

## 2.4 SPÜREN I – Phänomenologische Denkangebote und feministische Materialismen

Die Leib-Körper-Differenz in phänomenologischen Diskursen konturiert den Leib als »Medium unserer Orientierung in der Welt« (Alloa 2019: 2). Menschliche Akteure können ihren Körper somit in zweifacher Weise erleben: als objektivierbaren, begrenzten und messbaren Körper und als ›meinen Leib‹, der ›ich‹ ›bin‹ und der den Ausgangspunkt meines ›In-der-Welt-seins‹ (Heidegger) bildet – Bedorf fasst dies begrifflich als »Selbstdifferenz« (vgl. 2017). Diese Perspektive verweist auf eine sinnliche und affektive Verstrickung mit Welt, in der sich körperlich-leibliche Subjektivierungsprozesse vollziehen, *weil* und *indem* sie in dieser Doppelaspekthaftigkeit situiert wie auch diskursiv gerahmt sind. Der Ansatz kann praxistheoretische Analysen in der Analyse (körperlicher) Subjektivierungsdynamiken durch diese Dualität als Selbstdifferenz bereichern.<sup>60</sup>

### 2.4.1 Phänomenologie als Erweiterung der Analyse sozialer Praktiken

Die Phänomenologie widmet sich der Erfahrung des Selbst, der Welt und des Anderen (vgl. Breyer/Dzwiza 2019; Merleau-Ponty 1966: 17). Wahrnehmen ist demnach der grundlegende Modus der Erfahrung, welcher das ›In-der-Welt-sein‹ (Heidegger) bzw. ›Zur-Welt-sein‹ (Merleau-Ponty) konstituiert wie er auch dadurch begründet ist.

Als philosophische Strömung ist die Phänomenologie durch verschiedene Vertreter\*innen entwickelt und geprägt worden – gerade in letzter Zeit findet eine erneute, kritische Auseinandersetzung statt, die die Grundthemen phänomenologischer Erkenntnisbewegungen in den Blick nimmt und (auch in anschließenden Disziplinen) vernetzt diskutiert (vgl. Landweer/Marcinski 2016a; Bedorf/Gerlek 2017a; Alloa et al. 2019; Brinkmann et al. 2019a). Begriffsgeschichtlich »lässt sich die Phänomenologie [...] als eine philosophische Analyse der verschiedenen Erscheinungsweisen der Gegenstände begreifen und im Anschluss daran als eine reflexive Untersuchung der Verstehensstrukturen, die es den Gegenständen ermöglichen sich als das zu zeigen, was sie sind« (Zahavi 2007: 13).<sup>61</sup> Allgemein lassen sich Erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Analysen, Reflexionen und Modelle der menschlichen Existenz als leibliches ›In-der-Welt-sein‹, aber auch Perspektiven für empirische Forschungen nennen (vgl. ebd.).

Mit Bezug auf Husserl als ›Gründungsfigur‹ der Phänomenologie prägt das phänomenologische Verständnis von Erkenntnis die grundlegende Annahme, dass »erst die

60 Ricken fasst diese Dynamik als Subjektivierungslogik, in der »Menschen in jeweiligen kulturell und historisch bedingten Mustern sich auf sich beziehen und darin sich als Selbst erlernen. Dabei ist dieser Selbstbezug kein exklusiver, d.h. von anderen Bezügen getrennt, sondern ein strukturelles Moment der Welt- und Anderenbezüge« (2013a: 42).

61 Hier lassen sich bereit direkt Fragen anschließen: Was wird unter einer reflexiven Untersuchung verstehen, und wie wird darin Erkenntnis möglich? Und: Wie stehen die Verstehensstrukturen im Verhältnis zu den sich-zeigenden Gegenständen – liegt die Verstehensleistung nur im menschlichen (leiblichen) Subjekt, wie kann dann den Gegenständen eine sich-zeigende Kraft zugesprochen werden? – Diese Fragen können im Rahmen dieser Arbeit nur randständig diskutiert werden, gerade im Umgang mit dem empirischen Material sind dazu auch Überlegungen zu finden.

Wahrnehmung [...] uns den Gegenstand direkt dar[bietet], erst sie präsentiert uns den Gegenstand selbst »in eigener Person« [...]. Statt die Erscheinung des Gegenstandes als etwas Unwesentliches und bloß Subjektives zu betrachten, als etwas, das keiner näheren Untersuchung wert ist, besteht die Phänomenologie gerade auf den entscheidenden Wert dieser Untersuchung« (ebd.: 14). Phänomenologische Untersuchungen weisen die Annahme, es gebe zwei Welten – eine Welt an sich und eine, wie sie Wahrnehmenden erscheint – also zurück und heben hervor, »dass man es mit den Dingen selbst zu tun hat, wenn und insofern sie Phänomene für einen sind, also insofern sie einem erscheinen, man sie erfährt, versteht oder erkennt« (ebd.: 15f.). Dabei sind Phänomene nicht bloße Phänomene, vielmehr legt die Phänomenologie Aufmerksamkeit auf die Art und Weisen, wie diese erscheinen bzw. sich manifestieren – durch sinnlich-wahrnehmende Erfahrung, auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung.

Darin klingt an, dass phänomenologische Untersuchungen ihren Ausgangspunkt in der menschlichen Existenz, dem Selbst oder Dasein nehmen (vgl. ebd.), insofern der Rekurs auf die Wahrnehmungsinstanzen die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und Erkenntnis darstellt.<sup>62</sup> So formuliert Merleau-Ponty: »Die Welt ist das, was wir wahrnehmen« (1966: 13). Dabei ist die phänomenologische Wahrnehmung »nicht reines Sein, sondern Sinn, der durchscheint im Schnittpunkt meiner Erfahrung wie in dem der meinigen und der Erfahrungen anderer durch dieser aller Zusammenspiel, untrennbar also von Subjektivität und Intersubjektivität, die durch Übernahme vergangener in gegenwärtige wie der Erfahrung Anderer in die meine zu einer Einheit sich bilden« (ebd.: 17).

Mit dieser Ausrichtung ist der »unhintergehbare körperliche Charakter menschlicher Erfahrung« (Crossley 2017: 316) gesetzter Gegenstand phänomenologischer Untersuchungen. Zentral ist dabei, dass der Körper nicht nur Gegenstand von Wahrnehmungen ist, sondern Wahrnehmungen selbst körperliche Erfahrungen sind – in diesem Sinne ist auch Bewusstsein »eine sinnliche, körperliche Erfahrung: eine Struktur von Empfindungen« (ebd.). Diese Erfahrungsgebundeneheit wird durch die (analytische) Unterscheidung von Körper und Leib begrifflich relevant gemacht. Zugleich markiert sie eine Doppelaspekthaftigkeit, wie im Folgenden entfaltet wird:

»Dieser Leib, den wir nicht nur haben, sondern der wir stets schon sind, unterscheidet sich insofern vom objektiven Körper, als wir nie um ihn herumgehen und ihn entsprechend nie völlig in den Blick nehmen können. Er lässt sich nicht von uns stellen, sondern liegt gleichsam ›auf unserer Seite‹ und wird sowohl zum Medium unserer Orientierung in der Welt als auch Projektor unseres Handelns« (Waldenfels 2016: 2).

62 Dass diese Wahrnehmungsinstanzen selbst auch historisch-kulturell spezifisch sensibilisiert sind, war lange ein Kritikpunkt an ›universalisierenden‹ Aussagen früherer Phänomenologen; kritische Abgrenzungen verweisen auf die Leerstellen und mögliche Anschlussstellen zugleich (vgl. bspw. Butler 2019b; 2016). Zeitgenössische phänomenologische Auseinandersetzung beachten diese Situiertheit von Wahrnehmenden und leisten damit auch machtkritische phänomenologische Analysen und Zugänge (bspw. Young 1990; Grozs 1994; Fisher/Embree 2000; Heinämaa 2003; Oksala 2004; Ahmed 2006; Landweer/Marcinski 2016). Mit Blick auf die anthropozentrische Fundierung können Grenzverhandlungen durch bspw. Digitale Selbstvermessungspraktiken aufschlussreich sein (vgl. Gerlek et al. 2018; Rode/Stern 2019).

Das leibliche Erleben ist – in anderen Worten – Ausgangspunkt des ›In-der-Welt-seins‹ und durch die senso-motorische Öffnung zugleich ›zur-Welt-hin‹. Maurice Merleau-Ponty hebt in seiner phänomenologischen Beschreibung des Leibes (1966) die Idee einer sich bewegenden und sich wahrnehmenden Leibstruktur hervor, in der die Verschränktheit von Wahrnehmung (aisthesis) und Bewegung (kinesis) die Beziehung zur Welt sind (vgl. Kristensen 2012: 24-26). Leiblichkeit ist »Ausdruck eines Zur-Welt-seins meines eigenen Körpers« (Waldenfels 2016: 115): Mein Leib ist der Erlebnis- und Wahrnehmungsraum, in der mir Welt begegnet und spürbar wird (ebd.: 9). Merleau-Ponty bezeichnet den Leib entsprechend »als Vehikel des Zur-Welt-seins« in der Weise einer »präobjektiven Sicht« (1966: 104-106). Insofern er den Leib und seine Funktion als »welterschließende Kraft der Wahrnehmung« (Breyer/Dzwiza 2019: 22) konzipiert, erschließt Wahrnehmung die Welt als »phänomenales Feld« (Merleau-Ponty 1945: 77 in Breyer/Dzwiza 2019: 229), in dem sie sich alle möglichen Wahrnehmungsdinge erschließt. Wahrnehmung und Welt sind »korrelativ« (ebd.) aufeinander bezogen und werden im Medium des Leibes erfahren: »Für den Organismus, der sich in permanenter Interaktion mit der Umwelt befindet, ergibt sich [...] Sinn (verstanden als Prozess der Sinnbildung) aus der jeweiligen leiblichen Befindlichkeit sowie der Situationalität des Wahrgenommenen, als auch den Handlungsangeboten, die in den begegnenden Dingen und Konfigurationen liegen« (ebd.: 228). Wahrnehmungssituationen sind in diesem Verständnis nur im praktischen Umgang zu erfassen: »Nur ihre [die Situation, LS] praktische Bedeutung bietet sie dar, nur die Aufforderung zu einem leiblichen Rechnungstragen« (Merleau-Ponty 1966: 102). Merleau-Ponty zufolge gibt es demnach nicht die Unterscheidung zwischen Bewusstseinsvorgängen und Handlungen, er betont vielmehr »Bewusst-sein« als »Erfahrung-sein«, d.h. als »Sein-mit-ihnen und nicht Sein-unter-ihnen« (ebd.: 122). In diesem Sinne ist der Leib in einer »Ständigkeit« gegeben, ist er kein Gegenstand der Welt, sondern »als Mittel unserer Kommunikation mit der Welt« zu verstehen; Der Leib definiert folglich den »latenten Horizont [...] all unserer Erfahrung« (ebd.: 115-118).

›Mein Leib‹ unterscheidet sich demnach grundsätzlich von anderen Körpern: er ist ständig und unmittelbar da: »Dass er stets bei mir und ständig für mich da ist, besagt für eins, daß ich niemals ihn eigentlich vor mir habe, daß er sich nicht vor meinem Blick entfalten kann, vielmehr immer am Rand meiner Wahrnehmung bleibt und dergestalt *mit mir* ist« (ebd.: 115, Herv.i.O.). Während die Welt mit ihren Gegenständen somit immer perspektivisch erscheinen muss, dadurch, dass ich ›zur Welt bin‹, aber stets an meinen wahrnehmenden Leib gebunden bin, ist ›mein Leib‹ unmöglich als abwesend zu denken, »seine Ständigkeit ist eine absolute« (ebd.: 117).

Der Leib ist damit Medium und Gegenstand des Erlebens zugleich; Alloa hebt heraus, dass dieser »er- und durchlebte Leib« (2016: 137, Herv.i.O.) eine Paradoxie darstellt, da er immer auch Körper ist: »Der Leib ist stets da, wenn auch gerade nicht in der Weise eines Objekts, den man vor sich hat. Als Ding, das sich umfänglicher Objektivierung entzieht ist er eher *Entstand* denn *Gegenstand*« (ebd., Herv.i.O.). Der Leib ist demnach ein ständig Anwesendes, welches das ›In-der-Welt-sein‹ (Heidegger) fundiert.

Dennoch hebt Merleau-Ponty als Charakteristikum des Leibes »seine Randgegenwärtigkeit, seine Zweideutigkeit als berührender und berührter Körper« (ebd.: 120) heraus, was er als *Doppelempfindung* fasst. Waldenfels betont, es gehe nicht darum, »daß in

der Doppelempfindung Empfindendes und Empfundenes schlichtweg eins sind, sondern daß es einen *Selbstbezug* gibt bis in die Sinnlichkeit hinein. [...] Der Leib ist auf sich selbst bezogen im Sichempfinden, im Sichbewegen usf.« (Waldenfels 2016: 36f., Herv.i.O.). Ihm zufolge bedeutet Empfinden zugleich auch auf Andere/s bezogen sein (vgl. ebd.: 46). Das Empfinden wird dabei nicht als naturgegeben gedacht, vielmehr werden kulturelle und soziale Aspekte des Körperschemas und damit auch des Empfindens und relationalen Wahrnehmens einbezogen. Merleau-Ponty spricht, so hebt Waldenfels hervor, »nicht von Empfindung, sondern von *Empfinden*«, was darauf hindeutet, dass Empfinden kein Zustand ist, »in dem der Organismus sich befindet oder nicht, sondern um eine Art von Betätigung, um ein Geschehen, einen Prozeß« (2016: 78, Herv.i.O.). Wahrnehmen ist als Vollzug und als Antwortgeschehen immer auch Unterscheiden, so Waldenfels, denn im sinnlichen Gewahren realisiere sich ein Sinn (vgl. ebd.: 85).

Die Wahrnehmung des Eigenleibes entfaltet Merleau-Ponty als *Situationsräumlichkeit*, welche immer an das ›Hier‹ gebunden ist. Von diesem ›Hier‹ aus – im Sinne eines orientierten Raums (ebd.: 126) – konstituiert sich Welt. In diesem Sinne sind Situationsräumlichkeit des Eigenleibes und das ›Zur-Welt-sein‹ miteinander verschränkt; Merleau-Ponty spricht von einer Punkt-Horizont-Dialektik (ebd.: 127).

Den Aspekt der *Unmittelbarkeit* beschreibt Merleau-Ponty über die Bewegung des eigenen Leibes, den ich nicht suchen muss, denn er ist immer »schon bei mir« (ebd. 119).<sup>63</sup> Ihm zufolge bilden Körperraum und Außenraum ein »praktisches System« (ebd.: 128; Herv. LS), das er als Vollzug der Eigenbewegung beschreibt. »Die Bewegungserfahrung unseres Leibes ist kein Sonderfall einer Erkenntnis; sie eröffnet uns eine Weise des Zugangs zur Welt und zu Gegenständen« (ebd.: 170). Dieser praktische Bezug zur Welt, in der Wahrnehmen situiert und eingelassen in die Welt ist, die es zugleich konstituiert, zeigt einerseits einen Modus des ›Zur-Welt-seins‹ an, in dem Leiblichkeit eine Öffnung hin zur Welt bedeutet, in der sich diese vom ›Hier‹ aus horizonthaft entfaltet und im Wahrnehmungsvollzug praktisch ›Sinn‹ erlangt. Dieser Modus kann als praktisches Erkennen gefasst werden, was Merleau-Ponty mit dem Begriff des *Körperschemas* fasst und darin auch die Frage nach Subjektivität aufwirft (vgl. Kristensen 2019: 23).

---

63 Gesa Lindemann hebt mit Helmut Plessner hervor, dass diese Unmittelbarkeit jedoch zugleich auch eine (kulturell) vermittelte ist (vgl. Lindemann 2014; 2017). Daran anschließend expliziert auch Jäger die Ambivalenz leiblicher Erfahrung: »Das, was ich von mir selbst spüre, was sich mir hier und jetzt aufdrängt, ist materiell – und zugleich Ergebnis eines sozial geprägten Prozesses der Materialisierung« (2004: 212). Hier lassen sich auch Bezüge zu den zuvor angerissenen Positionen Foucaults, Bourdieus und Butlers erkennen, die Sozialität und soziale Ordnungen als Ausdruck von (diskursiven) Praktiken beschreiben, die sich sowohl als Körper als auch als deren leibliches Erleben materialisieren. So führt Lindemann aus: »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 gemäß dem Körper, den es hat« (Lindemann 1993: 30f., zit.n. Jäger 2004: 210).

Der Begriff umfasse sowohl »die Einheit der gelebten Leiblichkeit als auch [...] die Einheit des Wahrgenommenen« (ebd.). Der Leib ist »sowohl in der Welt als auch zur Welt, er hält sich im Raum auf, verhält sich jedoch auch stets dazu, er ist raumgreifend, stiftet aber auch einen Umraum« (ebd.: 24). Ausgehend von dieser Konzeption ist das Subjekt bei Merleau-Ponty stets als leiblich Wahrnehmendes und Wahrgenommenes konzipiert. Die »Selbsterscheinung des Leibes« (ebd.: 26) ist im Modus des »Ich kann« (Merleau-Ponty 1966: 166) fundiert, so dass Motorik als »ursprüngliche Intentionalität« (ebd.) zu verstehen ist. Merleau-Ponty formuliert, »daß der Leib seine Welt hat und daß die Gegenstände wie auch der Raum unserer Erkenntnis nicht gegenwärtig zu sein vermögen, ohne es für unseren Leib zu sein« (ebd.: 169). Bewegung wird in Merleau-Pontys späteren Schriften zum Primat und verschafft dem Leib erst seine Einheit und Realität (vgl. Kristensen 2019: 29; 36) – zugleich ist Bewegung immer mit einer Öffentlichkeit verbunden, einem geteilten »sinnlichen Raum« (ebd.).

Andererseits betont Merleau-Ponty anderer Stelle jedoch auch das leibliche Vermögen, Gewohnheiten zu erwerben, die eine »Verwandlung und Erneuerung des Körperschemas« (1966: 172) bedeuten. Am Beispiel eines Blinden und dessen Blindenstock beschreibt Merleau-Ponty, dass der Stock selbst »nicht mehr wahrgenommen [wird], sein Ende ist zu einer Sinneszone geworden« (ebd.: 173). In diesem Sinne können Gegenstände zu einer Erweiterung des Leibes werden: einem Vermögen. Was Merleau-Ponty als »sich in ihnen [den Gegenständen] einrichten, oder umgekehrt, sie an der Voluminösität des eigenen Leibes teilnehmen lassen« (ebd.) erläutert, verweist auf die reziproke Dynamik zwischen Leib und Umwelt als Sinneszone. In dieser Gleichzeitigkeit des ›Zur-Welt-sein‹ und seiner Verwandlung durch die Einbeziehung von Gegenständen oder Werkzeugen, liegt der Punkt, an dem sich für mich mehrere Fragen stellen: erstens, wie etwas leiblich und praktisch für ein leibliches Selbst relevant wird – im Gegensatz zu anderem, dass sich vielleicht in meiner Nähe befindet, aber nicht innerhalb meines leiblichen Horizonts für mich erscheint. Und damit frage ich zweitens danach, wie die Situiertheit des Leibes in der Welt spezifische Sinneszonen zu erschließen vermag, sie als sinnhaft empfinden kann und damit spezifische, habitualisierte und gesellschaftlich positionierte leibliche Situiertheiten entstehen. Drittens stelle ich mir die Frage, wie in dieser Bewegung ›zur Welt‹ und der Verflochtenheit mit Welt auch, gegenläufig gedacht, die ›Welt-zum-Leib‹ einbrechen kann.<sup>64</sup>

---

64 Merleau-Ponty entwickelt seine Leibtheorie entlang von Studien, in denen er ›Kranke‹ und ›Normale‹ gegenüberstellt, was insofern problematisch ist, als dass Leiblichkeit so eine normative Setzung des ›Zur-Welt-seins‹ vorgibt. Für diese Arbeit ist jedoch relevant – und das wird in Kap. 4 ausführlich diskutiert –, dass gesellschaftliche Differenzkategorien wirkmächtige Produzenten von Leiblichkeit darstellen (vgl. u.a. Duden 2008; Ahmed 2006; 2014; Dolezal 2016).

## 2.4.2 Leiblichkeit als Responsivität

Der Leib, als »unser Mittel überhaupt, eine Welt zu haben« (Merleau-Ponty 1966: 176), ist »da, wo er etwas zu tun hat« (ebd.: 291), was ich als Moment des Affiziertseins verstehe.<sup>65</sup> Er ist stets »ein System möglicher Aktionen [...], dessen ›phänomenaler‹ Ort sich durch seine Aufgabe und Situation bestimmt« (ebd.). Dies verweist zugleich auf seine Situation als eine soziale, die in bestimmten Gegebenheiten existiert (vgl. ebd.: 517).

Hier können Alloas Auseinandersetzungen mit der Leibtheorie Merleau-Pontys (inklusive des Begriffs des Fleisches in Merleau-Pontys Spätwerk) Anschlüsse für die weitere Diskussion bieten. Wohlgleich der Körper in aktuellen geistes- und sozialwissenschaftlichen Theorien nicht als Faktum, sondern als »immer schon kulturell und technisch durchwirkt« (Alloa 2016: 133; vgl. auch Jäger 2004) verhandelt wird, weist Alloa auf philosophische Diskurse hin, in denen die Verständnisse von Körper und Geist mit einem passiv-aktiv-Verhältnis korrespondieren. Husserl führte im Gegensatz dazu die Leib-Körper-Differenz ein, in der der »er- und *durchlebte* Leib [...] Medium und Gegenstand des Erlebens zugleich ist« (Alloa 2016: 137, Herv.i.O.).

Das Ziel von Alloas Auseinandersetzung ist es, die oftmals vorgenommene Gleichsetzung von Leiblichkeit und Selbstbezüglichkeit kritisch zu befragen (vgl. ebd.: 139). Der Rekurs auf Merleau-Pontys Auslegung der Doppelempfindung des Leibes, wenn die rechte die linke Hand berührt, ist dabei der erste Schritt, denn die Empfindung sei kein Moment der Selbstvergewisserung. Vielmehr betone Merleau-Ponty darin »die Unmöglichkeit [...] seiner selbst vollständig habhaft zu werden« (ebd. 140). Waldenfels greift dies ebenfalls auf und beschreibt es als »irreduzible Unverfügbarkeit des Leibes, wobei im Aneignungsversuch stets auch das Fremdwerden des vermeintlich Eigenen erfahren wird« (ebd.). Alloa fordert daher, Binärlogiken wie aktiv/passiv aufzugeben und argumentiert für die Revidierung einer objekt-zentrierten Sprache, um sich der Frage von Vollzügen widmen zu können.

Die Unterscheidung zwischen einem Initiativ-Subjekt und einem erleidenden Subjekt kann, so Alloa, einige Geschehnisse nicht erfassen. Es scheint »um ein Unverfügbares im Tun zu gehen, um ein Uneinholbares in der Aktivität des Subjekts. Doch genausowenig ist hier die Rede von der reinen Passivität, oder des reinen Widerfahrnisses angebracht« (ebd.). Er setzt an diesem Punkt an und konturiert dies als ein mediales Verhältnis: »Bei medialen Prozessen verhält sich das Subjekt nur vermittelt – und das heißt über Umwege – zu sich selbst.« (ebd.: 143). Alloa konturiert folgend Ereignisse, die »obwohl sie das Subjekt natürlich eminent betreffen, von diesem nicht veranlasst (sind)« (ebd.: 144). Es geht ihm »um prozessuale Ereignisse, bei denen dasjenige, was die Veränderung durchmacht, immer auch an dieser Veränderung beteiligt ist« (ebd.; Herv. LS). Das Subjekt ist dieser Argumentation zufolge also zugleich beides: erfahrend und erleidend, aktiv und passiv involviert. In diesem Sinne ist das Subjekt ko-konstitutiv in Situationen (bspw. Praktiken) verwickelt, es wird medial konzipiert.

65 Dies wird für die Analysen als Gleichzeitigkeit von Berührt-Sein und Berühren gefasst, vgl. dazu Kap. Berührungspraktiken; Das leibliche Affiziert-Sein wird im Begriff des Spürens in der Neophänomenologie zentral gestellt, für einen Überblick, vgl. Schmitz 2007.

Der phänomenologische Leibbegriff eröffnet die Auseinandersetzung mit einem Begriff der Erfahrung, der »sich mit biologischen, physikalischen oder auch diskursiven Ansätzen allein nicht fassen lässt« (ebd.). Entgegen der oft thematisierten Innenperspektive der ›Jemeinigkeit‹ des Leibes, geht es Alloa um eine Hinwendung zu »Philosophien alteritärer Affizierung«, in der »das Subjekt völlig unvorbereitet getroffen wird, [...] und in denen] das Subjekt vor dieser Affektion genaugenommen nicht einmal existiert« (ebd.: 146). Die phänomenologische Perspektive verweist damit auf die pathische Seite menschlicher, d.h. leiblicher Existenz, in der wir stets bereits in Widerfahrnisse verwickelt sind (vgl. Waldenfels 2016) und versteht die leibliche Existenz durch diese Affektion(-sfähigkeit) fundiert. Waldenfels unterscheidet Intentionalität, Kommunikation und Responsivität als Grundcharakteristika menschlichen ›In der Welt seins‹. Intentionalität meint dabei, »daß jedes Erleben sich auf *etwas* bezieht« (ebd.: 367; Herv.i.O.), es beschreibt das »Woraufhin« (ebd.) eines Verhaltens. Während Intentionalität die subjektive Seite des Erlebens betrifft, versteht Waldenfels Kommunikation als gebunden an intersubjektive Regelungen. Responsivität hingegen kennzeichnet die leibliche Verbundenheit mit einem fremden Anspruch (vgl. ebd.: 368). Neben dem selektiven Wahrnehmen, dessen Vollzug des Gewahrwerdens auch eine motorische bzw. somatische Entsprechung hat, beschreibt Waldenfels die Responsivität als »ein leiblich verankertes Grundverhältnis zur Wirklichkeit«.<sup>66</sup>

Alloa denkt dieses Moment der Responsivität mit und über Lévinas weiter: Insofern leibliche Responsivität mit Lévinas als Vulnerabilität gedacht wird,<sup>67</sup> schlägt er vor, Vulnerabilität auch als »eine gewisse -Abilität« zu denken, also als »Disposition eines Mediums, bestimmte Formen auf- oder anzunehmen und nicht andere« (ebd.). Waldenfels hingegen denkt den Leib nicht im Begriff der Vulnerabilität, der Leib hat bei ihm »in sich selbst eine Andersheit, eine Differenz in Bezug auf sich selbst, und zugleich ist er auf andere Leiber bezogen. Die Andersheit ist konstitutiv für die Leiblichkeit« (2016: 372). Die so eingeführte leibliche Responsivität lässt sich auch mit Merleau-Ponty denken: Der Begriff des praktischen Feldes umfasst das, was sich der Leib praktisch erschließen kann, dadurch, dass etwas im Modus des Könnens zu tun ist; Waldenfels bindet dies an den Aufforderungscharakter der Dinge bzw. des Anderen zurück. Die Aufforderung geht »von der Art und Weise aus, wie die Dinge uns entgegentreten«

66 Waldenfels beschreibt das, was zwischen situativem ›Anspruch‹ und Antwort liegt als Schwelle: »[Es] bricht etwas ein, auf das ich antworte [...]. Die Schwelle verbindet, indem sie trennt« (2016: 372). In diesem Sinne – ähnlich, wie es auch praxistheoretisch formuliert wird – haben Situationen ein Situationspotential bzw. Aufforderungscharakter. Das Bild der Schwelle verdeutlicht dabei, dass das, was wahrgenommen wird gleichzeitig zur Wahrnehmung wird und in diesem Moment ›etwas‹ wird. Dies schafft auch eine Schnittstelle zu Barads Konzeption, in der sich spezifische Phänomene momenthaft in fortlaufenden Prozessen intra-aktiver Re-konfiguration bilden (vgl. 2003; 2012a).

67 Zu Lévinas Konzept des Leibes, vgl. Bedorf (2019): Der Aspekt des Anderen werde hier überakzentuiert ausgelegt, wodurch »Dimensionen der kulturellen und sozialen Einbettung inkarnierten Sinns« (ebd.: 80) im Gegensatz zu Merleau-Ponty aus dem Fokus fallen. Das Moment der Alterität findet durch Waldenfels' Responsivität es Leibes (vgl. 2016) eine differenzierte Konzeptualisierung.

(ebd.: 374).<sup>68</sup> Der Aufforderungscharakter zeigt also den Ausgangspunkt einer »Auseinandersetzung des Organismus oder des Lebewesens mit der Welt« (ebd. 375) an, in der die Dinge bzw. das Andere »mitbeteiligt« (ebd.) sind. Die Aufforderung ist ein Ereignis, das mir entgegentritt, indem mir wahrnehmend etwas auffällt – und der Anspruch, so Waldenfels, trete früher auf als die Frage nach seiner Berechtigung. Die leibliche Situation ist als selbstbezogenes, horizonthaftes Wahrnehmen also stets auf etwas bezogen und von Aufforderungen affiziert, die erst nachträglich eingeordnet werden können (z.B. in kulturelle Ordnungen und normative Orientierungen). Waldenfels bezeichnet das als einen »Ethos der Sinne«, was heißt, »daß wir bis in die Sinnlichkeit hinein von Anderem und Fremdem in Anspruch genommen sind« (ebd.: 393). Einerseits versteht Waldenfels dies mit Lévinas als »Grenze meines Könnens«: Die Fremdheit des Anderen durchbreche »meine« Möglichkeiten und stelle sie in Frage als »leibhaftige Abwesenheit«, die sich mir entziehe, »doch dieses Sichentziehende ist als solches gegenwärtig« (ebd.: 392). Andererseits deutet Waldenfels diese Fremdheit zugleich als »Fremdheit an mir selbst« (ebd.: 239) – so sind Selbst- und Fremdbezug ineinander verwoben. Und hier sind Alloas Ausführungen zur Medialität des Leibes instruktiv, insofern »durch ihn Dinge erfahren werden« (2016: 147, Herv.i.O.) und er selbst doch nie ganz in den Blick zu nehmen sei. Darüber hinaus betont Alloa, dass sich in diesem Leib als Medium Routinen, Übungen und Erfahrungen »sedimentieren« (ebd.), die auch einen Einfluss auf Abläufe haben. Erfahrungen, so Alloa, »sind das, was man durchgemacht hat, aber auch die Rahmungen, durch die man nun etwas anderes macht. Erfahrungen werden nicht einfach gemacht, sie werden auch stets durch das geprägt, was einen geprägt hat« (ebd.).

Es gilt also zu bedenken, dass die Medialität und die Notwendigkeit zu Antworten eingelassen sind in eine leibliche Situation, die durch und in einer relationalen Historizität erlebt wird.<sup>69</sup>

Wenn Leiblichkeit grundsätzlich durch ein responsives »Zur-Welt-sein« gedacht wird, ist die leibliche Situation immer bereits eine soziale Situation. Wie wird dies phänomenologisch gedacht bzw. wie wird in der leiblichen Situation – mit ihren historischen und kulturellen Rahmungen – auch die Begegnung mit anderen leiblichen Selbsten konzipiert? Dies findet seinen Ort in dem Begriff der Zwischenleiblichkeit, wie er durch Merleau-Ponty geprägt wurde.

»Indem ich erfahre, dass mein Leib ein ›empfindendes Ding‹ ist, dass er *reizbar* ist – er und nicht nur mein ›Bewußtsein‹ –, bin ich darauf vorbereitet zu verstehen, dass es andere *Animalia* und möglicherweise andere Menschen gibt. [...] Wenn mir das Dasein eines Anderen dadurch evident ist, dass ich ihm die Hand drücke, so deshalb, weil sie sich an die Stelle der linken Hand setzt, weil mein Leib sich dem des Anderen durch jene ›Art der Reflexion‹ einverleibt, deren Sitz er paradoixerweise ist. Meine beiden

68 Der Aufforderungscharakter oder auch die Affordanzen sind ein Begriff, den Schatzki für die Praxistheorien geprägt hat, um die Teleoaffektivität von Praktiken analytisch zu fassen (vgl. 2001b).

69 Merleau-Ponty zufolge hat jede\*r mit der Existenz »schon eine Weise zu existieren, einen Stil empfangen« (1966: 517). Zu dieser »Struktur« stehen leibliche Selbste in Bezug. »[d]enn dieses bedeutsame Leben, diese bestimmte Bedeutung von Natur und Geschichte, die ich bin, beschränkt nicht meinen Zugang zur Welt, ist vielmehr selbst mein Mittel, mit ihr zu kommunizieren« (ebd.).

Hände sind ›kompräsent‹ oder ›koexistent‹, weil sie die Hände eines einzigen Leibes sind: Der Andere erscheint durch eine Ausdehnung dieser ›Kompräsenz‹, er und ich sind wie die Organe einer einzigen Zwischenleiblichkeit (Merleau-Ponty 1959, 246, in: Bedorf 2015: 142, Herv.i.Orig.).

Was in diesem Zitat besonders heraussticht, ist der Aspekt der ›Kompräsenz‹, in der die Hände zweier unterschiedlicher Körper ein Leib sind und als ›Organe‹ einer einzigen Zwischenleiblichkeit beschreiben werden. Merleau-Ponty folgend ist Zwischenleiblichkeit durch eine Ausdehnung gekennzeichnet, in der sich eine ›Art der Reflexion‹ ereignet.<sup>70</sup> Bedorf zufolge kann Leiblichkeit in dieser Konzeption nicht »je einem Körper zugerechnet werden [...], sondern [ist] intersubjektiv ineinander übergeh[end]« (ebd.: 143). Der Begriff der Zwischenleiblichkeit bietet in dieser Weise eine Alternative zu dem der Intersubjektivität, »weil er gar kein Subjekt mehr voraussetzt, das mit einem anderen Subjekt interagiert. Es sind vielmehr die leiblichen Verflechtungen selbst, die uns miteinander in Bezug setzen« (Bedorf 2017: 64). Es gibt also nicht erst unterschiedliche Individuen, sondern eine »soziale Atmosphäre« bzw. Verflochtenheit, »die allererst zur Ausdifferenzierung« (Waldenfels 2016: 286) führt:

»Leibliche Intersubjektivität ist hier deswegen von subjektgebundenen Konzeptionen unterschieden, weil bereits das wahrnehmende Subjekt mit der Welt und dem Anderen eng verflochten ist, so dass hier kein elementarer Subjektpol mehr zu finden ist. Merleau-Ponty hat explizit als Reflexion im Hinblick auf sein Frühwerk die Selbstkritik formuliert, hier nicht weit genug gegangen und an subjektpolosophischen Resten festgehalten zu haben. In diese Richtung deutet etwa sein Satz: ›Das Bewußtsein ist das Sein beim Ding vermittelt durch den Leib [par l'intermédiaire du corps]‹« (Bedorf 2017: 64).

Entgegen einer Auslegung, der Leibbegriff beziehe sich auf ein ›Residuum innerlicher Zugänglichkeit‹ (ebd.: 65), argumentiert Bedorf, dass der Leib von verschiedenen philosophischen Positionen als »Umschlagstelle« (ebd.) gefasst wird. Im leiblichen ›Zur-Welt-sein‹ wird das leibliche Erleben mit der materiellen Eigen- und Umwelt vermittelt – und zwar durch den fungierenden Leib, der sich praktisch in der Welt bewegt. Das Organismische des eigenen Körpers als ›biologische Situation‹ (vgl. Merleau-Ponty 1966: 109) ist mit der leiblichen Existenz verbunden.<sup>71</sup>

### 2.4.3 Die korporale Differenz als Analyseperspektive

Mit der korporalen Differenz (vgl. Bedorf 2017) wird die Leib-Körper-Differenz adressiert; habitueller Körper und fungierender Leib bilden den erfahrbaren Differenzraum der Leiblichkeit: »Dem habituellen Körper werden dabei Zeichen seiner geschichtlichen Gewordenheit zugeschrieben, während der fungierende Leib als aktuell fungierend aufgefasst wird« (ebd.: 68). Bedorf betont, dass es hier um eine epistemologische Differenz

<sup>70</sup> Später reformuliert Merleau-Ponty dies durch den Begriff des Fleischs (fr. chair), vgl. 1984, Coole 2010.

<sup>71</sup> Dies lässt sich durch Rekurs auf den Begriff des ›praktischen Feldes‹ nachvollziehen (vgl. Gerlek/Kristiansen 2019).

geht, die als unauflösliche Verschränkung in der Erfahrung zu verstehen sei und einen zeitlich verschobenen Prozess des Selbstbezugs kennzeichnet (ebd.). Wohlgleich die Rückbindung an die Erfahrung als Subjekzentrierung aufgefasst werden könnten, betonen phänomenologische Positionen den konstitutiven Rekurs auf Andere und Fremdes als Strukturmerkmal von Erfahrung (vgl. ebd.: 69). Da diese Erfahrung *jemand* machen muss, setzt Bedorf dieses Erfahrungssubjekt als »Erfahrungspol« (ebd.).

Die Leib-Körper-Differenz buchstabiert Bedorf aus entlang von Entzug und imaginärem Vorgriff als gegenläufige Bewegungen (ebd.: 70). »Entzug« verweist darauf, dass der Leib nicht sichtbar ist, »man sieht durch ihn hindurch die Welt« (ebd.). Die leib-körperliche Differenz ist entsprechend durch eine »Selbstverdoppelung« (Waldenfels 1999: 32-52 in Bedorf 2017: 71) gekennzeichnet, innerhalb derer Körper und Leib relationale Begriffe sind. Phänomenologisch kann nur vom »Somatischen-wie-es-uns-erscheint« (Schürmann 2015: 27 in Bedorf 2017: 71) gesprochen werden, wie auch Körper sich in ihrem Eigenleben entziehen. Der »imaginäre Vorgriff« hingegen bezeichnet die notwendige Subjektivität, in der die korporale Differenz in eine »fiktive Einheit« (ebd.: 72) gesetzt wird. Bedorf betont, die Subjektwerdung entstehe in Praktiken als korporale Performanz durch die »Inanspruchnahme einer Position, die das Subjekt noch nicht haben kann« (ebd.: 71f.). Die Ausarbeitung dieses differenziellen Moments beugt einem Rückfall in Dualismen vor, indem leibliche Erfahrung in der Welt situiert ist, also nie auf eine Binnenperspektive zu reduzieren ist. Für praxistheoretische Forschungen ist das insofern relevant, als dass dadurch ein »reflexiver Selbstbezug in Praktiken« (ebd.: 74) analytisch fruchtbar gemacht werden kann: »Praxis würde dann »Vollzugsleiber«, Praktiken »Vollzugskörper« bezeichnen« (ebd.).<sup>72</sup>

Die Leib-Körper-Differenz bietet einen Weg, den habituellen Körper und den fungierenden Leib in ihrer Verschränkung und Differenz zugleich zu verstehen:

»Dem habituellen Körper werden dabei Zeichen seiner geschichtlichen Gewordenheit zugeschrieben, während der fungierende Leib als aktuell fungierend aufgefasst wird. Wenn man vermeiden will, das eine gegen das andere auszuspielen, wird man die Verschränkung von Körper und Leib stark machen wollen. Das darf nach dem bereits Gesagten gewiss nicht als Wiedererrichtung eines Dualismus zwischen zwei Substanzen aufgefasst, sondern muss als epistemologische Folgerung verstanden werden. Der habituelle Leib entzieht sich der Rückführung auf propositionale Gehalte. Erst in Erfahrungen wie dem Phantomschmerz tritt er aus dem blinden Fleck des eigenen Zur-Welt-Seins heraus und wird thematisierbar. Die korporale Differenz wäre in diesem Sinne gerade als die Unauflöslichkeit dieser Verschränkung in der Erfahrung zu verstehen« (ebd.: 68).

Letztlich ermöglicht Bedorfs Ausarbeitung durch den Einbezug des Konzepts der korporalen Differenz den Perspektivwechsel, wie er von Alkemeyer (mit Buschmann und

72 Bedorf unterscheidet hier die soziologische von der philosophischen Perspektive: Während erstere für die empirische Beobachtbarkeit diese Unterscheidung aufgreift, betone letztere die »Einheit in der Differenz [...], d.h. dass leibliche Erfahrung nur unter Bedingung von Entzug und Vorgriff zu haben ist« (2017: 74).

Michaeler 2015) vorgeschlagen wird, in die Analyse empirischen Materials einzubeziehen: »Leibliche Erfahrung bedeutet Erste-Person-Erfahrung. Sie lässt sich nicht rekonstruieren durch Beobachtung von Körpern allein. Das heißt aber nicht, dass Leiblichkeit unmittelbare, selbstaffektive Vertrautheit mit meinem Eigenleib wäre. Im Gegenteil ist Leiblichkeit eine Differenzerfahrung« (Bedorf 2017: 75).

Wie diese Differenzerfahrung für die praxeologische Analyse fruchtbar gemacht werden kann, ist entsprechend Anspruch des folgenden Kapitels.

#### 2.4.4 Brücken in das empirische Forschen: Den LeibKörper praxistheoretisch denken

Mit Blick auf das Material lassen sich Situationen als beobachtbares Geschehen beschreiben, die durch sinnlich wahrnehmende, leibliche Selbste beobachtet und (re-)konstruiert werden. Die Leiblichkeit der Forschenden ist also methodisch (reflektiert) einzubeziehen und zugleich gilt es die korporale Differenz auf die beobachteten und erfahrenen Vollzüge selbst anzuwenden. Dies wurde zuvor durch den Bezug auf Waquant (2015) und Honer (2011) vorgeschlagen, wie auch im Folgenden der Forscher\*innenleib als Erkenntnissubjekt (vgl. Abraham 2002; Gugutzer 2017) als wichtige Einflussgröße dieses Forschungsprozesses gekennzeichnet werden soll.

Die Hinwendung zur Wahrnehmung, zur Sinnlichkeit des Sozialen,<sup>73</sup> bedeutet deshalb die Hinwendung »zu einer Welt, in der die Dinge noch vieles bedeuten können. [...] Das Erkennen bleibt [...] zurückbezogen auf einen sinnlichen Prozeß der Gestaltbildung und der Strukturierung mit all seinen Kontingenzen, Vieldeutigkeiten und Unabgeschlossenheiten« (Waldenfels 2016: 106f.). Es geht also einmal um den Prozess des Wahrnehmens und zugleich auch um Momente der Schöpfung bzw. Unterscheidung in Momenten der Bestimmung. Im Selbst-Empfinden erlebt sich das leibliche Selbst in und mit der Welt und zugleich in seiner leiblichen Positionierung, dem Hiersein.

Von dem *Hier* aus eröffnet sich die sogenannte »Situationsräumlichkeit« (Merleau-Ponty 1966: 125), die durch den Leib verankert ist: »Es ist genau der Ort, von dem eine Bewegung, eine Betätigung, eine Erfahrung, ein Tasten, ein Sehen ausgeht. [...] Die Situation eröffnet ein bestimmtes Raumfeld, in dem dieses oder jenes naheliegt, anderes ferner liegt, wieder anderes durch Hindernisse verstellt oder von den Grenzen des Raumfeldes ausgeschlossen ist« (Waldenfels 2016: 115, Herv.i.O.). Merleau-Ponty betont dabei, dass das Hier »die Festlegung der ersten Koordinaten überhaupt, die Verankerung des aktiven Leibes in einem Gegenstand, die Situation des Körpers seinen Aufgaben gegenüber« (Merleau-Ponty 1966: 125f., Herv.i.O.) ist und darin »auf diese hin existiert« (ebd.). Vom Leib aus entfaltet sich ein perzeptiv-praktisches Feld (vgl. ebd.: 184).

In diesen Formulierungen zeigt sich eine Anschlussfähigkeit an Praxistheorien, die ebenfalls von einem sozialen Geschehen ausgehen, »dessen Sinn im Vollzug selbst besteht« (Bedorf 2015: 129), und damit eine sinnhafte, geteilte Praxis zum Ausgangspunkt haben.

73 Vgl. den gleichnamigen Sammelband von Göbel und Prinz (2015): »Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur«.

»Der habituelle Körper hat das Selbst qua Körper, der fungierende Leib verfügt über das damit gegebene Können seinerseits qua Leib. Insofern wir je Leib-Körper sind und weder bloß residuale Leiblichkeit, noch vollkommen reproduzierte und habitualisierte Körperlichkeit, ist die leiblich-körperliche Existenz gekennzeichnet von einer *Selbstdifferenz in Praktiken*« (Bedorf 2017: 74f., Herv.i.O.).

Die Berücksichtigung der Materialität dieser Vollzüge hat Konsequenzen auch für die Konzeption von Sozialität. Als Sozialtheorie bezieht sie sich »auf die (empirisch-kontextuellen) Bedingungen und (ermöglichenden) Bedingtheiten sozialer Praktiken« (ebd.: 130). Als methodologische Forschungsperspektive zeigt sich dies in der Hinwendung zu praktischen Bewegungen, wie sie durch verschiedenste materiale Bestandteile (vgl. Hillebrandt 2010: 295) konstituiert werden und als Praktiken sichtbar und erfahrbar werden.

Der Untersuchung und Erfassung sozialer Wirklichkeit widmen sich praxistheoretische Zugänge über Vollzüge. Körper kommen dabei als mit Dispositionen ausgestattete (Ko-)Akteure in den Blick, deren grundsätzliche Potentialität erst im praktischen Tun – indem sie durch Praktiken auf spezifische Weise involviert werden bzw. sich als spezifische Körper ausbilden – ausgeformt und beobachtbar wird. Praxistheoretisch gesprochen sind es also zunächst Körper, die praxis-generierend, intentional wirken – als »skilled bodies« (Schatzki 2001a:3), die Praktiken »vollziehen, inszenieren und fortschreiben« (Bedorf 2015: 130). Dies findet sich begrifflich auch in der Konzeption eines ›Vollzugskörpers‹. In der Frage, die involvierten Körper sich auch in ein Verhältnis zu den Praktiken setzen können, in die sie involviert sind und die sie als solche auch mitgestalten, sind sowohl subjektivierungstheoretische Überlegungen (vgl. Gelhard et al. 2013; Alkemeyer et al. 2013; Alkemeyer 2014) einzubeziehen als auch, wie hier entwickelt, phänomenologische. In dieser Hinsicht sind die Arbeiten von Bedorf wegweisend, in denen er Leiblichkeit als fundiertes/fundierendes ›Zur-Welt-sein‹ für praxistheoretische Analyseperspektiven fruchtbar macht (vgl. 2015; 2017). Praxistheorien schreibt er die Möglichkeit zu, Sozialität analytisch zugänglich zu machen, ohne auf »begründungsbedürftige Einheiten wie Individuen, Subjekte, Systeme oder diskursive Strukturen« (2015: 129) zurückzugreifen.

In seinen Überlegungen kontextualisiert er den Begriff der Praxis im Rahmen seiner (philosophischen) Begriffsgeschichte: Praxis fasst das Soziale als, erstens, Geschehen, »dessen Sinn im Vollzug selbst besteht« (ebd.), und zweitens, stellt der Begriff die Materialität als konstitutives Element von Praxisvollzügen scharf, einerseits als praktische Bewegungen und andererseits in der Betrachtung materialer Bestandteile – und damit wird neben Dingen auch Körperlichkeit fokussiert. Bedorf schlägt vor, in die Analyse des Vollzugs von Praktiken die phänomenologische Differenzierung von Leib und Körper zu integrieren. Wie bereits ausgeführt, ist diese analytische Differenz durch eine Dualität gekennzeichnet: »Der Leib tritt immer sowohl als Körperding wie auch als Ausgangspunkt aller Erfahrung entgegen« (2015: 135). Bedorf rekurriert auf zentrale Körpertheorien (Bourdieu, Butler und Foucault), um die Genese sozialen Sinns in Abhängigkeit von der Körperlichkeit zu diskutieren und phänomenologisch zu schärfen. Insbesondere Merleau-Pontys Leibtheorie kann dabei das ›Zur-Welt-sein‹ des Leibes sowohl als materialer Körper als auch in Beziehung zu einem historischen Kontext konzeptionell

integriert werden. Damit ist das Verhältnis von »Habitus bzw. Matrix und den Körpern, die sie ‚tragen‘, ‚reproduzieren‘ oder überhaupt erst ‚erzeugen‘« (ebd.) als Perspektive auf soziale Prozesse zu befragen.

Diese Leib-Körper-Differenz, so Bedorf, stellt insofern ein analytisches Angebot dar, insofern sie sich »*in* der Praxis« (ebd.: 138, Herv.i.O.) zeigen müsste und dadurch eine Möglichkeit bietet, die Reflexivität der Subjektivität einzuholen. Leiblichkeit steht in diesem Sinne für eine subjektiv erfahrene und perspektivistische Weise des Weltzugangs, für eine leibliche Erfahrung der Welt (vgl. ebd.).

So lassen sich zwei Perspektiven konturieren: Ist der Leib stets der meine und ›zur Welt hin‹, beschreibt Körper das objektivierbare, beobachtbare Ding – die Begriffe stehen also für »unterschiedliche[...] Selbstverhältnisse« (ebd.: 139). Das Konzept der Leiblichkeit »beschreibt den unüberschreitbaren Modus menschlicher Erfahrung und fasst den leiblichen Körper als funktionalen Zusammenhang, der Medium und Gegenstand der Erfahrung gleichzeitig ist« (ebd.: 140). Das leibliche ›Zur-Welt-sein‹ ist in seiner Medialität damit auch mit der Welt verflochten – sowohl im Prozess des leiblichen Wahrnehmens als auch im praktischen Umgang mit Dingen als Verlängerung des Leibes (vgl. Merleau-Ponty 1966: 321) als auch in Bezug auf andere/s, was im Begriff der Zwischenleiblichkeit gekennzeichnet ist. Zwischenleiblichkeit betont die »gemeinsame Verflechtung gegenüber den einzelnen subjektiven Akten« (Bedorf 2015:141), was auch mit der Figur des Chiasmus gekennzeichnet wird (Waldenfels 2016: 286).<sup>74</sup> Die Verflechtung bezeichnet eine Zwischensphäre, in der sich Eigenleib und Fremdleib erst ausdifferenzieren. Beide sind je eigene Sphären, die durch einen Selbstbezug und zugleich auch durch einen Fremdbezug charakterisiert sind und ineinander verschoben sind durch den geteilten Weltbezug. Genauer sagt Waldenfels, dass Selbstbezug »im Fremdbezug sich entfaltet« (ebd. 315, Herv.i.O.). Mit der Frage danach, wieso die Wahrnehmungswelt eine geteilte ist, expliziert Waldenfels, wie soziale Situationen über Wahrnehmung und Empfindung konzipiert werden können. Die Sphäre des Zwischen ist dabei bereits im Wahrnehmen angelegt – als ein responsives Geschehen. Dadurch, dass Wahrnehmen leiblich-perspektivistisch geschieht, ist immer auch die Möglichkeit gegeben, dass andere Zugang bzw. eine andere Perspektive auf das Wahrgenommene haben. Wahrnehmung ist damit als *Verwirklichung* zu denken: Durch die Erfahrung der Eigenwahrnehmung als perspektivistische und unabgeschlossene Bewegung, in der mir etwas als sinnhaft erscheint und schließt darin auch das Verhalten Anderer ein. Waldenfels betrachtet diese Zwischenwelt einerseits auf der Ebene der Erfahrung und Wahrnehmung – als »Kohabitation« – und andererseits auf der Ebene des Gesprächs und des gemeinsamen Tuns – als Kooperation (vgl. ebd.: 299). Seine Ausführungen zum Begriff der Kooperation sind hier instruktiv für die Beobachtung von Praxisvollzügen im Wechsel zwischen der Perspektive auf die Bildung von (trans-)situativen Ordnungen in wiedererkennbaren Praktiken und der Perspektive auf die eigen-sinnige Ausgestaltung und Teilnahmeleistung einzelner Teilnehmer\*innen. Der Fokus auf Kooperation kann die wechselseitige Bezogenheit eröffnen, in der das, was situativ beobachtbar wird, im Vollzug selbst

74 Für Kristensen (2019) bleibt bei Merleau-Ponty die zwischenleibliche Differenz der Zwischenleiblichkeit »merkwürdig unterbelichtet« (ebd. 33f); vgl. auch Alloa (2019) zu Merleau-Pontys Begriff des Fleischs (fr. chair) in seinem Spätwerk.

entsteht durch die und in der Mit-Beteiligung von anderen bzw. anderem (vgl. ebd.: 301).<sup>75</sup> Waldenfels fasst die kooperativ Agierenden als »synkretisches Wir«, in dem nicht scharf getrennt werden kann, wer was tut.

In Bezug auf den Einzelleib ist jedoch festzuhalten, dass er stets Erfahrendes und Erfahrenes zugleich ist: In der Sinnlichkeit selbst bilden sich »der subjektive Wahrnehmungsakt und Handlungseingriff sowie die objektive Gegenständlichkeit« (Bedorf 2015: 141) aus, was im Begriff des »funktionsfähigen Leibes« im Anschluss an Bourdieu und Merleau-Ponty die »leiblich-praktische Vollzugsdimension« konturiert.<sup>76</sup>

## 2.4.5 Die zweideutige Relevanz des LeibKörpers für die Vollzugsdimension von Sozialität

Wie diese Dualität von Körperlichkeit als Erfahrendes und Erfahrenes praxistheoretische Perspektiven auf die Performativität von sozialen Praktiken bezogen werden kann, wird im Weiteren leibtheoretisch aufgegriffen. Dabei tritt der LeibKörper in seiner weltvermittelnden und produktiven Potentialität in den Fokus.

Damit geht es um die Frage, »wie Körper nicht nur Praktiken reproduzieren können, sondern zudem auch Praktiken überhaupt erst stiften« (Gerlek/Kristensen 2017: 114). Die Autor\*innen schließen damit an praxistheoretische Annahmen an, dass Praktiken relational und kontextualisiert sind, dass sie durch ihre relative Stabilität als solche erst zum Gegenstand von Beobachtung werden können und, letztlich, dass sowohl Individualität als auch Sozialität erst in der Praxis entstehen.<sup>77</sup> Obwohl dies maßgeblich an Bourdieus Theorie der Praxis (1979) anschließe, sei das Feld der Praxistheorien, so resümieren sie kritisch, oftmals »weniger an der produktiven als vielmehr an der sedimentierenden Seite der Praxis und ›ihrer‹ Körperlichkeit interessiert« (ebd.: 115). In Rekurs auf Merleau-Pontys Konzept des Körperschemas hingegen könne Praxis – »als der konkrete Vollzugsmodus und die Affektivität, mit der eine korporale Expressivität und praktische Intelligenz [...] einhergeht« (ebd.: 116) – mit der sozialen Dimension vermittelt werden. Die Autor\*innen diskutieren das Konzept in seiner werkhistorischen Entwicklung und Wandlung und rekurrieren zuerst auf Merleau-Pontys frühe Schriften, in denen er »die implizite Dimension des korporalen Könnens, das in Abhängigkeit zur Praxis entfaltet wird« (ebd.: 117) betont, um danach die Öffnung des Konzepts »im Horizont von etwa Sozialität und Affektivität« bzw. »die produktive Dimension unserer Körperlichkeit« (ebd.) zu thematisieren. So hatte Merleau-Ponty in seinem Werk »Phänomenologie der Wahrnehmung« (1966) den Leib als Zentrum seiner Untersuchung gesetzt und postuliert, dass jede Wahrnehmung nur unter der Bedingung ihrer leiblichen Situiertheit zu haben ist (vgl. Gerlek/Kristensen 2017: 118). Gerlek und Kristensen wenden sich jedoch den Begriff des Körperschemas zu, der die »räumliche und zeitliche,

75 Dies umfasst auch Momente des Neuen, in denen sich Sinn stiftet, der »die geltenden Standards durchbricht, ohne einem einsamen Genie zugerechnet werden zu können« (Waldenfels 2016: 303).

76 Dass Praktiken auch »Sinnlichkeitsregimes« bzw. spezifische Wahrnehmungssensibilitäten ausbilden betont auch Reckwitz (2017).

77 Vgl. dazu auch Prinz 2014; Bedorf 2015, Alkemeyer et al. 2013, die sich alle (auch) auf Merleau-Ponty beziehen.

die intersensorische oder sensomotorischen Einheit des Leibes« (Merleau-Ponty 1966: 124) bezeichnet, die sich im *praktischen* »Zur-Welt-Sein« zeigt: »Körperraum und Außenraum bilden somit ein ›praktisches System‹« (Gerlek/Kristensen 2017: 119). Dies spitzt sich in Merleau-Pontys Postulat zu, in dem das Körperschema »weltvermittelnd« (ebd.) ist. Damit ist nicht nur ein leiblich implizites Verstehen konturiert, es markiert zudem auch die produktive Dimension von Körperlichkeit (vgl. ebd.: 120). Diese Vermittlungsfunktion wird durch den Begriff des Chiasmus gekennzeichnet und verweist auf die Dimension der Verflochtenheit von Welt und erfahrendem Ich, was Merleau-Ponty in seinem Spätwerk als »Fleisch« (vgl. Merleau-Ponty 1964) bezeichnet. Das Fleisch »vereint das Subjekt in einer lateralen und nicht mehr frontalen Beziehung mit den Anderen und den Dingen, es ist jenes allgemeine ›Gewebe‹ der Welt, das sich öffnet, sich faltet oder einen Hohlraum bildet, damit die Artikulation des Sehens und Denkens möglich wird« (Dastur 1997: 34). Insbesondere Waldenfels widmet sich diesem Aspekt der Verschränkung von Welt- und Selbstbezug und differenziert ihn weiter aus: »Es begegnet mir in der Empfindung die Welt, und im Empfinden, in der Art und Weise, wie uns Welt begegnet, empfinde ich gleichzeitig mich selbst, fühle ich mich selber erleichtert, belastet oder wie immer« (Waldenfels 2000: 285 in Sternagel 2019: 119). Waldenfels' Ausführungen orientieren sich hier zwar an Merleau-Pontys Ausführungen zur Zwischenleiblichkeit und dem Beispiel der Selbstberührungen – und gehen doch in eine andere Richtung: Leiblichkeit als Responsivität konzipiert, hat als »Erfahrungsweise nicht beim Ich, beim Subjekt ihren Ausgang, sondern nimmt deziert im unvorhersehbaren Anspruch des Fremden ihren Anfang« (Sternagel 2019: 120; vgl. Waldenfels 2016).

Wird der LeibKörper als responsives Sensorium konzipiert, tritt die (zwischen-)leibliche Verschränkung von leiblichem Selbst und Welt in den Fokus. In der Analyse situativer Vollzugswirklichkeiten kann Leiblichkeit so einerseits als Erfahrungsmedium in den Fokus gerückt werden, genauso jedoch als weltvermittelnde Instanz, die als (biographisch, historisch und kulturell) situierte Disposition im »Gewebe« von Situationen und Umwelten auftritt. In diesem Sinne ist der LeibKörper stets schon mit den Situationen chiastisch verschränkt: sowohl als empfindendes Wahrnehmen im Sinne eines responsiven Betroffenseins als auch praktisch als ge- und erlebter Körper.

Hier ist jedoch noch ein weiterer Aspekt einzubeziehen, der auch die Konzeption des LeibKörpers selbst als weltvermittelnde und empfindende Dispositionalität zum Thema macht. Der von Merleau-Ponty fokussierte »lebendige Körper« bzw. Leib wird von ihm wenig akzentuiert betrachtet hinsichtlich gesellschaftlichen Differenzkategorien oder historischen Prozessen; es gilt daher auch die phänomenologische Perspektive zu reflektieren, um die Verstricktheit leiblicher Selbste nicht nur durch Zwischenleiblichkeit oder in situativen Vollzügen zu bestimmen, sondern sie in ihren sozio-historischen Positionen und Situationen zu betrachten (vgl. insbes. Landweer/Marcinski 2016a). Leibliche Erfahrung wird aus ihren Bedingungen gleichermaßen geformt und modifiziert. Sie kann jedoch auch auf ihre sozio-historischen Bedingungsgefüge hin befragt werden, um trans-situative Orientierungen wie auch machtvolle, subjektivierende Adressierungen, Wissensformen und sozio-materielle Atmosphären einzubeziehen. Damit sind auch LeibKörper als Spektralität bzw. als Differenzräume zu adressieren, die nicht nur stets bereits in situativen Vollzügen involviert sind, sondern als

responsive Instanz auch einen praktischen Umgang mit diesen finden (müssen).<sup>78</sup> Wie dies auf die Frage nach ›doing biography‹ fruchtbar gemacht werden kann, soll nun weiter diskutiert werden.

## 2.4.6 Implikationen für das Erforschen der Improvisationspraxis als ›doing biography‹ – erste Überlegungen

Nachdem die korporale Differenz methodologisch für den zirkulär-iterativen Prozess des Forschens, Analysierens und Theoretisierens eingeführt wurde, bleibt die Frage, wie (biographische) Subjekte unter Berücksichtigung der Dimension des LeibKörperlichen konzipiert werden (können). Praxistheoretische Positionen wollen Subjektivität »in kritischer Weise neu [...] denken« (Alkemeyer et al. 2015: 12), denn einerseits müsse ›etwas‹ – beispielsweise ein Organismus – bereits gegeben sein, um zu einem Subjekt (gemacht) werden zu können, andererseits seien Subjekte keine reinen Vollzugsorgane (vgl. ebd.), die von den Praktiken ›rekrutiert‹ würden. Die Leib-Körper-Differenz kann dieses Ringen um das Subjektive von Subjekten vermitteln: Praktiken ›rekrutieren‹ nicht nur ›ihre Körper‹, Körper werden leiblich erlebt – und dies in verschiedenen Praktiken und auch mit habituell und kulturell differenten Leib-Körpern. Bedarf fordert entsprechend, »von Subjektivierungen zu sprechen, in denen sich Praktiken und Subjekte wechselseitig konstituieren« (2015: 145). So könnte durch die Leib-Körper-Differenz die »Verdinglichung des Körpers« gebrochen werden zugunsten einer differenzierten Betrachtung von Momenten der Subjektivität und der Reflexion.

Dies wirft die Frage auf, wie Biographien und Subjekte in Relation zueinanderstehen. Der Begriff der Biographie zeigt die kulturelle Praxis »Lebensgeschichten« zu konstruieren an und verweist auf das beschriebene, gelebte Leben konkreter Individuen in spezifischen historisch-sozialen Kontexten (vgl. Dausien 2010: 362). In diesem Sinn können Biographien als Produkt *und* Prozess betrachtet werden, in dem situativ ein sinnhaftes Selbst hervorgebracht wird – als »Resultat kollektiver und individueller Aktivität [...] und als Modus *und* Prozess der Konstruktion sozialer Realität« (ebd.: 362f., Herv.i.O.). Diese Perspektive macht die Doppelbewegung und den Spannungszustand von Repräsentation und Konstruktion sichtbar. In biographischer Forschung werden Biographien als soziale Tatsache zum Untersuchungsgegenstand. Von besonderer Relevanz für diese Arbeit ist der Begriff der Biografizität, durch den Peter Alheit zufolge abgebildet werden kann, dass die »biographische Sinnkonstruktion einer Lebensge-

78 Dopatka beispielsweise bringt das Pathische ausgehend von Michel Henrys Konzeption des Fleischs als »einen möglichen Parameter für Praktiken ins Spiel [...], der nicht sozial inkorporiert ist oder, in der Sprache Bourdieus, keinen Teil des Habitus darstellt« (2017: 158). Das Pathische, »durch dessen Inkarnation der Leib in einer bestimmten Weise gestimmt ist und zusammen mit seinem Vermögen zu können Einfluss auf Wahrnehmung und Praxis und deren Qualitäten nimmt« (ebd.), wird als Einflussgröße bzw. »Resonanzrahmen« (ebd.) relevant und als ›dritte Dimension‹ eingeführt. In diesem Sinne bietet der Rekurs auf feministische Auseinandersetzungen alternative Lesarten an, die Leiblichkeit machtkritisch und historisch reflektieren und als diskursiv-materielle Ordnungen bis in das leib-sinnliche Empfinden hinein diskutieren (vgl. bspw. Dolezal 2016; Oksala 2004; Grozs 1998; Prinz 2017); dies findet durch die Soma Studies auch auf körperliche Materialität hin seine Ergänzung (vgl. Wuttig 2016; Gregor 2015).

schichte soziale Wirklichkeit nicht bloß reaktiv verarbeitet, sondern ein eigenständiges generatives Potential für die Herstellung von Wirklichkeit darstellt« (ebd.: 364). Gegenstand dieser Arbeit sind Biographien als somatische Realitäten, die als solche in Bewegung (kollektiv) erforscht werden. Entsprechend ist zu untersuchen, wie Individuen gefasst werden. Als Individuen in einem kollektiven Bewegungsprozess ist fraglich, ob »Subjekte« als intelligible Entitäten überhaupt zum Gegenstand werden können oder ob von Subjektivitäten gesprochen werden muss als Vielheit und Gleichzeitigkeit von Subjektformen (vgl. Bedorf 2015).<sup>79</sup>

Aus biographietheoretischer Perspektive kann zeithistorisch festgestellt werden, dass der Einzelne werde »im Zuge des Ausbaus der Diziplinarmechanismen immer häufiger zum Gegenstand individueller Beschreibungen und biographischer Berichte [wird]. Diese Aufschreibung der wirklichen Existenzen [...] fungiert als objektivierende Vergegenständlichung und subjektivierende Unterwerfung« (Foucault 1994: 247). Im Rahmen dieser individualisierenden Subjektivierung, interessiert sich diese Arbeit jedoch vor allem für die praktische Konstruktion von Biographien. Daher war der forschungsmethodologische Schritt sich einer spezifischen Praxis zu nähern, um sie ethnographisch und prozesshaft zu erforschen. Dabei wurde die Frage nach dem »wie« der Konstruktion, dem »doing biography« (Dausien/Kelle 2005), forschungsleitend.

Im Anschluss an Dausien und Kelle stellt sich in der Biographieforschung immer wieder die Frage danach, wie ausgehandelt bzw. kommuniziert wird, was situationsbestimmend ist. Die beiden betonen, dass dies Aufschluss über biographische Erklärungsmuster gebe, insofern sie zugleich integraler Bestandteil kultureller Praktiken seien (ebd.: 194). Sie diskutieren daher als methodologische Konsequenz eine Verknüpfung ethnographischer und biographietheoretischer Zugänge. »Biographische Arbeit« geht entsprechend nicht nur in selbstreflexiven Praktiken auf, vielmehr kann sie auch kollektiv als inszenierte Selbsterfahrung stattfinden. Gerade hier lässt sich die Verschränkung von situativen Interaktionspraktiken und -ordnungen mit biographisch-subjektiven Wissensgehalten und Sinnzuschreibungen aufzeigen und untersuchen.

Durch die Verschränkung von biographietheoretischen Zugängen und einer praxeologischen Perspektive kann Biographie als »doing« differenzierter betrachtet werden: Durch einen ethnographischen Beobachtungsblick auf Biographisches kommt die interaktive Hervorbringung von Lebensgeschichten bzw. lebensgeschichtlichen Deutungen in den Blick; damit geht es nicht um Sinnhaftigkeit, sondern fragt werden biographische Erklärungsmuster als Wissensform und auf ihre Effekte hin. Biographien sind dann als Kontext für situatives Handeln zu verstehen. »Doing biography« erfasst die Konstruktionsleistung als kulturelle Praxis. Damit ist dieses Tun eingebettet in kulturelle und spezifische Deutungsmuster (vgl. Dausien/Kelle 2005: 200). Biographie-haben ist dann ein Wissensvorrat, der in Interaktionen zum Einsatz kommt. Diese Perspektive erweitert die biographietheoretische Vorstellung, dass Biographien individuelle Sinnkonstruktionen sind um die Perspektive, dass sie »ihren Sinn aus der Vollzugslogik der

79 Der Subjektbegriff wird vor allem in der poststrukturalistischen Theorie als »Innen« von Diskursen gefasst: »So sind jegliche Subjekte in gewisser Weise im Netz der Diskurse gefangen, da sie durch diese überhaupt hervorgebracht werden. Und damit gibt es keinen Ort außerhalb von ihnen« (Villa 2010: 272).

jeweiligen Interaktionssituation« (ebd.: 201) beziehen und damit in performativ und interaktiv erzeugt werden. Umgekehrt ist es gerade dieser Wissensvorrat, der durch biographianalytische Forschung die »gesellschaftlichen Voraussetzungen und Modi biographischer Präsentation und Reflexion« (ebd.: 202) in den Blick bringt. Biographie ist dann eine historisch-spezifische Weise der Selbst- und Fremdthematisierung, in deren Untersuchung Konventionen der Erkennbarkeit und Anerkennbarkeit oder aber auch der Nicht-Anerkennung analysierbar werden. Gerade mit Blick auf Körper und leibliches Empfinden ist Biographieforschung historisch und gesellschaftlich zu kontextualisieren.<sup>80</sup>

Mit Blick auf die Genese und Transformation sozialen Sinns lässt sich zwischen interaktivem und biographischem Sinn eine temporale Differenz feststellen: Sinnkonstruktionen gehen dabei über die Anhäufung von Interaktionserfahrungen hinaus; sie gewinnen ihre Deutungskraft durch die selbstreflexive Wendung, durch die sie als generative Strukturen soziale Wirklichkeit erzeugen (vgl. ebd.: 203f.). Die Verarbeitung und Transformation interaktiven Wissens von Individuen fasst Alheit als Biographizität (1995, 2003).

Werden also Praktiken des ›doing biography‹ in den Blick genommen, wird deutlich, dass Biographisieren ein Geschehen ist, das ko-konstruktiv funktioniert. Schnittstellen zwischen situiert Praxis und biographischer Strukturbildung können reflektiert werden durch einen doppelten Fokus sowohl auf die konstruierte Biographie als auch auf die Situation und den Prozess der Konstruktion: »Geschichten werden in Situationen erzählt, aber Situationen haben auch ihre Geschichte(n)« (ebd.: 209). Dausien und Kelle fordern also eine Berücksichtigung der »phänomenologischen Dimension« (ebd.: 207), welche Handeln bzw. Interaktion im Sinne sozialer Praktiken als koextensiv vermittelt und performativ einerseits betrachtet, gleichermaßen jedoch auch die diachrone Dimension von Reflexion und Erleben der Teilnehmer\*innen wie auch der Forscher\*in selbst einbezieht.

Anliegen dieser Arbeit ist es, so kann zusammenfassend festgehalten werden, praxeologisch sowie durch körpersoziologische und leibtheoretische Zugänge wie auch in Verschränkung mit neu-materialistischen Überlegungen, Biographien als materiell-diskursives Phänomen in kollektiven Praktiken zu untersuchen. Anhand des empirischen Materials wird sichtbar, dass individuelle biographisch-leibliche Erinnerungen innerhalb einer kollektiven Bewegungspraxis durch kollektives und ›reflexives Spüren‹ (vgl. Alkemeyer 2013) kontinuierlich einem Differenzraum ausgesetzt sind – und in ihrer biographischen Eindeutigkeit irritiert werden können.

Die These ist erstens, dass die Bewegungspraxis als ›nexus of doing and saying‹ das Potential hat, einen diskursiv-materiellen, kollektiven Raum zu generieren, durch welchen biographische Subjekte als ein (zwischen-)leibliches Gewebe von Subjektivitäten erscheinen, die sich performativ und relational (um-)bilden. In Bezug auf das Material war ein zweiter Punkt, dass Biographien nicht nur auf Individuen gekoppelt sind, vielmehr entsteht auch eine durch die Gruppe kollektiv hergestellte Biographie, die in

80 So wählt Nassehi (2008) einen Zugang über die Zeit und kann Biographieforschung dadurch informieren, dass er auf multiple Gegenwarten hinweist, die zueinander in Beziehung gesetzt werden müssen.

dem Bewegungs(zeit)raum transsituativ zum Ort eines kollektiven Wissens wie auch Erfahrungskörpers wird.<sup>81</sup> ›Doing biography‹ greift diese beiden Aspekte auf. Bevor dies entlang des Materials ausführlich dargestellt und diskutiert wird, wird im Folgenden der Forschungsprozess näher dargestellt wie auch die Forschungspraxis vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen methodologisch gebündelt.

## 2.5 Forschen als ethico-onto-epistemologische und prozessuale Praxis

Der Forschungsprozess dieser Arbeit ist durch meine Präsenz in der beforschten Gruppe über den Verlauf von vier Jahren geprägt.<sup>82</sup> Die Gruppe bestand bereits vor meinem Dazukommen und ich wuchs in bereits existierende Routinen und Rituale hinein.<sup>83</sup> Als spätere Leiter\*in der Gruppe gab es spezifische Abläufe, die zu berücksichtigen waren, andernfalls wurde ich durch Teilnehmer\*innen darauf hingewiesen; gerade diese Momente, in denen jemand die Routinen ignorierte, unbekannterweise nicht mitvollzog oder ›richtig‹ ausführte, sensibilisierten mich zunehmend in meinen Beobachtungen und auch für das geteilte Wissen innerhalb der Gruppe, das die Improvisationspraxis maßgeblich generierte und regulierte. In einer Phase, in der die biographische Erlebnisse Ausgangspunkt von Improvisationsphasen wurden, regte sich mein Interesse, diese ›Selbstthematisierung‹ (Hahn 1987) zu beforschen. Zu Anfang des Forschungsprozesses konnte ich meine Forschungsfrage und auch Erkenntnisinteresse nur vage formulieren und folgte dem Geschehen mit einem neugierigen Wahrnehmen und Beobachten. Unterstützend war zu dem Zeitpunkt einen methodologischen Rahmen durch die Orientierung an der Grounded Theory zu haben, die die empirische Phase selbst als emergentes, zirkuläres und iteratives Geschehen modelliert. Praxeologische Perspektiven erweiterten diesen Rahmen durch ihren spezifischen Zugang zu Sozialität über den Begriff sozialer Praktiken – als Verkettungen routinierter und wiedererkennbarer Aktivitäten verschiedener Akteure – und Praxis, welcher die situativen und emergenten Vollzugsdynamik inklusive der subjektivierenden Aktivitäten der Teilnehmer\*innen, die in diese Vollzüge involviert sind, diese jedoch auch (um)gestalten.

Auf der Basis dieser Darstellung lässt sich der forschungsmethodische Prozess dieser Arbeit methodologisch reflektieren und rahmen. Dies möchte ich entlang von drei zentralen Punkten darstellen, die die Generierung der praxeographischen Fokussierungen und Erkenntnisse maßgeblich informiert haben:

---

81 Dies zeigt sich beispielsweise in gruppenspezifischen Formulierungen, die als Signalwörter fungieren, oder auch dem leibkörperlichen Wissen um spezifische Bewegungsformen, die als routiniertes und eingekörpertes Wissen die Bewegungsvollzüge mitgestalten, vgl. dazu Kap. SPÜREN II.

82 Ich kannte diesen Improvisationskurs bereits vorher und war sporadisch auch Teilnehmer\*in gewesen und auch nach dem ›entschiedenen‹ Ende der Datengenerierung bin ich noch Teil der Gruppe, mal in Leitungsfunktion, mal unter der Leitung durch andere.

83 Diese besondere Situation wird im Weiteren methodologisch reflektiert und fruchtbar gemacht.