

Eigensinnige Körperlichkeit

Praxissoziologische Überlegungen zur Unverfügbarkeit des sozialisierten Körpers¹

Thomas Alkemeyer

Beitrag zur Ad-hoc-Gruppe »Ist das Unverfügbare eine neue Schlüsselkategorie in der Soziologie?«

Ausgangspunkt meines Beitrags ist die folgende Beobachtung: Der jüngere *practice turn* der Kultur- und Gesellschaftswissenschaften hat mit seiner Kritik am ‚Mentalismus‘ konkurrierender Theorien (Handlungstheorie, semiotisch verfahrenende Ansätze etc.) zwar zu einem Neudenken der Rolle von Materialität im Sozialen beigetragen; einige – und darunter durchaus prominente – Ansätze einer Soziologie der Praktiken betrachten diese Rolle jedoch primär nur unter dem eingeschränkten Blickwinkel ihrer Funktionalität und Dienlichkeit. Materie wird dann vornehmlich als ein Rohstoff bzw. als eine „stumme Verfügungsmasse“ (Hoppe, Lemke 2015, S. 262) für gesellschaftliche Formungsprozesse angesehen, und deren Produkte geraten als Träger von Gebrauchsgewährleistungen und eines zweckmäßigen impliziten Praxiswissens in den Blick. Artefakte und habitualisierte Körper erscheinen in dieser Sicht primär als Haltepunkte und Stabilisatoren für jene sozialen Handlungszusammenhänge bzw. Praktiken, von denen sie ‚rekrutiert‘ werden.

Auf der Strecke bleiben damit ihre *Widerständigkeit*, ihre *Unverfügbarkeit* und ihr *Eigensinn*. Für ältere Traditionen materialistischen Denkens waren diese Momente hingegen noch zentral; dies gilt zumindest für die Materialität des menschlichen Körpers: Im Anschluss an Marx' Verständnis des Körpers als der „geschichtliche[n] Naturgrundlage des bewussten Seins des Menschen gegenüber seiner Formierung in der kapitalistischen Produktionsweise“ (McNally 2010, S. 1780) und in einer starken Lesart der Triebtheorie Freuds sahen z.B. Horkheimer, Adorno und Marcuse in der Endlichkeit und im Begehren des menschlichen Leibes „widerständige Minima“ (Grüny 2012, S. 247) des Nichtfungiblen: Ermattung, Lustlosigkeit, Schmerz und Leid einerseits und ein auf Lustbefriedigung gerichtetes Triebgeschehen andererseits belegten für sie, dass menschliche Wesen nicht in den ihnen auferlegten Verhältnissen aufgehen, und begründeten die Hoffnung auf ein kollektives Aufbegehren gegen ihre Verdinglichung als Zahnradchen eines kapitalistischen Räderwerks (McNally 2010, S. 1788f.).

In jüngeren körpersoziologischen Debatten betonen nun – mit durchaus ähnlicher Stoßrichtung – vor allem neo-phänomenologische Zugänge die Differenz zwischen einer dem Körper auferlegten

¹ Der Beitrag bezieht sich im Wesentlichen auf Alkemeyer 2019.

„mustergültige[n] Ordnung“ einerseits und „dem leiblichen Erleben“ andererseits (Lindemann 2017, S. 63)². Thomas Bedorf (2015, S. 74) zufolge habe diese Erfahrung einer „Fremdheit des Körpers am und im eigenen Leibe“ (Bedorf 2017, S. 71) das Potenzial dazu, die einseitige Aufmerksamkeit einiger praxissoziologischer Ansätze für den bloßen ‚Einbau‘ von Körpern in Praktiken zu durchkreuzen. Ähnlich wie schon der marxistische Sozialphilosoph Lucien Sève (1973) Anfang der 1970er Jahre begreift heute Robert Gugutzer (2014, S. 102) die spürbare Erfahrung eines leiblichen „Betroffenseins“ von sozialen Missständen als einen potentiellen Auslöser für politischen Widerstand, oder meint die Leibsoziologin Anke Abraham (2011, S. 48), dem gegenwärtigen sozialen Druck zur biotechnologischen Hochrüstung des Körpers lasse sich nur mit einem wiedergewonnenen Vertrauen in das leibliche Empfinden widerstehen.

Allerdings scheinen sich zumindest *einige* der skizzierten Zugänge – diese Kritik trifft ausdrücklich nicht das relationale, maßgeblich von ihrer Plessner-Lektüre inspirierte Leibkonzept Gesa Lindemanns – im Deutungsrahmen eines „*biologischen* Materialismus“ (McNally 2010, S. 1789; Herv. v. Vf.) zu bewegen, der die gegen Entfremdung, Vergegenständlichung, Technologisierung u.Ä. sich sperrende Kraft in der leiblichen Natur des Menschen lokalisiert. ‚Leib‘ fungiert dann als eine Residualkategorie für das struktur- und begriffslose, noch nicht von der gesellschaftlichen Ordnung erfasste Andere der Gesellschaft, auf das sich die utopische Hoffnung auf Widerstand gründet (vgl. auch Fenske, Steglitz 2012, S. 120).

Mein Vorschlag zielt demgegenüber darauf ab, an den materialistischen Gedanken eines sich der Ordnung entziehenden Anderen anzuknüpfen, ohne dieses Andere jedoch in einem Außen der Gesellschaft zu lokalisieren, sondern es selbst als geschichtlich-gesellschaftlich konstituiert zu begreifen. *Einen* prominenten Ansatzpunkt dafür bietet die Praxeologie Pierre Bourdieus. Denn sie ist nicht nur eine Theorie der Reproduktion sozialer Strukturen, sondern auch eine Theorie der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, aus der Irritationen entstehen können. So beobachtet Bourdieu (2010) bereits in seinen frühen Algerien-Studien, dass in der bäuerlichen, aus der Vergangenheit heraus lebenden Gesellschaft der Kabylen die von ihnen inkorporierte Routinen in Konflikt mit den von der französischen Kolonialmacht oktroyierten Bedingungen eines auf die Zukunft fixierten Handelns und Wirtschaftens gerieten. Das Verhältnis zwischen inkorporierten und gesellschaftlichen bzw. wirtschaftlichen Strukturen geriet gewissermaßen aus dem Takt; und die sich den neuen Strukturen sperrenden Gewohnheiten der Kabylen wurden seitens der Kolonialmacht als zurückgeblieben und irrational abgewertet. Bourdieu zeigt, anders gesagt, gerade nicht ‚natürliche‘, sondern spezifisch sozialisierte Körper als widerborstig, prekär und verwundbar.³

² ‚Körper‘ bezeichnet in dieser analytischen Unterscheidung das ermöglichende und regulierende geschichtlich-gesellschaftliche Muster, in dem leibliches Erleben sich ausformt. Insofern ist das Erleben über dieses Muster vermittelt, „aber nicht mit ihm identisch. Deshalb können sich spontan immer Abweichungen und Überraschungen“ (Lindemann 2017, S. 63) ereignen.

³ Der aktuellen Ausformung eines Habitus droht generell schon im Augenblick ihres Auftretens, nicht mehr ganz passend zu sein. Dies trennt zum einen zwischen denen, die „in selektiver Weise“ vom Tempowechsel des Lebens profitieren, weil sie den neuen Rhythmus zu finden in der Lage sind, und anderen, die abgehängt werden (Vogel 2006, S. 3f.). Und es lässt zum anderen tendenziell alle Mitglieder der spätmodernen Gesellschaft unter einen andauernden Perfektionierungsdruck geraten. Besonders anschaulich wird dies im Leistungssport: Sein Überbietungs- und Optimierungsimperativ bedingt, dass jedes gegenwärtige Können nur ein Übergang ist auf dem Weg zu noch größerer Perfektion. Leistungssportler*innen werden systemisch als unvollendete Subjekte subjektiviert. Sie können „mit der Arbeit an sich selbst nie“ fertig werden (Bröckling 2014, S. 99; zit. n. Janetzko 2018, S. 239), denn was im Moment als Fähigkeit gilt, ist zur selben Zeit bereits wieder ein Ungenügen. Damit verkörpert der Leistungssport mustergültig eine für das kapitalistische Wirtschaftsleben charakteristische temporale Ordnung, in der fiktionale Erwartungen der Treibstoff des Handelns und der

Wir kennen vergleichbare, wenn auch weit weniger dramatische Phänomene der Ungleichzeitigkeit und Nichtpassung auch aus dem Alltag der in operative Praxisgegenwarten differenzierten, heutigen Gesellschaft (Nassehi 2011): Die Lehrerin agiert im Klassenzimmer unvermittelt in der Haltung und im Tonfall der Mutter; dem Tai Chi-Novizen kommt beim Üben vor dem Spiegel seine Vergangenheit als professioneller Balletttänzer in die Quere, so dass er Haltung annimmt anstatt die Bewegung fließen zu lassen (Mitchell 2019); das Arbeiterkind verliert im akademischen Milieu jäh seine Souveränität, weil es die stumme Verachtung spürt, die ihm entgegenschlägt u.Ä. Abstrakter formuliert: Fortlaufend treten in der kontingenten *Begegnung* (Althusser 2010) mit anderen Materialitäten sozialisatorisch erworbene Dispositionen aus den Kulissen auf die offene Bühne, deren Auftritt in der gegenwärtigen Praxis nicht vorgesehen war. Ihr Auftritt erfolgt unmittelbar, ist jedoch nicht unvermittelt. Seine Bedingung ist vielmehr ein Berührt- und Evoziert-Werden durch die materiale, sinnlich-sinnhafte Gestalt einzelner anderer „Partizipanden“ (Hirschauer 2004) oder der gesamten Situation. Solche Gestalten können, so Bourdieu (1987, S. 127f.), spontan Haltungen, Gedanken, Gefühle und Gemütsbewegungen *heraufbeschwören*, die in der Sozialisation mit ihr assoziiert wurden. Es zeigt sich dann schlaglichtartig, dass seine geschichtlich-gesellschaftliche Körperlichkeit einerseits die „*effektive Bedingung für die Tätigkeit des Subjekts*“ (Castoriadis 1990, S. 127f.) ist, sie aber andererseits auch das „Nicht-Subjekt“ im Subjekt vertritt, das dieses daran hindert, jemals mit sich selbst identisch zu sein. Dies macht verständlich, warum ein Subjekt immer auch von seiner praktischen Antwort auf eine soziale Situation überrascht werden kann und sie ihm im äußersten Fall wie ein passives Erleben erscheint (Nassehi 2006, S. 257). Die eigene Körperlichkeit tritt dem Subjekt dann situationsbedingt als ein eigensinniges Anderes gegenüber (Bedorf 2017, S. 72).

Die Folgen einer solchen Beunruhigung sind offen. Verunsicherung, Enttäuschung und Resignation sind ebenso möglich wie Aufbegehren und reflektierte Auseinandersetzung mit den objektiven und inkorporierten Bedingungen des eigenen Lebens. Im kapitalismuskritischen Klima nach 1968 sah der praxeologisch arbeitende Historiker Alf Lüdtke (1993) in den zahlreichen alltäglichen Verhaltensweisen, die sich der „Fügsamkeit in oktroyierte Ordnungen“ situativ widersetzen, wie z.B. das plötzliche Erstarren des Knechts beim Erscheinen seines Herren, das dieser unverzüglich als ‚Verstocktheit‘ deutet, Manifestationen einer den Lauf der Dinge plötzlich unterbrechenden „eigensinnige[n] Körperlichkeit“, die augenblicklich aufblitzen lasse, dass die Welt auch anders sein könnte. Es ist dann eine empirische Frage, unter welchen Umständen ein solches Eigensinnig-Werden des Körpers eine kollektive politische ‚Ansteckungskraft‘ entfaltet.

Für eine Praxissoziologie, die nicht nur das Gelingen, sondern auch jene Momente in der Praxis erfassen möchte, die sich dem Gelingen bzw. der Reproduktion einer bereits instituierten Ordnung entziehen, bestünde eine Aufgabe vor diesem Hintergrund darin, erstens nicht nur den stabilisierenden Effekten, sondern auch dem – etwa in der Theorieperspektive des „Neuen Materialismus“ betonten (zu dessen kritischer Einschätzung u.a. Hoppe, Lemke 2015) – transformativen und irritierenden Potential von Materialitäten nachzugehen, und zweitens ein Gespür für die Gegenwart der vielfältigen, im alltäglichen Leben versteckten, ganz und gar unspektakulären Manifestationen eines verkörperten Eigen-Sinns in der Ordnung zu kultivieren und die Bedingungen ihres situierten Auftretens theoretisch informiert zur Sprache zu bringen.⁴ Es wäre dies ein eigener Beitrag zu einer

Subjektivierung sind (Beckert 2018). Das Veralten erworbener Fähigkeiten wird tendenziell zu einem gesellschaftlichen Strukturprinzip – und lebenslanges (Um-)Lernen zu einem eventuell überfordernden Imperativ.

⁴ Dabei wäre dann freilich auch auf die Differenz zwischen Zugängen, die – wie etwa die Akteur-Netzwerk-Theorie Bruno Latours oder der agentielle Realismus Karen Barads – den Unterschied zwischen ‚lebendiger‘ und ‚toter‘ Materialität einbeziehen, und anderen – phänomenologischen und praxeologischen – Ansätzen zu reflektieren, die Körper bzw. Leiber als

„kritischen Soziologie der Kritik“ (Lessenich 2014), die sich nicht nur für ausdrücklich artikuliert theoretische Kritiken, sondern auch für jene vielfältigen, potenziell kritischen Momente interessiert, die den alltäglichen Körper-Praktiken der Leute innewohnen.

Literatur

- Alkemeyer, Thomas. 2019. Bedingte Un/Verfügbarkeit. Zur Kritik des praxeologischen Körpers. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 44(3):289–312.
- Alkemeyer, Thomas, und Nikolaus Buschmann. 2019. Das Imaginäre der Praxis: Einsatzstellen für eine kritische Praxistheorie am Beispiel von Gegenwartsdiagnosen. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 44:117–138.
- Althusser, Louis. 2010. *Materialismus der Begegnung: Späte Schriften*. Zürich: Diaphanes.
- Bedorf, Thomas. 2017. Selbstdifferenz in Praktiken. Phänomenologie, Anthropologie und die korporale Differenz. *Phänomenologische Forschungen* 2:57–76.
- Bourdieu, Pierre. 1987. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 2010. *Algerische Skizzen*. Suhrkamp: Berlin.
- Bröckling, Ulrich. 2014. Wettkampf und Wettbewerb. Semantiken des Erfolgs zwischen Sport und Ökonomie. In *Erfolg. Konstellationen einer gesellschaftlichen Leitorientierung*, Hrsg. Dennis Hänzi, Hildegard Matthies und Dagmar Simon, 92–102. Baden Baden: Nomos (Leviathan Sonderband 29).
- Castoriadis, Cornelius. 1990. *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fenske, Uta, und Olaf Stieglitz. 2012. Sport treiben. In *What Can a Body Do? Praktiken und Figurationen des Körpers in den Kulturwissenschaften*, Hrsg. Netzwerk Körper, 111–126. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Gertenbach, Lars, und Henning Laux. 2019. *Zur Aktualität von Bruno Latour: Einführung in sein Werk*. Wiesbaden: Springer VS.
- Grüny, Christian. 2012. Soma und Sensorium. In *Leiblichkeit*, Hrsg. Emmanuel Alloa et al., 245–259. Tübingen: Mohr-Siebeck/UTB.
- Gugutzer, Robert. 2014. Leibliche Praktiken der Geschlechterdifferenz. Eine neophänomenologische Kritik der Praxeologie des Körpers in handlungstheoretischer Sicht. In *Wissen - Methode - Geschlecht: Erfassen des fraglos Gegebenen*, Hrsg. Cornelia Behnke, Diana Lengersdorf und Sylka Scholz, 91–106. Wiesbaden: Springer VS.
- Hirschauer, Stefan. 2004. Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns. In *Doing Culture*, Hrsg. Karl H. Hörning und Julia Reuter, 73–91. Bielefeld: transcript.
- Hoppe, Katharina, und Thomas Lemke. 2015. Die Macht der Materie. Grundlagen und Grenzen des agentuellen Realismus von Karen Barad. *Soziale Welt* 66(3):261–280.
- Janetzko, Alexandra. 2018. *Talent (be-)werten. Eine praxeografische Untersuchung von Talentsichtungen im Leistungssport*. Dissertation Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.
- Lessenich, Stefan. 2014. Soziologie – Krise – Kritik. Zu einer kritischen Soziologie der Kritik. *Soziologie* 43(1):7–24.

Entitäten betrachten, welche sich in der Praxis spürend auf ihre Umgebung wie auf sich selbst beziehen können. Zumindest dann, wenn das Soziale ‚assoziologisch‘ (Gertenbach, Laux 2019, S. 102–116) und dezidiert anti-humanistisch als ein Netzwerk menschlicher und nichtmenschlicher materieller Entitäten beobachtet wird, ist letztlich kein theoretischer Ort für das Erfassen körperlich-leiblich basierter Differenzierungen vorgesehen, die spontan und (ver-)störend in ein soziales Vernetzungsgeschehen einbrechen können: Es wird ungreifbar, dass sich in der Praxis fungierende Körper nicht verlustfrei vergegenständlichen lassen.

- Lindemann, Gesa. 2017. Leiblichkeit und Körper. In *Handbuch Körpersoziologie*, Bd. 1, Hrsg. Robert Gugutzer, Gabriele Klein und Michael Meuser, 75–66. Wiesbaden: Springer VS.
- Lüdtke, Alf. 1993. *Eigen-Sinn: Fabrikalltag, Arbeitserfahrungen und Politik vom Kaiserreich bis in den Faschismus*. Hamburg: Ergebnisse.
- McNally, David. 2010. Körper. In *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus 7/II*, Hrsg. Wolfgang F. Haug et al., 1780–1802. Hamburg: Argument-Verlag.
- Nassehi, Armin. 2006. *Der soziologische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sève, Lucien. 1973. *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit*. Frankfurt am Main: Marxistische Blätter.
- Vogel, Berthold. 2006. Der Rhythmus der Gesellschaft. Literatur, Beilage zum *Mittelweg* 36, Nr. 3, Juni/Juli: 77–83.