

Katharina Block

Der Leib als Prinzip des Unverfügbaren

Zu einem blinden Fleck in der soziologischen Praxistheorie aus Perspektive der reflexiven Phänomenologie Plessners

Zusammenfassung: In diesem Beitrag wird anhand der soziologischen Praxistheorie aufgezeigt, warum es in der jüngeren Geschichte sozialtheoretischer Wendungen kaum gelingt, den Dualismus von Natur und Kultur zu überwinden, obwohl dies das zentrale Anliegen der jüngeren »turn«-Geschichte ist. Es wird argumentiert und exemplarisch am Sachverhalt des Leibes expliziert, dass dieser Anspruch generell scheitern muss, weil der jeweilige Sachverhalt, der stellvertretend auf der »Natur«-Seite steht und somit theoriearchitektonisch als »Natur« eingebunden wird, implizit bereits eine sozial angeeignete »Natur« ist und insofern formal gar kein Dualismus vorliegt, der innerhalb einer Theoriekonstruktion einer Überwindung bedarf. Im Anschluss an Helmuth Plessners reflexiver Phänomenologie wird der Vorschlag gemacht zukünftig *abseits* vom Natur/Kultur-Dualismus Ordnungsbildung und -wandel von Prinzipien des Unverfügbaren her zu denken und der Leib dafür als ein solcher Sachverhalt des Unverfügbaren eingeführt, um das Dualismus-Problem zurücklassen zu können.

Schlagwörter: Sozialtheorie, Praxistheorie, Philosophische Anthropologie, Helmuth Plessner, Phänomenologie, Natur/Kultur-Dualismus, Theorie des Unverfügbaren

The Lived Body as a Principle of the Unavailable – A Blind Spot in Sociological Practice Theory from Plessner's Perspective of Reflective Phenomenology

Abstract: This contribution shows by discussing sociological practice theory why the recent history of social theory does not succeed in overcoming the dualism of nature and culture, although this is the central concern of the recent »turn«-history. It is argued and exemplified with the lived body that this claim must generally fail, because the particular topic, which stands representative for the natural side, is implicitly already a socially appropriated »nature« and thus formally no Dualism exists, which would need to be overcome within a theory construction. Following Helmuth Plessner's reflexive phenomenology, the suggestion is made in the future to think aloof the nature / culture dualism of order formation and change from principles of the unavailability and to introduce the lived body as such a principle of the unavailability, in order to leave behind the dualism problem.

Keywords: Social Theory, Practical Theory, Philosophical Anthropology, Helmuth Plessner, Phenomenology, Nature / Culture Dualism, Theory of the Unavailable

1 Einleitung

Die »Natur« bzw. das, was als »Natur« angesprochen und als eigenständiger Realitätsbereich begriffen wird, ist in die Soziologie zurückgekehrt. Im Suchen nach einem genuine Gegenstands- und Begriffsbereich ist sie einst mit der Luhmannschen Systemtheorie

in die Umwelt der Soziologie verbannt worden (Luhmann 1984). Kurz zuvor nahm bereits in der Sozialphilosophie der linguistic turn an Fahrt auf und gipfelte schließlich in Habermas' Kommunikationstheorie, die der freien ratio als Weg zu einem emanzipierten Leben ihr ganzes Vertrauen schenkte (Habermas 1981).

Dieses Vertrauen ist allerdings im Zuge des gesellschaftlich entstehenden öffentlichen Bewusstseins über die fortschreitende ökologische Krise innerhalb der Soziologie wieder erschüttert worden; zwar relativ spät aufgrund der eingangs genannten inhaltlichen Ausrichtung der Soziologie, aber schließlich doch so nachhaltig, dass im Anschluss daran ein Wiedereindringen von »Natur« in den theoriebildenden Kontext der Soziologie ihren Anfang nahm, und zwar zunächst vor allem in Form der äußeren »Natur«. Denn diese »Natur« zeigte sich als ein dem Fortschrittsglauben der 50er bis 70er Jahre des 20. Jahrhunderts Entgegenstehendes (Lange 2011; Block 2016). Aber auch der Mensch mit seiner ambiguitiven »Natur«, ein kulturschaffendes *und* biologisch-körperlich verfasstes Lebewesen zu sein, kehrte aus der soziologischen Umwelt wieder zurück in den Fokus soziologischen Theoriebildungsinteresses, wobei die Gründe ebenfalls als direkter Effekt post-industrieller gesellschaftlicher Errungenschaften betrachtet werden können (einen Überblick dieser Gründe gibt Gugutzer 2010).

Die dem naturwissenschaftlichen Naturalismus gemäß als organisch, physisch, äußerlich und dreidimensional ausgedehnt begriffene »Natur« (Block 2016) bzw. das, was in diesem Sinne als »Natur« angesprochen werden kann, wie beispielsweise der Körper, die Materialität, die Umwelt oder der Raum, ist mittlerweile wieder fester Bestandteil innerhalb der soziologischen Theorie, wie diverse sozialtheoretische turns – etwa der body, spatial, vital oder material turn – nahelegen. Diese sozialtheoretische »turn Turnerei« (Fischer 2014) hat dazu geführt, dass die genannten Sachverhalte, die lange im Bereich des Natürlichen und insofern theoriearchitektonisch irrelevanten Bereich firmierten, nun als ordnungskonstitutive Entitäten sichtbar wurden. Damit aber, dass die Soziologie sie als Gegenstände analytischen Interesses in ihren Forschungsbereich explizit zurückgeholt hat, ist auch der moderne Natur-Kultur-Dualismus sozialtheoretisch erneut virulent geworden. Denn das Einbeziehen der genannten Sachverhalte bringt die Einsicht zum Ausdruck, dass Ordnungsbildungsprozesse in ihrer Komplexität nicht angemessen erfasst werden können, wenn sie lediglich als sprachlich-symbolisch oder rational-sinnhaft vermittelte Bedeutungen begriffen werden. Der Dualismus wird somit für die Theoriebildung relevant, weil es nun gilt ihn zu überwinden:

»Wenn Menschen als verkörperte Akteure verstanden werden und materielle Artefakte bzw. nichtmenschliche Wesen in gleicher Weise an der Bildung von Ordnung beteiligt sind, wird akzentuiert, dass Ordnungsbildung nicht nur als ein rein sinnhafter, sondern auch als ein leiblicher bzw. als ein materieller und sinnlich-wahrnehmbarer Vorgang zu begreifen ist. Ordnungsbildung wird damit zugleich auch als räumlich-zeitlich gebunden verstanden« (Lindemann 2014: 13).

Es wird deutlich, dass erst mit der expliziten Re-Axiomatisierung des Dualismus, die durch den Anspruch ihn zu überwinden erfolgt ist, die mehrdimensionale Komplexität von Ordnungsbildungsprozessen konkretisiert werden konnte.

Im vorliegenden Beitrag wird daher exemplarisch untersucht, ob es einem sozialtheoretischen Ansatz, der explizit den Anspruch formuliert, den modernen Dualismus von Natur und Kultur überwinden zu wollen, durch die dort gewählte Form der Einbeziehung der »Natur«-Seite tatsächlich gelingt. Meine These ist, dass dies nicht gelingt, weil das, was darin als »Natur« eingebunden wird, implizit immer schon als eine sozial bereits angeeignete »Natur« vorausgesetzt wird.¹ Die Frage, die sich daher stellt, ist, in welcher Form die Seite der »Natur« in die Soziologie zurückgekehrt ist. Gemeint ist somit nicht die Frage, in welcher Form gesellschaftlicher Prägung oder sozialer Konstruktion »Natur« vorstellig wird, sondern *ob* sie als sozial geformte oder als ein Eigenständiges, d.h. als eine der sozialen Aneignung *prinzipiell unverfügbare Qualität* in den soziologischen Blick gerät. Von einem Dualismus zu sprechen, den es zu überwinden gelte, macht nämlich nur Sinn, wenn letzteres der Fall ist. Denn es kann nur dann von seiner Überwindung formal sinnvoll gesprochen werden, insofern er als logischer Zweischritt, d.h. in einer Logik des einerseits/andererseits vorliegt (Schürmann 2017).

Im nächsten Abschnitt (2) soll sich daher zunächst generell der Frage nach der Möglichkeit eines systematischen Ortes für sozial Unverfügbares in sozialtheoretischen Theoriearchitekturen zugewendet werden, um so zu problematisieren, warum es bisher anscheinend nicht gelingt, den selbstgesetzten Anspruch der Überwindung des Natur/Kultur-Dualismus methodologisch zu erfüllen. Um dieses Problem zuspitzen zu können, wird es anschließend an dem spezifischen Sachverhalt des Leibes entwickelt, da er im Sinne des modernen Dualismus auf der »Natur«-Seite verortet werden würde. Um dabei den Fokus nicht zu verlieren, wird die Diskussion exemplarisch mittels der Gegenüberstellung von zwei sozialtheoretisch wirksamen Perspektiven auf den Leib geführt (3). Dies ist erstens der Ansatz der soziologischen Praxistheorie, zweitens ist dies die reflexive Phänomenologie Helmuth Plessners. Die Praxistheorie wird zunächst allgemein eingeführt. Der Fokus richtet sich dann auf den praxistheoretischen Ansatz von Frank Hillebrandt, weil darin einerseits explizit die Überwindung als vollbracht beansprucht und dafür auf leibphänomenologische Aspekte zurückgegriffen wird. Andererseits präzisiert Hillebrandt sein Leibverständnis gerade in Auseinandersetzung mit dem Leib bei Plessner. Mit dieser Kontrastierung gelingt es die Gründe aufzuzeigen, warum sich der Leib bei Hillebrandt nicht als ein fruchtbarer Kandidat erweist, das Dualismusproblem zu lösen, was aber den Weg dafür öffnet, den Leib als einen Sachverhalt des Unverfügbaren im Anschluss an Plessner zu explizieren. Um den Leib als einen Sachverhalt des Unverfügbaren systematisch noch zu schärfen, gilt es anschließend diesen zudem hinsichtlich seiner ordnungskonstitutiven Qualitäten zu präzisieren (4). Es sind die aus diesen drei Schritten gewonnen theoretischen Einsichten, die für zukünftige sozialtheoretische Konzeptionen mehrdimensionaler Ordnungsbildung und darauf aufbauende methodologi-

1 Mir ist bewusst, dass mit der Verwendung der Kategorie »Natur« implizit der moderne Dualismus Gefahr läuft reproduziert zu werden. Um sich jedoch dem Unverfügbaren als theoriebildende Kategorie sinnvoll anzunähern, ist aus heuristischen Gründen zunächst von der Natur/Kultur-Differenz auszugehen, da sie nur so als eine symbolische und insofern zurücklassbare Differenz ausgewiesen und das Argument entwickelt werden kann, dass Sachverhalte des Unverfügbaren ohne Rückgriff auf die Natur/Kultur-Differenz, d.h. abseits davon, sozialtheoretische Relevanz besitzen.

sche Überlegungen als »offenes Ende« bereitgestellt werden sollen, ohne dabei den Anspruch zu erheben, dass sie eo ipso auf jegliche Sozialtheorie übertragbar sind. Diese Möglichkeit gilt es vielmehr in anschließenden Beiträgen systematisch auszuloten. Der vorliegende Beitrag schließt daher mit einem kurzen Ausblick (5), in dem die Möglichkeit einer soziologischen bzw. sozialtheoretischen »Theorie des Unverfügbaren« andiskutiert wird. Auf einer wissenschaftstheoretischen Metaebene stellt der Artikel insgesamt die sozialtheoretisch weiterführende Frage, welche systematische Innovation Sachverhalte des Unverfügbaren für sozialtheoretische Theoriekonstruktionen sein könnten.

2 Die Frage nach einem systematischen Ort des Unverfügbaren in der Sozialtheorie

Insbesondere die Einsicht, dass Ordnung wesentlich durch körperlich verfasste menschliche Subjekte praktisch vermittelt und vollzogen wird und nicht als ein reiner Kommunikationszusammenhang besteht, hat beispielsweise den Körper zu einem (post)strukturalistisch und sozialkonstruktivistisch wichtigen Gegenstand gemacht. Denn damit konnte soziale Zurichtung und Zugehörigkeit im wahrsten Sinne des Wortes sichtbar und insofern dekonstruierbar bzw. in seiner diskursiven Determiniertheit thematisch werden (Foucault 1977; Bourdieu 1982; Butler 1991). Im Laufe der Entwicklung dieser Perspektive wurde der Körper letztlich jedoch kulturalistisch aufgelöst, so dass ihm kein Platz mehr blieb für Eigensinnigkeit und Widerständigkeit, d.h. soziale Unverfügbarkeit (u.a. Butler ist dafür kritisiert worden, etwa bei Lindemann 1993).

Trotz dieser und weiterer sozialtheoretischer Bemühungen, Sachverhalte, die gleichsam auf der »Natur«-Seite stehen, als ordnungskonstitutiv auszuweisen, zeigen sie gleichwohl auch, dass Sozialtheorie ihrem genuinen und paradigmatischen Selbstverständnis – Soziales aus Sozialem zu erklären (Durkheim) – verhaftet bleibt, unter das schließlich auch »Natur« subsumiert wird.² Dieses systematische Verfangensein im soziologistischen Paradigma zeigt sich ebenfalls in der Wissenschafts- und Technik-Soziologie, in der »Natur« und technische Materialität einzig in ihren Bedeutungen, das Soziale gleichermaßen wie kommunikative Sinnstrukturen vermitteln zu können, thematisch werden. Zwar wird darin die aktive Beteiligung natürlicher Dinge oder technischer Artefakte bei der Konstruktion sozialer Ordnung betont, aber eben stets im Sinne eines symbolisch oder kulturvermittelnden Vehikels sozialer Praxis³ (Latour 1995; Rammert 2006).

- 2 Auch Bianca Baerlocher kritisiert im Zuge ihrer sozialtheoretischen Fundierung der Nachhaltigkeitsforschung, dass eine soziologische Perspektive, die nur aus ihrem Paradigma heraus argumentiert, keinen konstruktiven Beitrag – zumindest zur Nachhaltigkeitsforschung – leisten könne und fordert daher einen »sanften« Paradigmenwechsel (Baerlocher 2013).
- 3 Herbert Kalthoff spricht in seiner praxistheoretischen Analyse der Praxisrelevanz von Technik letzterer zwar eine eigene Wirkmächtigkeit zu, insofern Technik den gewohnten Gebrauch irritieren kann – etwa bei einem technischen Defekt –, nichtsdestotrotz bleiben für ihn technische Objekte semiotische Repräsentationen sozialen Sinns (Kalthoff 2016). Die hier aufblitzende Wirkmächtigkeit von Technik bleibt bei Kalthoff somit tendenziell eine temporäre, keine prinzipielle.

Eine ähnliche Diagnose lässt sich auch für die sozialtheoretische Prämisse des »Spacings« in der Raumsoziologie Martina Löws treffen, in der Raum zwar zu Recht nicht mehr als dreidimensionale Gegebenheit gefasst, aber nun in ein starkes Konzept der sozialen Herstellung – des Spacings – gewendet wird, um der vormaligen einseitigen Passivität des Gegebenen, die aktive Praxis der Ordnungsvermittlung innerhalb der bedeutungsvollen Herstellung von Räumen entgegenzusetzen (Löw 2001). Das Einnehmen dieses starken Sozialkonstruktivismus in der soziologischen Thematisierung von Raum hat gerade hinsichtlich solcher Fragen, wie beispielsweise soziale Ungleichheiten aktiv durch Spacing hergestellt werden, wichtige Erkenntnisse geliefert, jedoch wurde dafür die Möglichkeit, ein Raumverständnis zu etablieren, in dem sich das Raumhafte oder das räumliche Verfasstsein der am Spacing beteiligten Entitäten möglicherweise durch ein Moment der Unverfügbarkeit auszeichnet, abgeschnitten. »Natur« bzw., das, was üblicherweise auf dieser Seite verortet wird, als eine eigenständige Qualität, die nicht bloß im Modus sozialer Aneignung auftritt, so zeigen diese Beispiele, scheint noch immer ein blinder Fleck der Soziologie zu sein.

Soll der Dualismus zwischen dem, was als »Natur« begriffen wird, und Kultur zukünftig als ein systematisch relevantes Theorem der Theoriebildung in der Sozialtheorie innovativ bearbeitet werden – denn eines steht fest: Der moderne Dualismus wurde in der »turn Turnerei« stets implizit oder explizit mitverhandelt –, müssten »Natur« und Kultur als eine konstitutive Dualität zweier eigenständiger Qualia gefasst werden. Denn nur so würde das, was auf der »Natur«-Seite je verhandelt wird – in welcher Form es auch immer auftritt –, als ein ordnungsbildendes Konstitutivum, das nicht bereits sozial angeeignet ist, in den Blick geraten. Dafür wäre es außerdem notwendig die Einstellung, »Natur« eo ipso im Sinne eines modernen Naturalismus zu begreifen – d.h. physisch, körperlich, ausgedehnt etc. –, abzulegen. Denn die so begriffene »Natur« ist bereits eine historisch bedingte und somit eine kulturalistisch angeeignete, die immer schon innerhalb des modernen Dualismus in Hinsicht auf Ordnungsbildung gedeutet wird. Die »Matrix der Moderne« (Lindemann 2014b), in der sich »Natur« und Kultur vermeintlich gegenüberstehen und Ordnung dadurch als von verkörperten Menschen gestiftet, bewohnt und verändert gefasst wird, kann auf dem Hintergrund einer solchen »Natur«, die sich gar nicht als ein Gegenüber entpuppt, kaum unterlaufen werden.⁴

Und trotzdem zeugt die dargelegte Geschichte der sozialtheoretischen Wendungen davon, dass es virulent geworden ist, nicht kulturell bedingte, sozial konstruierte Dinge quasi als Sachverhalte des prinzipiell Unverfügbaren – wie die äußere Natur, der physische Körper, das organische Leben etc. vermeintlich welche seien – in ihren ordnungskonstitutiven Rollen theoriearchitektonisch zu berücksichtigen. Weil diese Einsicht jedoch stets im Lichte des Natur-Kultur-Dualismus bereits behandelt wird, kommt es dazu, dass dieser gerade nicht überwunden und der jeweils zentral gestellte Sachverhalt letztlich kulturalistisch aufgelöst wird bzw. werden muss, da er immer schon Teil einer historisch bedingten

4 Selbst Philippe Descola, der einen beeindruckenden Versuch vorgelegt hat, die moderne Matrix zurückzulassen (Descola 2011), fällt letztlich mit seiner Unterscheidung von Exteriorität und Interiorität zurück in diese Perspektive (vgl. dazu auch Lindemann 2014a).

symbolischen Bedeutung ist. Soll sich zukünftig tatsächlich Sachverhalten des Unverfügbaren als ordnungskonstitutive in Theoriekonstruktionen überzeugend angenähert werden, könnte ein erster Schritt in diese Richtung sein, die Qualität, die üblicherweise den Titel »Natur« trägt, als etwas zu verstehen, über das nicht gänzlich verfügt werden kann, mit dem aber in ordnungskonstitutiver Hinsicht trotzdem zu rechnen ist (Schürmann 2014). Im daran anschließenden Schritt gelte es dann allerdings, diese Qualität vom Titel der »Natur« zu lösen, insofern letzterer ein modernes Verständnis präsupponiert.

Um sich ordnungskonstitutiven Sachverhalten des Unverfügbaren systematisch anzunähern, könnte es sich daher eher als sinnvoll erweisen, den modernen Dualismus gar nicht überwinden zu wollen, sondern *abseits* davon zu denken. Es kristallisiert sich nämlich langsam heraus, dass der Versuch den Dualismus überwinden zu wollen scheitern muss, *weil* »Natur« und Kultur immer schon im Modus des modernen Dualismus vorausgesetzt werden. Denn die darin formulierte Auffassung von »Natur« erweist sich ja bereits als eine sozial angeeignete. Das heißt, wenn der Anspruch formuliert wird, den modernen Dualismus überwinden zu wollen (u.a. Latour 2008; Gugutzer 2010; Hillebrandt 2016), bleibt er trotzdem Ausgangspunkt.

Die erste These des vorliegenden Artikels lautet daher: Das Dualismusproblem der Moderne lässt sich nicht überwinden, auch nicht, indem die eine Seite in die andere aufgelöst wird. Das, was als »Natur« angesprochen ist, müsste dafür in seiner für die Entstehung von Ordnung konstitutiven »Eigengegründetheit« (Plessner 1975) gefasst und in die soziologische Theoriebildung so integriert werden, dass es als eine von der Kultur unabhängige Qualität ordnungsrelevant wird. Dies gelingt mit der dem modernen Dualismus immanenten »Natur« nicht.

Vor dem Hintergrund der Nicht-Einlösbarkeit des Überwindungsanspruches lautet die zweite These des vorliegenden Artikels daher: Ordnungsbildung ist auf Sachverhalte des prinzipiell Unverfügbaren konstitutiv angewiesen und diese Sachverhalte können als *abseits* des Dualismusproblems liegend angenommen werden. Damit solche Sachverhalte des Unverfügbaren in sozialtheoretische Theoriekonstruktionen systematisch integriert werden können, sind aber auch sie zunächst vom Problem des Dualismus aus zu betrachten, da sie nur so als *abseits* vom Dualismus liegend verständlich werden.

Ferner soll so aufgezeigt werden, dass genau solche kategorialen Annahmen von einem prinzipiell Unverfügbaren erst die Möglichkeit und Notwendigkeit begründen, beispielsweise äußere Natur, Körper oder Materialität als symbolisch vermittelte Bestandteile der ordnungskonstitutiven Praxis des Sozialen zu fassen. Welcher Sachverhalt gleichwohl im jeweilig verwendeten sozialtheoretischen Ansatz axiomatisch als Unverfügbares gesetzt und in der Folge als ordnungsrelevant ansprechbar wird, obliegt selbstredend der eingenommenen sozialtheoretischen Perspektive, die im Spannungsfeld zwischen Handlungs- und Systemtheorien sehr unterschiedliche Formen voraussetzen kann.⁵

5 Ein Beispiel verdeutlicht die These: Die axiomatisch getroffene Annahme einer sozial nicht einholbaren, anthropologisch bedingten Kluft zwischen Bewusstsein und Handeln strukturiert beispielsweise die handlungstheoretische Theoriekonstruktion der Rational Choice Theorie (RCT). Denn insofern diese »natürliche« Kluft hier heuristisch als ein prinzipiell Unverfügbares operiert, kommt es in der RCT zu einem kognitiven Verständnis von Bewusstsein, das wiederum die Bestimmung

Wenn in soziologischen Theorien explizit genannt, dann wird Unverfügbarkeit oft lediglich im Modus des Habens und somit im Sinne eines positiv gesetzten Noch-nicht-Verfügbaren thematisch. Dies betrifft beispielsweise Forschungsansätze zu gesellschaftlichen Naturverhältnissen. So wird etwa in der Umweltsoziologie das Problem dort deutlich, wenn die Rede von der »Unberechenbarkeit der Natur« als ein Nicht-Wissen ist (Groß 2013; kritisch dazu Block 2016). Denn als ein positiv gefasstes Nicht-Wissen bleibt es epistemologisch im Bereich des potenziell Verfügbaren. Mit prinzipiell unverfügbaren sind aber Sachverhalte angesprochen, die der sozialen Aneignung unverfügbar bleiben, sich aber dennoch in ordnungskonstitutiver Weise realisieren.⁶ Unverfügbarkeit wird daher auch im Problem der Emergenz thematisch (Greve/Schnabel 2011). Bisher konnte allerdings nicht aufgezeigt werden, inwiefern soziale Beziehungen aus etwas anderem emergieren. Etwas Uneinholbares scheint immer irgendwie dazuzukommen, was bisher jedoch noch nicht überzeugend systematisiert werden konnte.

Die Frage, die sich nun aus diesen allgemeinen Überlegungen für die folgende exemplarische Untersuchung der entfalteten Problemstellung ergibt, muss die nach einem sozialtheoretischen Ansatz sein, der sich einerseits dazu eignen könnte, abseits des modernen Dualismus zu operieren und der sich andererseits auch für die Weiterentwicklung seiner sozialtheoretischen Theoriearchitektur durch die Integration eines Prinzip des Unverfügbaren offen zeigt.

Ein vielversprechender sozialtheoretischer Ansatz, ein solches Prinzip nicht nur als Präsupposition zu beinhalten, sondern explizit in den Blick zu bekommen, könnte der practice turn in seiner aktuellen Hinwendung zur Leibphänomenologie sein. Denn die soziologische Praxistheorie hat den Leib als ordnungsbildende Prämisse für sich entdeckt und motiviert sie deshalb zu einem Anschließen an die Phänomenologie (Schäfer 2016; sowie die Beiträge in Bedorf/Gerleck 2017). Das Einnehmen einer phänomenologischen Perspektive auf Praxis verspricht – zumindest ihrer ursprünglichen Definition nach –, zu den Sachen selbst ohne Vorurteile (Husserl) zu kommen. Insofern könnte die Untersuchung ergeben, dass sich der Leib bzw. Leiblichkeit als ein Sachverhalt des prinzipiell Unverfügbaren erweist, genauer: Es könnte sein, dass die praxistheoretische Annahme vom Vollziehen müssen der Praxis derart auf den Leib abhebt, dass dieser als Prinzip des Unverfügbaren sichtbar wird.

des Verhältnisses zwischen Bewusstsein und Handeln als ein kausales Geschehen, das den Akteur zu seiner Umwelt ordnungsstiftend in Beziehung setzt, ermöglicht (vgl. dazu Block 2016).

- 6 Es ist nachvollziehbar, wenn an dieser Stelle der Vorwurf einer ontologischen Substanzialisierung dieses Unverfügbaren erhoben wird. Jedoch ist mit einem Prinzip keine Substanz, sondern eine Strukturform angesprochen, die nicht a priori vorgegeben, sondern auf den Vollzug ihrer Erfüllung angewiesen ist, um realisiert zu werden. Zudem gehört es zur Logik der Theoriebildung, dass axiomatische Annahmen über den anvisierten Gegenstand heuristisch getroffen werden müssen, damit der Gegenstand als Forschungsobjekt überhaupt in den Blick geraten kann. Diese anthropologischen, ontologischen und epistemologischen Präsuppositionen dabei aber nicht im Dunkeln zu belassen, sondern reflexiv offenzulegen, ist jedoch ein wichtiger Weg, um die Weiterentwicklung von Sozialtheorie zu fördern.

Im Folgenden soll deswegen der Fokus auf den Sachverhalt des Leibes gelegt und die aufgestellten Thesen in Auseinandersetzung mit der phänomenologisch orientierten Praxistheorie diskutiert werden. Dazu werde ich im nächsten Abschnitt ein konkretes Beispiel aktueller soziologischer Praxistheorie analysieren und das darin vorgefundene Leibverständnis, wie eingangs angekündigt, mit der reflexiven Phänomenologie Plessners in Beziehung setzen, um die Konturen der vorgestellten Problematik am Sachverhalt des Leibes möglichst deutlich zu machen. Die Praxistheorie bzw. einen praxistheoretischen Fall mit Plessners Ansatz systematisch ins Verhältnis zu setzen bietet sich auch deshalb an, weil beide Perspektiven zur Überwindung bestehender Dichotomien ein relationales Verständnis ihrer im Folgenden beleuchteten Grundbegriffe – Praxis bzw. Leib – etablieren. Diese systematische Nähe, die sich auch an weiteren Punkten aufzeigen lässt, sowie der bei Hillebrandt explizit formulierte Anspruch, den modernen Dualismus auf Basis seines Leibverständnisses überwunden zu haben, versprechen daher eine fruchtbare Untersuchung des theoriekonstruktiven Potenzials eines Sachverhalts des Unverfügbaren (hier der Leib) in einer sozialtheoretischen Theoriearchitektur (hier die soziologische Praxistheorie). Folglich wird es nicht darum gehen, den einen Ansatz dem anderen paradigmatisch unterzuordnen, sondern vielmehr darum, inwiefern der leibphänomenologische Ansatz Plessners zu einem Leibverständnis der Praxistheorie beitragen könnte, das nicht in schlichter kulturalistischer Auflösung des Leibes aufgeht.

3 Leib und Leiblichkeit im Lichte von Praxistheorie und reflexiver Phänomenologie

Praxistheoretische Ansätze erheben den Anspruch, ordnungskonstitutive Vorgänge in actu zu fokussieren, wobei sie den menschlichen Körper und den Leib als Momente einer Praktik stets mit einbeziehen:

»Praktiken sind das Tun, Sprechen, Fühlen und Denken, das wir notwendig mit anderen teilen. Dass wir es mit anderen gemeinsam haben, ist Voraussetzung dafür, dass wir die Welt verstehen, uns sinnvoll darin bewegen und handeln können« (Schäfer 2016: 12).

Das gemeinsame Teilen der hier von Schäfer angesprochenen Vorgänge, die ein Selbst-Welt-Verstehen ermöglichen, deuten bereits auf relationale Bezüge, d.h. auf Zwischenleiblichkeit hin. Entsprechend heißt es bei Hilmar Schäfer weiter:

»Die Praxistheorie verortet das Soziale in dem Dazwischen vielfältiger Beziehungen in Raum und Zeit, die sich weder auf Normen noch auf rationale Wahlen reduzieren lassen« (Schäfer 2016: 13).

Ein erster Hinweis auf einen systematischen Ort für ein Prinzip des Unverfügbaren scheint mir hier bereits in Aussicht gestellt – und somit zugleich auch eine Nähe zu Plessner. Denn die erfahrbare Sozialität wird *in* das Vollzugsgeschehen Selbst-Welt konstituierender Praxen gelegt und damit keiner vorgängigen kalkulierenden Rationalität bzw.

zwecksetzender Vernunft unterstellt. Plessner hat für ein derart prozesshaftes und relationales Denken geradezu wegberaubende Überlegungen angestellt, wie weiter unten deutlich wird. Zunächst sollen jedoch die allgemeinen Kernannahmen praxistheoretischer Ansätze dargestellt werden, um die Theoriekonstruktion der Praxistheorie sichtbar zu machen. Daran anschließend werde ich in konkreter Auseinandersetzung mit einem Text von Hillebrandt das eingangs geschilderte soziologistische Dualismusproblem explizieren. Für Hillebrandt habe ich mich deswegen entschieden, weil er zum einen einer der Hauptvertreter der deutschsprachigen soziologischen Praxistheorie ist und zum anderen, weil er bisher der Einzige ist, der konkret die Frage gestellt hat, ob Plessners Leibverständnis Anschlüsse für die Praxistheorie bereithält. Praxistheorie und Plessner miteinander ins Verhältnis zu setzen, um die konstitutive Rolle von Leib und Leiblichkeit in praktischen Vollzügen für die Praxistheorie sichtbar zu machen und phänomenologisch zu explizieren, ist insofern bereits innerhalb der soziologischen Praxistheorie andiskutiert worden, wenngleich auch nur an dieser Stelle, ohne diese Überlegung jedoch weiterzuführen.

3.1 Praxistheorie in programmatischer Hinsicht ihrer Anschlussfähigkeit an Plessner

Einen Überblick des aktuellen Forschungsstandes der Praxistheorie bietet der jüngst erschienene Sammelband von Schäfer, da der Band den Anspruch erhebt, die aktuelle praxistheoretische Debatte in ihrer Breite zu versammeln (Schäfer 2016a). Zu finden sind darin Beiträge etwa von Theodore Schatzki, Stefan Hirschauer, Herbert Kalthoff, Andreas Reckwitz sowie von Hillebrandt.⁷ Was darin sofort ins Auge sticht, sind die Definitionen von Praxis, die zwar stets ähnliche Begriffe beinhalten, sich aber dennoch in ihrem jeweiligen Fokus unterscheiden – was gleichwohl für die praxistheoretische Breite spricht.

Schatzki etwa versteht unter Praxis und Praktik dasselbe. Wichtiger ist ihm der Aspekt der partizipierenden Verteilung, da es Schatzki darauf ankommt, keine ontologische Ebenendifferenz zwischen Mikro, Meso, Makro zu ziehen, sondern soziale Phänomene in ihrer ontologischen Gleichheit aufzuzeigen. Weswegen er von sozialen Phänomenen auch als Praxis-Arrangement-Bündeln spricht (Schatzki 2016).

Bei Hirschauer findet sich dagegen eine klare Differenz zwischen Praxis und Praktiken: »Praxis ist der körperliche Vollzug sozialer Phänomene. »Praktiken« sind bestimmbare Formen dieses Vollzugs [...]. Menschliches Handeln und Verhalten – d.h. Praxis – findet also im Rahmen von Praktiken statt, d.h. im Rahmen von kulturell vorstrukturierten *ways of doing*« (Hirschauer 2016: 46).

7 Im vorliegenden Beitrag konzentriere ich mich vorwiegend auf die deutsche Diskussion der soziologischen Praxistheorie, die auch den Kern des Sammelbandes ausmacht. Schatzki und Elizabeth Shove stellen in dem Band insofern die anglophone Ausnahme dar. Die von mir hier vertretenen Thesen innerhalb des englischsprachigen praxistheoretischen Diskurses zu diskutieren, bietet sich somit als ein anschließendes Projekt an.

Praxis ist nach Hirschauer somit ein menschlich verkörperter Vollzug und meint das Handeln und Verhalten von Menschen. Ähnlich wie Schatzki legt er dabei auf den Aspekt der Verteilung wert, deren Prototyp Hirschauer in der Interaktion realisiert sieht (Hirschauer 2016: 46).

Der Sachverhalt Praxis wird somit als ein genuin sozialtheoretischer sichtbar. Praktiken im allgemeinen Sinne von Institutionen können zwar ebenfalls als sozialtheoretischer Sachverhalt behandelt werden, aber spezifische Praktiken als je schon gesellschaftlich geprägte Formen stellen einen gesellschaftstheoretischen Gegenstand dar. In der weiterführenden Argumentation wird daher der Fokus auf die Praxis als Vollzugsgeschehen gelegt, da es mir um das grundlegende Vorgehen in der Sozialtheorie geht, einen je spezifischen Sachverhalt (hier die Praxis) zur Begründung von Ordnungsbildung zentral zu stellen.

Kalthoff stellt beim Praxiskonzept insbesondere die Bedeutung des Aktivischen heraus, das er durchaus auch als ein Handeln verstanden wissen will:

»Mit der aktivischen Konnotation lässt sich soziales Handeln als eine Variation von Involviertheiten verstehen, die vom expliziten Handeln eines starken Subjekts als bewusster Autor dieses Handelns (etwa in Entscheidungssituationen) bis hin zu einem Geschehen-Lassen reicht, in dem sich das Subjekt der Situation hingibt und das, was geschieht, seinen Lauf nehmen lässt« (Kalthoff 2016: 234).

Zudem versteht auch Kalthoff Praxis »als ein verteiltes, auseinanderstrebendes Handeln« (Kalthoff 2016: 234), wie er es an gleicher Stelle formuliert. Ein Kernelement von Praxis ist für ihn dabei das sich vollziehende Darstellen von etwas, wodurch nicht-menschliche Dinge, z.B. technische Artefakte, in die Praxis involviert werden sollen, da diese sowohl symbolisch etwas darstellen können bzw. durch konkrete Zeichen etwas Konkretes darstellen (Kalthoff 2016: 234). Der Aspekt der Darstellung verweist somit auf die soziale Dimension von Praxis, die ebenso in Schatzkis Bündeln sowie in Hirschauers kulturell vorstrukturierten ways of doing hervortritt.

In ihren feststellbaren Differenzen haben die vorgestellten Definitionen von Praxis also auch einige Gemeinsamkeiten, die in fünf Punkten zusammengefasst werden können:⁸

1. Praxis ist immer eine soziale Praxis.
2. Praxis sei daher nicht von einem starken Akteurs- bzw. Subjektbegriff aus zu denken, sondern als ein auf verschiedene partizipierende Entitäten verteiltes relationales Geschehen zu begreifen.
3. Damit einher geht, dass Praxis als ein ausdrucksmäßiger, aktiver Vollzug und, insofern praxistheoretisch, als eine ordnungskonstitutive Performanz verstanden wird.

8 Diese fünf Punkte scheinen eine Art praxistheoretischen Konsens zu bilden, der sich sowohl aus dem theoretischen Fundament der Praxistheorie ergibt – zu dem etwa Pierre Bourdieu und Bruno Latour gehören – als auch durch den Anspruch, in der Soziologie bestehende Dichotomien zu überwinden, was den von Natur und Kultur einschließt (Schäfer 2016b).

4. Praxis wird, gerade weil sie ausdruckschaft ist, vornehmlich in ihrer Körperlichkeit bzw. Physis und Materialität herausgestellt.

5. Praxis ist stets mit Bezug auf den Menschen gedacht, auch wenn betont wird, dass dieser nicht der Ausgangspunkt der Betrachtung sei, sondern Mensch-Objekt-Konstellationen.

Wenn es nun so ist, dass es in der Praxistheorie stets um Praxis-Konstellationen geht, in denen kein exklusiver Akteur mehr vorausgesetzt werden soll, sondern ein sich aktiv darstellendes Vollzugsgeschehen durch das ein Selbst- und Weltverstehen erst ermöglicht wird, dann bietet es sich für die Praxistheorie durchaus an, einen Blick in das Werk Plessners zu werfen. Denn vergleicht man die fünf genannten Punkte mit folgendem Zitat Plessners, zeigen sich bereits hier deutliche systematische Berührungspunkte:

»Selbstdeutung und Selbsterfahrung gehen über andere und anderes. Der Weg nach Innen bedarf des Außenhalts. Wie er gegangen wird, [...], entspricht stets der Auffassungen der Außenwelt und der sozialen Verfassung. Daß er gegangen werden [...] muß, liegt jedoch in der menschlichen Personalität als Zwang und Chance begründet, die sich dem direkten Zugriff nur öffnet, wenn sie vollzogen wird. Sie vollzieht sich allein als Verkörperung, im wörtlichen wie im übertragenen Sinne. Im wörtlichen Sinne: Unsere Existenz als Körper im Körper verwirklicht sich als ein immer erneuter Akt der Inkorporation. Mit ihr schaffen wir den Grund, auf dem wir uns zu dem erheben, woran wir uns zu halten haben: das soziale Gefüge, das uns – nun im übertragenen Sinne – als Jemanden mit Namen und Status inkorporiert. Nur so werden wir Person« (Plessner 2003a: 196).

Sowohl der Aspekt der genuinen Sozialität von Praxis als auch ihr aktiver Vollzugscharakter sowie das Ausdruckhafte in Verkörperungen und der Verzicht auf einen starken Akteursbegriff werden hier deutlich. Zudem wird ein Bezug zum Menschen über den Begriff der Personalität hergestellt. Aber auch die Beteiligung anderer Entitäten an Praxis ist darin enthalten. Denn das Realisieren eines Selbstverständnisses geht den Weg über die Welterfahrung und -deutung, wie Plessner gleich am Anfang betont, und somit über andere Entitäten. Damit tritt auch das relationale Denken, das Plessner mit der Praxistheorie teilt, hervor. Denn die angesprochene Vollzugsform der Verkörperung ist stets als Relation zwischen Selbsterfahrung und andere(m) zu verstehen.

Es wird bei Plessner an dieser Stelle aber auch sichtbar – und das ist wichtig –, dass der praktische Vollzug, dessen Gestaltung kulturell variabel ist, hier nur deswegen als ein menschliches Selbst-Welt-Verhältnis konzipierbar wird, insofern vorher die anthropologische Annahme menschlicher Personalität getroffen wurde. Denn Plessner betont hinsichtlich der anthropologischen Annahme, Menschsein als exzentrisch-positioniert-sein zu fassen, ausdrücklich: »Wir müssen ihn nicht so begreifen, aber wir können es« (Plessner 2003c: 148). Diese normativ beanspruchte Form der Offenheit gegenüber dem eigenen Theoriegebäude ist zugleich die sich durch sein Werk ziehende Methode, deren reflexives Moment gleichwohl selbst in der von ihm vorausgesetzten Kategorie der exzentrischen Positionalität gründet. Somit kommt bei ihm methodisch selbst zur Anwendung, was er normativ für jegliche Form der Theoriebildung beansprucht: Die Rückbeziehung

auf den eigenen Standpunkt (Plessner 2003c). Ein Verfahren, das sich auch für die soziologische Praxistheorie – wie für jede Sozialtheorie – anbietet und als ein theoriebildender Grundsatz auch methodologisch einzuholen wäre.

Wer sich auf das Terrain der Plessnerforschung begibt, ist in redlicher Umsetzung des reflexiven Anspruches auch verpflichtet, darauf hinzuweisen, dass es zwei differente Linien der Plessnerinterpretation gibt. Zum einen ist dies die insbesondere von Joachim Fischer in die bundesrepublikanische Soziologie eingeführte Lesart des Plessnerschen Werkes als Teil eines abgeschlossenen geisteswissenschaftlichen Paradigmas, das den Titel Philosophische Anthropologie trägt und neben Plessner eine Reihe weiterer Autoren, wie Max Scheler, Arnold Gehlen oder Adolf Portmann – um nur einige zu nennen –, einschließt (Fischer 2008a). Kern dieser Interpretation ist es, Plessners Werk primär im Sinne einer Anthropologie zu verstehen, deren systematischer Gewinn darin besteht, Menschsein als Verschränkung einer organisch-biologischen Körperlichkeit *und* einer durch diesen Körper hindurch leiblich vermittelte kulturschaffende Reflexivität auszuweisen, um den modernen Dualismus zwischen Natur und Kultur zu überwinden. Die exzentrische Positionalität wird daher von Fischer als die Gegebenheitsweise des Menschen ausgewiesen, wobei er die Positionalität als primären naturalen Tatbestand – realisiert im organischen Körper – der Exzentrizität – realisiert im menschlichen Monopol der Selbstdistanznahme und Reflexionsfähigkeit – vorschaltet (Fischer 2008b). Plessners Werk als paradigmatische Anthropologie zu verstehen ist insofern hier eine dem modernen Dualismus immanente Entscheidung: »Aber man kann auch wissen, dass dies nur der halbe Plessner ist«, wie Volker Schürmann pointiert (Schürmann 2010: 19). Mit Schürmann, Hans-Peter Krüger sowie Lindemann zeichnet sich die zweite Linie der Plessnerinterpretation ab, die für die Soziologie insbesondere von Lindemann fruchtbar gemacht wurde (Lindemann 2003; 2014).

Diese zweite Linie oder Interpretation hebt auf die von Plessner explizit eingezogene historische Verortung der eigenen Perspektive ab, um einer Primatstellung der Anthropologie (oder jeglichem anderen Fundierungsbestreben) und insofern einer Einschränkung des Kreises personaler Wesen gerade entgegenzuwirken. Innerhalb der theoriebildenden Logik ist die exzentrische Positionalität zwar das notwendig zu setzende Axiom, d.h. eine formaluniversale Kategorie, ohne die eine Theorie und damit auch seine nicht sinnvoll gebildet werden kann. Im Anschluss an Plessner steht aber auch fest, dass sich exzentrische Positionalität in der Moderne zwar als eine ihrer Möglichkeiten am Menschen phänomenologisch explizieren lässt, darauf aber nicht festgelegt ist, wie das eben angeführte Zitat bereits herausgestellt hat.

Lindemann hat diese von Plessner selbst gesetzte personale Offenheit genutzt, um Ordnungsbildungsprozesse vom menschlich verkörperten Akteur zu lösen und stattdessen den Leib als solchen als sozialtheoretische Prämisse der Ordnungsbildung eingeführt. Durch den Fokus auf die Strukturform des Leibes bzw. leibliche Selbste ist die Theorie nicht mehr auf den verkörperten Menschen als Ausgangspunkt ordnungsbildender Vorgänge festgelegt, sondern kann eben letzteren als eine moderne und insofern als innerhalb des eigentlich zu überwindenden Natur/Kultur-Dualismus verbleibenden ausweisen (Lindemann 2014a; 2017). Der vorliegende Beitrag verortet sich selbst in dieser

leibzentrierten Linie der Plessnerinterpretation und versteht daher Plessners Leibbegriff als einen reflexiv-phänomenologischen, da Leiblichkeit keine Substanzialisierung meint, sondern eine zu vollziehende Strukturform, durch die ein Leibselbst mit seinem Umfeld relational aufeinander bezogen ist (Plessner 1975; Block 2016; vgl. insbesondere auch Lindemann 2017). Auf welche Weise sich dieser Bezug realisiert, ist unbestimmt und kann insofern erst in Reflexion darauf Auskunft darüber geben. Geht man von dieser Unbestimmtheitsrelation der Leiblichkeit aus, kann der Leib – so die im Nachstehenden verfolgte These – als ein Sachverhalt des Unverfügbaren sichtbar und somit als *abseits* des modernen Dualismus konzipierter verständlich werden. Aufgrund der bisher aufgezeigten allgemeinen systematischen Nähe einiger zentraler Grundannahmen von Plessners reflexiver Phänomenologie und der Praxistheorie und weil die Praxistheorie den Leib für sich als sozialtheoretische Prämisse entdeckt hat, stellt sich somit die Frage, ob das Leibverständnis im Sinne der Unbestimmtheitsrelation auch als praxistheoretische Prämisse konstatiert werden kann oder ob der Leib dort lediglich als kulturalistischer Sachverhalt in den Blick gerät, womit der Anspruch der Überwindung des modernen Dualismus verfehlt wäre.

3.2 Der Leib in Hillebrandts Praxistheorie und in Plessners reflexiver Phänomenologie

Trotz der aufgezeigten Anschlussmöglichkeiten, die die soziologische Praxistheorie an Plessners Werk hätte, hat Plessners reflexives Denken bisher keinen Eingang in die soziologische Praxistheorie gefunden. Lediglich bei Hillebrandt wurde ich des marginalen Bezugs fündig, der auf die Schrift Plessners zum *Lachen und Weinen* rekurriert. Da es Hillebrandt an dieser Stelle explizit um die Entwicklung eines phänomenologisch intendierten Leibverständnisses geht, nehme ich dieses kurze Plessner-Intermezzo Hillebrandts zum Anlass für meine Überlegungen zum Leib in der Praxistheorie im Lichte der reflexiven Phänomenologie Plessners.

Hillebrandts Urteil über das fundierende Potenzial Plessners für die Praxistheorie fällt deutlich negativ aus, was gleichwohl überrascht, da Hillebrandt diese Möglichkeit gerade in Hinsicht auf einen praxistheoretisch verwendbaren Leibbegriff auslotet, um die cartesianische Differenz zwischen Natur und Kultur zu überwinden und Plessner eben diesen Cartesianismus unterläuft (Plessner 1975). Hillebrandt kommt jedoch zu einer anderen Einschätzung:

»Die prominente, von Helmuth Plessner eingeführte Unterscheidung zwischen dem Körper, den ich habe und beherrsche, und dem Leib, der mich beherrscht, wird in der soziologischen Praxistheorie überwunden, indem gefragt wird, wie eine zuständige Leiberfahrung, die uns überwältigt, gedeutet werden kann. Sie kann nicht als natürliche Ausstattung des Menschen verstanden werden, obwohl dies zunächst nahe zu liegen scheint. Denn zuständige Leiberfahrungen wären nach Plessner Zustände wie das Lachen und das Weinen, in denen wir keine Kontrolle über unseren Körper haben, während wir es eigentlich gewohnt sind, unseren Körper zu haben, ihn also zu

kontrollieren, wobei auch diese traditionelle Einschätzung der cartesianischen Denkt-
radition mit der soziologischen Praxistheorie bezweifelt werden muss« (Hillebrandt
2016: 75).

Selbstverständlich stellt sich hier die Frage, was Hillebrandt mit dieser scharfen Abgren-
zung zu Plessner genau bezweckt. Mit anderen Worten: Worum geht es Hillebrandt hier?
Es geht ihm um die Begründung eines neuen Körperverständnisses, das er in einem post-
strukturalistischen Materialismus eingebettet wissen will (Hillebrandt 2016). Sein Haupt-
argument dafür ist, dass es keinen natürlichen Leib geben könne, weil sich die soziale Welt
durch Praktiken immer schon materiell in den Körper einschreibe, der wiederum die
Praktiken materiell erzeuge. Damit sich – nun bezogen auf Plessner – Lachen und Weinen
also überhaupt realisieren, müssen sich nach Hillebrandt bereits sozial determinierte Dis-
positionen in den Körper eingeschrieben haben. So ermöglicht, erlebe der Mensch dann
den Zustand des Lachens oder Weinens als Leiberfahrung, der jedoch nur als soziokultu-
rell vermittelte dargestellt werden könne (Hillebrandt 2016: 75). Die Leiberfahrung als sol-
che, d.h. die Annahme einer genuin leiblichen Verfasstheit menschlicher Wesen, und so-
mit auch das Lachen und das Weinen, wie sie bei Plessner gefasst sind (Plessner 2003b),
gibt es nach Hillebrandt nicht, sondern nur sozialkulturell bedingte Dispositionen, die als
in den Körper eingeschriebene Bedingungen der Möglichkeit von Leiberfahrungen ge-
fasst sind. Den Vorteil, den Hillebrandt in seinem poststrukturalistischen Körperbegriff
sieht, ist die Möglichkeit, sämtliche Aspekte der Praxis materiell bzw., wie er es formuliert,
physisch zu verstehen, um auf diesem Wege den Cartesianismus zurückzulassen:

»Der cartesianische Dualismus zwischen Körper und Geist wird im poststrukturalis-
tischen Materialismus einer Soziologie der Praxis überwunden, indem alles Mensch-
liche physisch als Körper gefasst wird« (Hillebrandt 2016: 82).

Hillebrandt zieht an dieser Stelle einige Register der jüngeren etablierten sozialtheoreti-
schen Wendungen (Körper, Materialität, Praxis), um die vorgenommene Überwindung
als gelungen zu plausibilisieren. Auffällig ist, liest man beide Zitate Hillebrandts zusam-
men, dass Leib als eine fixierbare Zuständigkeit mit Körper gleichgesetzt zu sein
scheint, was sich aus einer Plessnerschen Perspektive – die Hillebrandt entsprechend kri-
tisiert – nicht unmittelbar erschließt. Bedenkt man zudem das poststrukturalistische Ar-
gument Hillebrandts, alles Menschliche physisch als Körper zu fassen, was in der Tradi-
tion des Poststrukturalismus einst Text war, drängt sich der Gedanke bereits auf, dass
Hillebrandt durch diese nivellierende Komplexitätsreduktion lediglich eine einseitige
Auflösung statt eine wirkliche Überwindung des Cartesianismus als eines Dualismus
vornimmt.

Die Überwindung eines Dualismus, die formallogisch nur in einer Verschränkung
zweier eigenständiger Qualitäten bei gleichzeitigem Erhalt ihrer je spezifisch phänome-
nalen Wirklichkeit vorliegen würde, ist bei Hillebrandt durch sein poststrukturalistisches
Argument somit verunmöglicht. Zwar fasst er alles Menschliche im Modus physischer
Materialität, die in der Figur des modernen Dualismus auf der Seite der »Natur« steht,
diese wird von ihm aber zugleich ausschließlich kulturalistisch begriffen, womit die

Möglichkeit eines Verständnisses von Materialität oder auch vom Leib als eigensinnige und insofern auch der sozialen Aneignung unverfügbare Phänomenalität preisgegeben wird. Durch die Metapher des Einschreibens wird hier zudem die rein positive Bestimmung des Körperlichen deutlich, wodurch der Körper eine vollständig sozial gefasste Tatsache ist. Zwar betont Hillebrandt, dass der Körper mehr sei als ein Produkt des Sozialen, nämlich auch Produzent des letzteren (Hillebrandt 2016: 82). Gleichwohl bringe der Körper dabei aber stets das zum Ausdruck, was sich vorher als soziale Tatsache in ihn eingeschrieben habe. In Rekurs auf den Bourdieuschen Habitus betont Hillebrandt deswegen die »zwei aktive[n] Komponenten der *sozialisierten* Körper« (Hillebrandt 2016: 81; Hervorhebung K.B.). Der Körper kommt damit immer nur als sozialer Körper in den Blick. Nicht aber als etwas, dem auch Widerständigkeit immanent sein könnte, insofern darin ein sozial Unverfügbares fundiert. Hillebrandt bleibt somit gerade aufgrund seiner Betonung des Körpers im soziologischen Paradigma, was jedoch bedeutet, dass der cartesianische Natur/Kultur-Dualismus nicht überwunden, sondern der auf der »Natur«-Seite verortete Sachverhalt (hier der Körper) lediglich einem kulturalistischen Verständnis davon subsumiert ist.

Diese Einsicht bringt mich nun an den Punkt, die eingangs formulierte Frage, ob der moderne Dualismus überhaupt formallogisch überwunden werden kann, erneut zu stellen. Im Anschluss an Lindemann kann diesbezüglich nämlich gefragt werden, ob ein nicht-kulturalistisches Verständnis vom Körper überhaupt möglich ist, wenn der Körper als Gegenstand dreidimensionaler Ausdehnung selbst eine Erfindung der Moderne ist (Lindemann 2014a; 2014b; 2017). Vor dem Hintergrund dieses Arguments kann der Körper als eine dem Dualismus immanente Prämisse ausgewiesen werden, womit die beanspruchte Überwindung allerdings schlicht unmöglich ist. Lindemanns Argument stützt somit die hier vorgetragenen Überlegungen (vgl. Abschnitt 2) zur Unmöglichkeit der Überwindung des modernen Dualismus, wenn bereits von ihm ausgegangen wird. Dass es sich beim Überwinden von etwas nicht um ein Auflösungsverhältnis handelt, soll deswegen an dieser Stelle noch einmal betont werden, denn Hillebrandt verfehlt hier seinen formulierten Überwindungsanspruch gerade weil er den Körper als einen physisch-materiellen Sachverhalt poststrukturalistisch zu fassen sucht, womit er zwar implizit der historischen Bedingtheit des Körperverständnisses Rechnung trägt, seinem Überwindungsanspruch allerdings nicht. Die oben besprochene soziologische Problematik des Verfangenseins im Natur/Kultur-Dualismus wird an dieser Stelle deutlich sichtbar und die Frage danach, wie der zum Scheitern verurteilte Überwindungsanspruch fallengelassen werden kann, somit unmittelbar virulent. Eine Antwort darauf könnte nun das Phänomen des Leibes geben, wie es im Anschluss an Plessners reflexiver Phänomenologie entwickelbar ist, von Hillebrandt jedoch umstandslos verworfen wurde. Dies mag auch daran liegen, dass bei Hillebrandt ein falsch verstandener Plessner vorliegt, wie die folgenden Ausführungen zeigen.

Die von Hillebrandt angesprochene Differenz zwischen Körper und Leib bei Plessner ist nicht, wie Hillebrandt konstatiert, Körper-beherrsche-ich und Leib-beherrscht-mich. Diese Einschätzung trifft den Leibbegriff Plessners u.a. deswegen nicht, weil sie lediglich ein dyadisches Verhältnis beschreibt. Ausgehend davon, dass einerseits bei Hillebrandt

explizit die menschliche Praxis angesprochen und andererseits bei Plessner exzentrische Positionalität am Menschen expliziert wird, ist es zwar richtig, dass der Mensch einen Körper hat und er in diesem Haben den Körper entsprechend objektivieren und auch instrumentalisieren kann und muss, aber der Leib hat nicht das Selbst, sondern es *ist* relational zum Leib. Die Differenz lautet bei Plessner daher Leib-Sein und Körper-Haben. Mit Leib beschreibt Plessner somit eine bestimmte Art des reflexiv Bezogen-Seins eines Selbst auf sein Umfeld, das dieses relational zu ihm vermittelt. D.h. in diesem Gegensatz von Selbst und Umfeld spannt sich der Leib als ein diesen Gegensatz vermittelndes Drittes auf, indem er den Gegensatz zugleich vollzieht (Plessner 1975; Lindemann 2014 u. 2017; Block 2016). D.h. aber auch: Ohne Vollzug des relationalen Gegensatzes kein Leib und vice versa.

Das Phänomen des Leibes beschreibt bei Plessner somit gerade keine natürliche Substanz, wie Hillebrandt behauptet. Vielmehr ist der Leib das Vollzugsgeschehen durch das hindurch Selbst und Welt vermittelt sind und sie insofern zugleich auf den Leib als das ihren Gegensatz vermittelnde Dritte verweisen. Die Differenz zwischen Leib und Körper mutet bei Plessner also nur auf den ersten Blick dyadisch an, sie ist es aber nicht. Denn Plessners naturphilosophisch begründete und phänomenologisch als Vollzugsform des Lebendigen⁹ explizierte Kategorie der exzentrischen Positionalität, die er in seinem *Stufen-Werk* entwirft, gründet auf der Figur phänomenaler Doppelaspektivität (Plessner 1975). Doppelaspektivität klingt zwar ebenfalls zunächst wie ein dyadischer Sachverhalt, setzt sich aber aus *drei* Momenten zusammen, wobei keines den anderen substanziell vorgängig ist, sondern diese ein Zugleichverhältnis bilden, in dem alle Momente relational aufeinander verwiesen sind.¹⁰

Am eben skizzierten Beispiel des leiblichen Vollzugsgeschehens, durch das hindurch die Existenz des Menschen als Realisierung eines Selbst- und Welt-Verhältnisses gefasst wurde, konnte der Doppelaspekt als Verweisungszusammenhang bereits dargestellt werden: Der Körper ist dabei der phänomenal zur Anschauung kommende Aspekt der Außenwelt, der als ein Aspekt wiederum auf den Aspekt verweist, der in der Anschauung

- 9 Der vital turn, der sich im Zuge der »turn Turnerei« (Fischer) der letzten Jahre als eine der sozialtheoretischen Wendungen etabliert hat, stellt dieses Phänomen des Lebendigen als »Urgrund« des Sozialen zentral und setzt dafür u.a. im Anschluss an Plessner am lebendigen, organischen Körper an, von wo aus menschliches Leben als Aufrechterhaltung der Grenze entfaltet und diese als das Zwischen von Leib und Körper ausgewiesen wird (Delitz et al. 2015). Dadurch kann der ordnungsbegründende Fokus insbesondere auf eine lebenssoziologisch gefasste Verschränkung von Natur und Kultur im Lebendigen gelegt und dafür auch an biologische Theorien wie die Evolutionstheorie geknüpft werden (Delitz et al. 2015). Gerade die Evolutionstheorie allerdings etabliert eine Naturvorstellung, die sich wesentlich durch Kontinuität und weniger durch unaufhebbare Brüche bzw. Diskontinuitäten auszeichnet. Die Vermutung liegt daher nahe, dass lebenssoziologische Naturkonzepte ebenfalls bereits kulturalistisch angeeignete sind, gleichwohl muss ich dem Nachweis dieser Vermutung an dieser Stelle schuldig bleiben.
- 10 Plessner nimmt damit eine grundlegende Neudeutung des aristotelischen Substanz-Akzidens-Verhältnisses vor, da bei Aristoteles die Akzidensen die abhängigen Momente der Substanz sind und somit zu einem ontologischen Essenzialismus führen, der dem relationalen Denken Plessners nicht entspricht (Haucke 2000).

zwar nicht positiv gegeben, auf den aber zugleich mit dem Körper negativ verwiesen ist: Das Selbst. Insofern kommt auch dem Selbst Phänomenalität zu. Als Aspekte wiederum verweisen Körper und Selbst auf das, von dem sie Aspekte sind, das als solches aber nicht zur Anschauung kommt: der Leib, durch den hindurch wiederum der erfahrbare und deutbare Gegensatz von Selbst und Welt vollzogen wird. D.h. nur insofern dem Menschen der Leib zugleich als zwei verschiedene Phänomene gegeben ist und er sich zu diesem Gegensatz als einen erfahr- und deutbaren reflexiv verhalten kann, zeichnet sich seine Existenzweise durch ständige Oszillation zwischen diesen drei Seinslagen aus (Plessner 1975). Damit ist aber auch der Körper kein durchgängig gewohnheitsmäßig beherrscher, wie Hillebrandt Plessner interpretiert. Im Gegenteil ist es mit Plessner gerade die Herausforderung diese triadische Existenzweise, die gleichursprünglich realisiert ist, miteinander ins Gleichgewicht zu bringen. Plessner betont daher:

»Ihm [dem Menschen, K.B.] ist der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur« (Plessner 1975: 292).

Der sich doppelaspektiv im Vollzug der Leiblichkeit realisierende Bezug stellt sich somit nicht als ein dyadisches Verhältnis beherrschter Stabilität dar – diese Lesart Plessners wäre eine cartesianische. Ganz im Gegenteil ist sie ein Verhältnis der nicht festgestellten und feststellbaren Labilität, d.h. die Form der Realisierungsweise bleibt unbestimmt, denn diese ergibt sich erst in der leiblich zu vollziehenden Relation.

Hillebrandt versteht hingegen die Physis des Menschen als Leiblichkeit, die einen genetischen Effekt der Sozialisation darstelle, weil sie aus eingeschriebenen Dispositionen bestehe, was sie insofern zu einem im Werden befindlichen Produkt der Sozialität mache (Hillebrandt 2016). Diese Auffassung von Leiblichkeit ist freilich mit Plessner nicht zu haben, da bei ihm Leiblichkeit zum einen nicht mit der körperlichen Physis zusammenfällt, sondern als eine Selbst und Welt zugleich realisierende und somit relational vermittelnde Vollzugsform begriffen wird. Was sie zum anderen gerade nicht zu einem bloßen Produkt sozialer Ordnung macht, sondern vielmehr zu einer sinnvermittelnden Ermöglichungsform von Ordnung, ohne dieser gänzlich subsumiert werden zu können, wie im Falle der »Natur« bzw. bei dem, was auf dieser Seite im modernen Dualismus verortet wird.

Mit der triadischen Figur des Doppelaspekts, in der der gleichursprüngliche Verweissungszusammenhang von leiblichem Vollzug und realisiertem Selbst-Welt-Verhältnis sichtbar wird, hat sich Plessner daher keine traditionelle Einschätzung des Cartesianismus eingehandelt, wie Hillebrandt konstatiert, sondern im Gegenteil den Leib dadurch als eigensinnige Qualität gefasst, die nicht als »Natur« zur Kultur-Seite hin aufgelöst werden muss. Dieses Leibkonzept liegt daher *abseits* des modernen Dualismus, der selbst einen kulturalistischen Sachverhalt darstellt und daher auch nicht überwunden werden kann.

In diesem systematischen Sinne kann für den Leib und die Strukturform der Leiblichkeit daher in ihren Funktionen als sozialtheoretische Prämissen nun auch ein formaluniverseller Geltungsanspruch erhoben werden, wodurch der Leib als ein der kulturellen Determination unverfügbarer Sachverhalt der Ordnungskonstitution systematische

Funktion erhält. Und insofern der hier im Anschluss an Plessner konzipierte Leib nicht weiterhin als »Natur« bzw. als etwas, das auf dieser Seite dem modernen Dualismus gemäß verortet ist, angesprochen werden muss – wie dies bei Hillebrandt noch der Fall ist –, kann die Entstehung von Ordnung von dem her gedacht werden, was ihr letztlich entzogen bleibt, d.h. von einer produktiven Negativität her. Leiblichkeit ist dabei durchaus auch als eine systematische Grenze arbiträrer Entfaltung von Selbst-Welt-Verhältnissen oder bezogen auf die Praxistheorie von Praxisvollzügen zu verstehen, jedoch nicht als eine Schranke – um auf eine Plessnersche Differenz zurückzugreifen –, denn zugleich ist Leiblichkeit die Ermöglichungsform dieser Entfaltung und leiblich verfasste Selbste insofern auf sie angewiesen.¹¹ Durch leibliche Vollzüge wird bestehendes ordnungsimmanentes Wissen, das sich in relationalen Bezügen bewährt hat, selbstverständlich auch stabilisiert, aber der leibliche Vollzug selbst ist dadurch nicht auf diese Bezüge festgelegt.

Hillebrandts praxistheoretisches Verständnis menschlicher Physis, das er u.a. in Anschluss an den Körpersoziologen Robert Gugutzer auch als »komplexe Einheit von spürbarem Leibsein und gegenständlichem Körperhaben« (Hillebrandt 2016: 77) zusammenfasst, ließe sich entgegen Hillebrandts eigenem Eindruck mit Plessner durchaus sinnvoll ergänzen. Das bei Hillebrandt dyadisch gefasste Leibverständnis könnte dabei um die dargestellte triadische Strukturform leiblicher Doppelaspektivität erweitert und so als praxiskonstitutiver Sachverhalt *abseits* des Natur/Kultur-Dualismus als sozialtheoretische Prämisse theoriearchitektonisch wirksam werden. Dies eröffnete zudem die Möglichkeit, den aus den aufgezeigten systematischen Gründen nicht einlösbare Überwindungsanspruch, den Hillebrandt ja explizit formuliert, selbstreflexiv zu hinterfragen und als zurückzulassendes Theorem zu problematisieren.

4 Systematische Konsequenzen praxistheoretischer Theoriebildung

Das im letzten Abschnitt explizierte Verständnis vom Leib (und Leiblichkeit), der im Anschluss an die reflexive Phänomenologie Plessners als ein Sachverhalt des Unverfügbaren theoretisch begründet wurde, wirkt an diesem Punkt noch etwas opak, daher soll im Folgenden dieser Sachverhalt in Auseinandersetzung mit einem weiteren spezifischen Problem der praxistheoretischen Theoriebildung schärfere Konturen bekommen, um ein möglichst luzides Verständnis zu gewinnen. Dabei handelt es sich um die Lösung des sozialtheoretischen Problems, Ordnungswandel zu begründen, wofür Hillebrandt einen

11 Diesen Doppelaspekt hat Plessner in den Stufen mit den beiden Lebensmodi Immanenz und Expressivität festgehalten, die auf das anthropologische Grundgesetz vermittelter Unmittelbarkeit verweisen und welches gerade besagt, dass exzentrisch positionierte Selbste nicht direkt im Bezug zur unmittelbar erscheinenden Wirklichkeit stehen, sondern dass der Kontakt immer über den Umweg der Vermittlung durch den Leib hindurch gehen muss. D.h. sowohl im wahrnehmenden als auch im darstellenden leiblichen Vollzug braucht es der medialen Vermittlung, die sinnhaft verfasst ist, damit etwas zum Ausdruck gebracht und etwas zu verstehen gegeben werden kann (Plessner 1975).

Vorschlag formuliert, den es im Folgenden gilt, auf seine Plausibilität innerhalb des Hillebrandtschen Theoriegebäudes hin zu prüfen.

In Auseinandersetzung mit praxistheoretischen Grundannahmen ist speziell an Hillebrandt die Frage zu stellen, was genau bei ihm das genetische Einschreiben von Sozialität in den Körper eigentlich meint und ob Leiblichkeit als genetischer Effekt von Sozialität von ihm als evolutives Kontinuitätskorrelat davon begriffen wird. Durch Hillebrandts systematisches Vorgehen, vornehmlich die Seite der Verkörperung in Praxisvollzügen zu betrachten, um einerseits den starken Begriff des autonomen Subjekts zu überwinden und andererseits aufzuzeigen, dass sich das Soziale physisch als Dispositionen in den Körper einschreibt, damit dieser wiederum durch den Praxisvollzug das Soziale reproduziert (Hillebrandt 2016), entsteht der Eindruck eines infiniten Regresses sich stets erfüllender Prophezeiung. Mit anderen Worten: Die konstruktivistische Maschine des Sozialen läuft und läuft und läuft. Kein Ausweg, kein Widerständiges, keine Grenzen, kein die Praxis Störendes oder Unverfügbares ist in Sicht.

Die in der Sozialtheorie wichtige Annahme operativer Anschlussfähigkeit zwischen Handeln, Institutionen und Strukturen zur Vermittlung ordnungskonstitutiven Sinns kann dadurch lediglich in einem positiven Noch-nicht thematisch werden, wie das Verständnis von Leiblichkeit als genetischem Effekt des Sozialen prägnant verdeutlicht. Allerdings liegt darin die systematische Gefahr einer identifizierenden Logik, die ihr Fundament in der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften hat und daher Teil des hier verhandelten Dualismusproblems ist. D.h. insofern Leiblichkeit als *genetischer Effekt des Sozialen* gefasst wird, führt Hillebrandt Annahmen der evolutionstheoretischen Logik implizit in seiner Theoriearchitektur mit, wodurch sie für die Theoriekonstruktion relevant werden. Die Annahme genetischer Entwicklung etwa folgt in der Evolutionstheorie einer kausallogischen Vorstellung von (wechselseitiger) Anpassung und wird damit letztendlich mit einem algorithmischen Prinzip identifiziert (Nida-Rümelin 2010). Nimmt man diesen Sachverhalt normativ-deskriptiv ernst, entsteht nach Julian Nida-Rümelin in letzter Konsequenz gar die Möglichkeit »daran zu zweifeln, dass wir verantwortlich sind für das, was wir tun« (Nida-Rümelin 2010: 12) Dies ist freilich nicht Hillebrandts Intention, und trotzdem dient das Beispiel dazu zu verdeutlichen, inwiefern Präsuppositionen wirksam werden können.

Damit zeigt dieses Beispiel einmal mehr, wie wichtig es ist, sich auf dem Wege der Theoriebildung durch »Rückbeziehung« (Plessner 2003c) auf die eigene Theoriekonstruktion das eigene systematische Vorgehen reflexiv einzuholen, um die Gelegenheit wahrzunehmen solche Präsuppositionen offenzulegen (für den vorliegenden Text siehe unten). So implizit beispielsweise ein evolutionstheoretisches Verständnis hinsichtlich der Entwicklung von Ordnung auch sein mag, die systematischen Konsequenzen einer solchen Setzung in der Entwicklung einer Sozialtheorie sollten hinsichtlich ihrer fundierenden und explanativen Beschränkungen klar sein (vgl. dazu Block 2016). Berücksichtigt man diese Einsicht, wirkt insbesondere der von Hillebrandt genannte Bezug zum Poststrukturalismus in Kombination mit dem Verständnis von Leiblichkeit als ein genetischer Effekt seltsam verstellt. Denn der Anschluss an den Poststrukturalismus hätte auch einen Sachverhalt des Unverfügbaren als ordnungskonstitutive Annahme sichtbar ma-

chen und als sozialtheoretische Prämisse zentral stellen können. Interessanterweise bezieht sich Hillebrandt an anderer, früherer Stelle nämlich explizit auf die Logik der *différance* bei Derrida, um die Nicht-Widerholbarkeit einer Praktik im Vollzug der Praxis klarzustellen (Hillebrandt 2014). Hillebrandt führt hier also einen Sachverhalt des sozial Unverfügbaren explizit ein, d.i. die Verschiebung in der *différance*,¹² da es ihm vor dem Hintergrund der Annahme der sich kontinuierlich einschreibenden Sozialität sonst kaum möglich wäre, sozialen Wandel durch praktische Variation zu erklären.¹³ Bezieht man die Derridasche Verschiebung nun auf den Leib, der laut Hillebrandt einen genetischen Effekt der Sozialität darstellt, will dieser Einschub allerdings nicht recht überzeugen, da zwischen einschreibender Sozialität und der ihr entsprechenden genetischen Leiblichkeit – überspitzt formuliert – kein Platz für die Verschiebung möglich scheint. Die frühere Begründung von Ordnungswandel mit der Derridaschen Verschiebung wirkt mit dem aktuell physisch nivellierten Leib daher eher unvereinbar, obwohl Hillebrandt sein Körper/Leib-Verständnis explizit in einen poststrukturalistischen Materialismus stellt.

Nichtsdestotrotz bleibt die praxistheoretische Begründung in ihrer Theoriekonstruktion systematisch auf ein Moment des Unverfügbaren zur Begründung des Wandels angewiesen, die Frage ist nur: Welcher Sachverhalt kommt dafür infrage? Obwohl nun vermutet werden könnte, dass sich dafür doch all die Artefakte, Dinge und anderen Körper, die im oben dargelegten Sinne von Mensch-Objekt-Konstellationen an einer Praxis beteiligt sind, als geeignete erweisen müssten, liegt es an der praxistheoretisch selbst eingeführten »flachen Ontologie« (Schatzki), »alles Menschliche physisch als Körper« (Hillebrandt 2016: 82) zu fassen, dass sie es nicht tun. Gerade weil sie in der Bedeutung des modernen Körperverständnisses stehen, d.h. auf der »Natur«-Seite des Dualismus, können sie lediglich kulturalistisch gefasst werden und somit Wandel evozierende Brüche, Widerständigkeiten etc. nicht hinreichend begründen.

Die Antwort aber könnte – wenig überraschend – der hier im Anschluss an Plessner explizierte Leib sein. Bereits Lindemann konnte im Lichte dieses Anschlusses überzeugend aufzeigen, welche mehrdimensionale Relevanz der Leib für Ordnungsbildung hat (Lindemann 2014). Für das zu lösende Problem des Ordnungswandels gibt sie zudem an anderer Stelle einen prägnanten Hinweis. Bezogen auf das Plessnersche Grundgesetz der »vermittelten Unmittelbarkeit« (Plessner 1975), welches den oben beschriebenen triadi-

12 In der sehr lesenswerten Einführung in das dekonstruktivistische Denken Derridas *Die Kunst des Verschiebens. Dekonstruktion für Einsteiger* bringt Robert Feustel die systematische Relevanz von Unverfügbarkeit in der Verschiebung pointiert zum Ausdruck: »Gerade die Abwesenheit einer ersten, unmissverständlichen Regel, der permanente Aufschub oder Übergang, lässt sich als Prämisse, als unbedingte Voraussetzung und Imperativ lesen. Die Unverfügbarkeit ist die erste Regel, der Ausgangspunkt« (Feustel 2015: 87; Hervorhebung K.B.).

13 Schäfer hat in dem von ihm herausgegebenen Sammelband einen differenzierten Anschluss an den Poststrukturalismus vorgelegt, wobei es aber auch ihm nicht gelingt, über die Analyse der »graduellen Differenzen und die möglichen Verschiebungen im Wiederholungsprozess« (Schäfer 2016: 156) zu dem diese Bestimmung ermöglichenden Prinzip des Unverfügbaren explizit zu kommen. Ohne ein solches bleibt der Grund der Verschiebung allerdings im Dunkeln.

schen Vermittlungszusammenhang zwischen Selbst, Welt und Leib präzisiert, erklärt Lindemann, am Beispiel einer hierarchischen Ordnung, inwiefern Ordnung wirksam werden kann, ohne dass der Leib mit dieser zusammenfällt:

»In einer leibtheoretischen Perspektive ist eine Hierarchie nicht nur das Muster einer sozialen Beziehung, in der einige Macht über andere haben. Vielmehr muss dieses Muster leiblich realisiert werden. Die Beteiligten erleben ein Ordnungsmuster als unmittelbar gültig, indem sie es entsprechend in ihren leiblichen Bezügen realisieren. Umgekehrt heißt das, dass die unmittelbaren leiblichen Bezüge vermittelt über das Muster der Hierarchie realisiert werden. Hier liegt die Fruchtbarkeit des Konzepts der vermittelten Unmittelbarkeit für die soziologische Forschung. Denn es erlaubt zum einen zu rekonstruieren, wie gesellschaftliche Muster von den Beteiligten als unmittelbar gültig erlebt werden. Alle Beteiligten sind auch in ihrer zuständigen Leiberfahrung durch dieses Muster bestimmt. Zugleich erlaubt dieses Konzept aber auch, die Differenz zwischen mustergültiger Ordnung und leiblichem Erleben zu begreifen. Das leibliche Erleben ist vermittelt über das Muster, aber nicht mit ihm identisch. Deshalb können sich spontan immer Abweichungen und Überraschungen ereignen« (Lindemann 2017: 62f.).

An diesem Hierarchie-Beispiel kann der Leib als sozialtheoretischer Sachverhalt des Unverfügbaren in Hinsicht auf das Problem ordnungskonstitutiven Wandels noch einmal phänomenologisch präzisiert werden: Der Leib vermittelt diese eine oder jede andere Ordnung, weil er das Vollzugsprinzip der doppelaspektiven Realisierung von Selbst-Welt-Verhältnissen ist, in denen die betreffende Ordnung zugleich sinnhaft vermittelt erfahren und sinnvoll vermittelt zum Ausdruck gebracht wird. Aber weil Leib, Selbst(e) und Welt einen ordnungskonstitutiven Zusammenhang gleichursprünglich doppelaspektiver Verweisung realisieren, ohne dessen leiblicher Vollzug die Realisierung jedoch nicht stattfinden würde, fallen sie nicht einfach miteinander zusammen, sondern realisieren erst im Punkt der Vermittlung ein Verhältnis, das eben auch anders hätte vollzogen werden können. Deswegen ist Ordnung als Vermittlungsmuster zwar auf leiblich vermittelte Realisierung angewiesen, jedoch besteht die leibliche Realisierung nicht aus einem spezifischen Ordnungsmuster. Der Leib entzieht sich damit einer mustergültigen Verfügung über ihn, was ihn zu einem Sachverhalt des Unverfügbaren macht. Gerade aufgrund seines Unverfügbarkeitsmoments müssen leibliche Selbst(e) aber auf ihre Leiblichkeit als wirksame Kraft gefasst sein und entsprechend in die Gestaltung von Ordnung einbeziehen. Bezogen auf die Praxistheorie kann nun auch die eingangs formulierte Überlegung verständlich werden, dass kategoriale Annahmen von einem prinzipiell Unverfügbaren erst die Möglichkeit und Notwendigkeit begründen, äußere Natur, Körper, Raum oder Materialität etc. als sinnvermittelnde Bestandteile der Praxis des Sozialen auszuweisen. Denn so können sie als Sachverhalte der Gestaltung von Wandel operationalisiert werden. Und weil die Praxistheorie Mensch-Objekt-Konstellationen zum Gegenstand hat und Menschen als Leibselbste verstanden werden können, bietet sich hier ein Anschließen an den oben explizierten Leib als Sachverhalt des

Unverfügbaren an, um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Wandel plausibel zu beantworten.

Da Leibselbste exzentrischer Positionalität zudem nicht notwendigerweise verkörperte menschliche Wesen sind – eine Einsicht Plessners (1931), die insbesondere Lindemann für die Sozialtheorie stark gemacht hat (Lindemann 2014) –, muss auch nicht von ihm als das den Natur/Kultur-Dualismus verschränkende Wesen ausgegangen werden. Da sich der Dualismus ohnehin als historisch bedingte Ordnung erwiesen hat, ist seine sozialtheoretisch in Anspruch genommene formaluniverselle Gültigkeit auch kaum noch zu plausibilisieren. Sozialtheoretische Theoriekonstruktionen zukünftig von Sachverhalten des Unverfügbaren aus zu entwerfen, könnte sich daher als fruchtbare Neuausrichtung erweisen.

Beginnt sozialtheoretische Theoriekonstruktion von einem Sachverhalt des Unverfügbaren aus, der als sozialtheoretische Prämisse ebenfalls formaluniverselle Gültigkeit beanspruchen kann und muss, kann sowohl die Entstehung als auch die Veränderung von Ordnung von dieser produktiven Negativität aus erschlossen werden. Denn gerade weil das zentral gestellte Unverfügbare (im vorliegenden Fall ist dies der Leib) keiner totalen Verfügung unterworfen ist, aber dennoch widerfährt, erfordert es einen Umgang damit: Das ist die Konstitution einer Ordnung, quasi um die Logik des je zentral gestellten Unverfügbaren herum. Sozialtheorien, die ihre Theoriearchitektur von einem Sachverhalt des Unverfügbaren aus entwerfen, können zudem den Anspruch des Überwindens des Natur/Kultur-Dualismus fallen lassen. Denn wie der Artikel an dem Beispiel praxistheoretischer Provenienz gezeigt hat, ist der Versuch der Dualismusüberwindung aus systematischen Gründen ohnehin zum Scheitern verurteilt.

5 Ausblick

Im vorliegenden Beitrag wurde sich zum einen mit der Frage auseinandergesetzt, ob der (nicht nur) in der soziologischen Praxistheorie – hier speziell bei Hillebrandt – formulierte sozialtheoretische Anspruch der Überwindung des Natur/Kultur-Dualismus darin auch eingelöst wird und darüber hinaus die Frage gestellt, ob der jüngeren »turn Turnerei« (Fischer), die systematisch über den modernen Dualismus vermittelt ist, indem sie Sachverhalte wie Körper, Materialität, äußere Natur oder Leib in die Theoriekonstruktion integriert, die Einlösung des Überwindungsanspruches überhaupt möglich ist. Denn als »Natur«-Seite des Dualismus ist jeder dort verortete Sachverhalt bereits kulturalistisch subsumiert. Der Artikel schlägt deswegen vor, zukünftig von Prinzipien des Unverfügbaren aus, die *abseits* des modernen Dualismus konzipierbar sind, eine sozialtheoretische Konstruktion zu entwerfen, um das unlösbare Überwindungsproblem zurücklassen und so zugleich Ordnungen nicht-moderner Form einschließen zu können. In Auseinandersetzung mit dem praxistheoretischen Leib in der Theoriekonstruktion Hillebrandts wurde deswegen argumentiert, dass der Leib ein guter Kandidat dafür sein könnte, allerdings nicht im Sinne des praxistheoretischen Leibverständnisses, das Dualismus immanent bleibt. Aus diesem Grund wurde der Vorschlag gemacht, den Leib als

ein Prinzip des Unverfügbaren aus der reflexiven Phänomenologie Plessners heraus zu entwickeln. Dadurch konnte der Leib als ein Vollzugszusammenhang, von dem aus sich im Spannungsfeld einer Ordnung relational zueinander Selbst-Welt-Verhältnisse realisieren, gefasst werden. Der Leib ist dabei insofern ein Prinzip des Unverfügbaren, als das er mit dem durch ihn vermittelt Realisierten nicht zusammenfällt, die Realisierung aber auf den leiblichen Vollzug angewiesen ist. Daher kommt dem Leib die Qualität des Unverfügbaren zu, das auch unverfügbar bleibt, mit dem innerhalb der Gestaltung von Ordnung aber zu rechnen ist. Ordnungsbildung wird folglich nun aus dem Umgang mit der zentral gestellten Unverfügbarkeit verständlich und kann nun entsprechend theoretisch erschlossen werden. Von Natur, Kultur und ihrem zu überwindenden Dualismus muss in der Theoriekonstruktion, basierend auf dem Leib als ein Prinzip des Unverfügbaren, dabei nicht mehr ausgegangen werden. Denn das Unverfügbare, das unverfügbar bleibt, steht *abseits* davon.

Gleichwohl ist in reflexiver Haltung zu dem eigenen hier vorgelegten Theorieentwurf offenzulegen, dass der moderne Dualismus auch die Folie seiner Entwicklung ist, um in Abkehr davon zum Sachverhalt des Unverfügbaren zu kommen. Dies scheint mir auf dem Weg hin zu einer elaborierten Theorie bzw. Soziologie des Unverfügbaren allerdings zunächst eine heuristische Notwendigkeit zu sein, da erst die explizite Abhebungsbewegung den analytischen Neugewinn deutlich macht. Es galt, das Unverfügbare am Beispiel des Leibes als eine sozialtheoretische Kategorie in ihrer systematischen Funktion für eine Theoriearchitektur herauszustellen. Plessner erwies sich dafür ebenfalls als eine produktive Folie, wie meine Ausführungen gezeigt haben. Die zudem aufgezeigte Kompatibilität Plessners mit dem praxistheoretischen Theoriegebäude könnte nun auch in der Praxistheorie die Einsicht bringen, dass sich praxistheoretische Anschlüsse an den Ansatz Plessners gerade in Hinsicht auf den Leib als sinnvoll erweisen. Das Beispiel der Hillebrandtschen Praxistheorie, die hier exemplarisch als Repräsentantin des dargelegten soziologistischen Problems fungierte, zeigt eine meines Erachtens bestehende allgemeine Aporie innerhalb der Sozialtheorie. Denn das Problem des Natur/Kultur-Dualismus kann schwerlich überwunden werden, indem das, was üblicherweise in den Bereich der »Natur« fällt wie der Körper, der Leib oder die Materialität, als konstitutiv für die Ordnungsbildung eingebracht und zugleich kulturalistisch aufgelöst wird.

Um die in diesem Artikel vorgelegten Überlegungen weiterzuführen, müsste in Angriff genommen werden, einerseits ideengeschichtlich zu prüfen, ob sozialtheoretisch verwendbare bzw. verwendete Prämissen, wie das »Nicht-Identische« bei Adorno, die »différance« bei Derrida, der »Mangel« bei Deleuze oder das »Unentscheidbare« bei Luhmann, als Sachverhalte des Unverfügbaren rekonstruierbar sind, wodurch andererseits die systematische Rolle dieser Kategorie des Unverfügbaren als sozialtheoretisch wichtiges Axiom innerhalb von Theoriekonstruktionen deutlich werden könnte. War bei den genannten Autoren eine solche Kategorie noch explizit, wäre in einem weiteren Schritt zu prüfen, inwiefern dies auch auf aktuelle Sozialtheorien zutrifft. Vor dem Hintergrund der hier gemachten Ausführungen zur Hillebrandtschen Praxistheorie entsteht der Eindruck, dass dies kaum der Fall ist. Auch Matthias Junge, der vor einigen Jahren das Projekt einer Soziologie des Scheiterns verfolgte, formulierte diese Einsicht:

»Soziologie beginnt mit der Einsicht, dass nicht alles kontrolliert werden kann und dass nicht alles möglich ist. Um aber die Struktur absoluten Scheiterns zu erfassen, ist eine Theorie der Unverfügbarkeit notwendig. Solche liegen vor, aber nicht in der Soziologie« (Junge 2004: 23).

Junge selbst hat eine solche Theorie nicht entwickelt, womit sie Desiderat geblieben ist.

Aktuell formiert sich allerdings aus der Philosophie heraus ein neues sozialtheoretisches Paradigma, das durch eine dezidiert relationale Perspektive explizit auf Unverfügbares für die Bildung von Ordnung abhebt. Die Rede ist vom Neumaterialismus, zu deren wichtigsten Denker*innen Jane Bennett, Karen Barad und Rosi Braidotti gehören (Bennett 2010; Barad 2012; Braidotti 2014). Zur Begründung ihres relationalen Denkens der Unverfügbarkeit beziehen sich die Autor*innen auf so unterschiedliche Theorietraditionen wie die Quantenphysik, Spinozas Metaphysik und die postmoderne französische Philosophie. Plessners relationale Phänomenologie ist dort entsprechend unberücksichtigt und könnte sich insofern durchaus auch dort als eine fruchtbare Erweiterung des neumaterialistischen Denkens erweisen. Inwiefern der Neumaterialismus allerdings tatsächlich zukünftig für die Soziologie fruchtbar wird, ist noch nicht abzusehen, da der neumaterialistische Diskurs noch überwiegend innerhalb der Philosophie geführt wird (vgl. aber für einen Versuch der Einführung in die Lebenssoziologie Folkers 2017). Zudem gibt es Anzeichen dafür, dass es bisher auch den genannten Autor*innen noch nicht gelungen ist, sich vom modernen Dualismus zu verabschieden. Dies wird dort deutlich, wo zur Relationierung aller Wirklichkeit beispielsweise ein Lebensbegriff in Anschlag gebracht wird, der die Idee genetischer Codes zentral stellt, um auf das Leben als purer Information abzuheben (insbesondere Braidotti 2014), so dass der Verdacht entsteht, das Unterlaufen der »Matrix der Moderne« (Lindemann) könnte auch im »new materialism« oder »new vitalism« turn bisher noch nicht eingelöst sein. Eine soziologische Theorie des Unverfügbaren ist insofern auch mit dem new materialism turn noch nicht garantiert.

Der vorliegende Beitrag versteht sich daher als Auftakt einer soziologischen Bearbeitung des identifizierten Desiderats. Denn die Bedeutung, die prinzipiell Unverfügbares als Sachverhalt der Ordnungsbildung für sozialtheoretische Theoriekonstruktionen und somit für die gesamte soziologische Theoriebildung hat, ist darin zurzeit ein blinder Fleck. Im Anschluss an Plessner lässt er sich leibtheoretisch partiell bereits ausleuchten und der Leib als Prinzip des Unverfügbaren mit Lindemann auch sozialtheoretisch anwenden. Die weitere Schärfung des sozialtheoretischen Potenzials von Kategorien des Unverfügbaren bleibt aber insgesamt eine produktive Herausforderung, der sich zukünftig aus den hier diskutierten Gründen angenommen werden sollte, so dass das Unverfügbare größeren systematischen Entfaltungsraum, als in der vorliegenden Annäherung daran, bekommen und somit auch als empirischer Gegenstand eine luzidere Gestalt finden kann.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (2003): *Gesammelte Schriften. Band 6*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Barad, Karen (2012): *Agentieller Realismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bennett, Jane (2010): *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
- Baerlocher, Bianca (2013): *Natur und soziales Handeln. Ein sozialtheoretisches Konzept für die Nachhaltigkeitsforschung*. Frankfurt/New York: Campus.
- Block, Katharina (2016): *Von der Umwelt zur Welt. Der Weltbegriff in der Umweltsoziologie*. Bielefeld: transcript.
- Braidotti, Rosi (2014): *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Delitz, Heike/Nungesser, Frithjof/Seyfert, Robert (2015): »Was ist »Lebenssoziologie«? Das Leben als Subjekt und Objekt soziologischer Theorie.« In: Lessenich, Stephan (Hg.): *Krise der Routinen, Routinen der Krise*. Verhandlungen des 27. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Trier 2014.
- Descola, Phillipe (2011): *Jenseits von Natur und Kultur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Feustel, Robert (2015): *Die Kunst des Verschiebens. Dekonstruktion für Einsteiger*. Paderborn: Fink.
- Fischer, Joachim (2014): »Kommentar zu Heike Delitz«. In: Ders./Moebius, Stephan: *Kulturosoziologie im 21. Jahrhundert*. Wiesbaden: VS., S. 52-55.
- Fischer, Joachim (2008a): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Fischer, Joachim (2008b): »Ekstasik der exzentrischen Positionalität. »Lachen und Weinen« als Plessners Hauptwerk«. In: Accarino, Bruno/Schloßberger, Matthias (Hg.): *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie*. Berlin: De Gruyter, S. 253-270.
- Folkers, Andreas (2017): *Politik des Lebens seiner selbst. Für eine ökologische Lebenssoziologie mit Deleuze und Guattari*. In: *Soziale Welt* 68 (4), S. 365-384.
- Foucault, Michel (1977): *Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Greve, Jens/Schnabel, Annette (Hg.) (2011): *Emergenz. Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Groß, Matthias (2013): »Keine Angst vor dem Unberechenbaren: Realexperimente jenseits von Anpassung und Resilienz«. In: von Detten, Roderich/Faber, Fenn/Bemmann, Martin (Hg.): *Unberechenbare Umwelt*. Wiesbaden: Springer, S. 193-217.
- Gugutzer, Robert (2010): *Soziologie des Körpers*. Bielefeld: transcript.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hauke, Kai (2000): *Plessner zur Einführung*. Hamurg: Junius.
- Hillebrandt, Frank (2016): »Die Soziologie der Praxis als poststrukturalistischer Materialismus«. In: Schäfer, Hilmar (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Wiesbaden: transcript, S. 71-93.
- Hillebrandt, Frank (2014): *Soziologische Praxistheorien. Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer.
- Hirschauer, Stefan (2016): »Verhalten, Handeln, Interagieren. Zu den mikrosoziologischen Grundlagen der Praxistheorie«. In: Schäfer, Hilmar (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Wiesbaden: transcript, S. 45-67.
- Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2017): *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Junge, Matthias (2004): »Kann die Soziologie das »Scheitern« denken?«. In: Ders./Lechner, Götz (Hg.): *Scheitern. Aspekte eines sozialen Phänomens*. Wiesbaden: VS., S. 15-32.
- Kalthoff, Herbert (2016): »Die Darstellung der Ökonomie. Überlegungen zu einer empirischen Theorie der Praxis«. In: Schäfer, Hilmar (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Wiesbaden: transcript, S. 223-243.

202 Natur und Kultur

- Lange, Hellmuth (2011): »Umweltsoziologie in Deutschland und Europa«. In: Groß, Matthias (Hg.): *Handbuch Umweltsoziologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 19-53.
- Latour, Bruno (1995): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Lindemann, Gesa (2017): »Leiblichkeit und Körper.« In: Gugutzer, Robert/Klein, Gabriele/Meuser, Michael (Hg.): *Handbuch Körpersoziologie*. Wiesbaden: VS, S. 57-66.
- Lindemann, Gesa (2014a): *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*. Weilerswist: Velbrück.
- Lindemann, Gesa (2014b): »In der Matrix der digitalen Raumzeit. Das generalisierte Panoptikum«. In: Nassehi, Armin (Hg.): *Kursbuch 177: Privat 2.0*. Hamburg: Murmann, S. 162-172.
- Lindemann, Gesa (1993): »Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechtskonstruktion.« In: *Feministische Studien* 11(2), S. 44-54.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nida-Rümelin, Julian (2010): »Naturalismus und Humanismus«. In Ders./Gerhardt, Volker (Hg.): *Evolution in Natur und Kultur*. Frankfurt a. M./New York: Campus-Verlag, S. 3-14.
- Plessner, Helmuth (2003a): *Conditio humana*, hg. v. Dux, Günther/Marquard, Odo/Ströker, Elisabeth. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Plessner, Helmuth (2003b): *Ausdruck und menschliche Natur*, hg. v. Dux, Günther/Marquard, Odo/Ströker, Elisabeth. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Plessner, Helmuth (2003c): *Macht und menschliche Natur*, hg. v. Dux, Günther/Marquard, Odo/Ströker, Elisabeth. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928)*. Berlin/New York: De Gruyter .
- Rammert, Werner (2006): »Technik, Handeln und Sozialstruktur: Eine Einführung in die Soziologie der Technik«. www.tu-berlin.de/fileadmin/fg226/TUTS/TUTS_WP_3_2006.pdf (zuletzt aufgerufen am 15.05.2018).
- Schatzki, Theodore R. (2016): »Praxistheorie als flache Ontologie«. In: Schäfer, Hilmar (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Wiesbaden: transcript, S. 29-44.
- Schäfer, Hilmar (Hg.) (2016a): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Wiesbaden: transcript.
- Schäfer, Hilmar (2016b): »Einleitung. Grundlagen, Rezeption und Forschungsperspektiven der Praxistheorie«. In: Ders. (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Wiesbaden: transcript, S. 9-25.
- Schäfer, Hilmar (2016c): »Praxis als Wiederholung. Das Denken der Iterabilität und seine Konsequenzen für die Methodologie praxeologischer Forschung«. In: Ders. (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Wiesbaden: transcript, S. 137-159.
- Schürmann, Volker (2017): »Können Praxisphilosophien ein Gegebenes kennen?« In: Kertscher, Jens/Müller, Jan (Hg.): *Praxis und ›zweite Natur‹: Begründungsfiguren normativer Wirklichkeit in der Diskussion*. Münster: Mentis, 121-133.
- Schürmann, Volker (2014): *Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne*. Paderborn: Fink.
- Schürmann, Volker (2010): »Plessners parteiliche Anthropologie, Aspekte eines sperrigen Verhältnisses zur Phänomenologie«. In: *Journal Phänomenologie* 34 (1), S. 11-21.

Anschrift:

Prof. Dr. Katharina Block
Juniorprofessur für Sozialtheorie
Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Fakultät I, Institut für Sozialwissenschaften
Ammerländer Heerstraße 114-118
26129 Oldenburg
katharina.block@uni-oldenburg.de