

## Symposium

# Verächter des Leibes – Verfechter des Fleisches

**Jörg Michael Kastl**, Generalität des Körpers. Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften. Weilerswist: Velbrück 2021, 356 S., kt., 39,95 €

Besprochen von **Prof. Dr. Robert Gugutzer**: Goethe-Universität Frankfurt am Main, Institut für Sportwissenschaften, E-Mail: [gugutzer@sport.uni-frankfurt.de](mailto:gugutzer@sport.uni-frankfurt.de)

<https://doi.org/10.1515/srsr-2022-0023>

**Schlüsselwörter:** Leib, Körper, Körpersoziologie, Neue Phänomenologie, Schmitz

Das soziologische Interesse am „Körper“ ist circa vier Jahrzehnte alt, die Körpersoziologie inzwischen eine international etablierte Teildisziplin der Soziologie. Kennzeichnend für die Körpersoziologie ist dabei bis heute, dass sie eine Vielzahl an Körperkonzepten unter ihrem Dach versammelt: Was „Körper“ in körpersoziologischen Abhandlungen meint, ist höchst disparat. Zugleich sind Körpersoziolog:innen sehr zurückhaltend, wenn es um die Definition ihres Gegenstands geht – eine explizite Begriffsarbeit erfolgt in der Körpersoziologie vergleichsweise selten. Vor diesem Hintergrund erscheint das neue Buch von *Jörg Michael Kastl* als vielversprechend, da es sich nicht nur, so der Autor, mit „dem“ aktuellen soziologischen Körperverständnis auseinandersetzt, sondern alternative körperkonzeptionelle Vorschläge macht. Die folgende Besprechung von *Kastls* Buch erfolgt ausschließlich unter diesem Fokus der darin diskutierten und für die Soziologie relevanten Körperkonzepte, obgleich das nicht das Kernanliegen des Buchs ist. Dass *Kastl* keinen Beitrag zur Körpersoziologie leisten möchte, dürfte damit zu tun haben, dass er, wie sein Buch nahelegt, nicht allzu von ihr viel hält. Davon abgesehen geht es ihm mit seinem Buch primär um eine Auseinandersetzung mit dem bis heute ungelösten „Problem der Struktur in der Soziologie“ (10), dem gleichermaßen klassischen wie unfruchtbaren Dualismus von Subjekt/Objekt, Akteur/Struktur, Mikro/Makro. Zentrales Ziel von *Kastls* Buch ist es, dieses Strukturproblem mit Hilfe der Philosophie Merleau-Pontys, den er als „soziologisch relevanten Strukturtheoretiker“ (ebd.) vorstellt, einer Lösung zuzuführen.

## Das unzeitgemäße „romantische Körperkonzept“

*Kastl* nutzt die Körpersoziologie als Sparringspartner, um sein titelgebendes Projekt – die „Generalität des Körpers“ als Lösungsformel des soziologischen Strukturproblems – vorzubereiten. Hierfür setzt er sich zuerst mit Pierre Bourdieu auseinander, da dieser mit seiner „Theorie der Praxis“ und insbesondere dem darin zentralen Habitus-Konzept einen der ambitioniertesten Vorschläge zur Lösung des soziologischen Strukturproblems unterbreitet hatte. *Kastl* ist davon allerdings „nicht überzeugt“ (26). Das hat zum einen damit zu tun, dass Bourdieus Körperbegriff unklar bleibe, zum anderen mit Bourdieus einseitiger Merleau-Ponty-Lektüre. Bourdieu habe nämlich primär Merleau-Pontys Werk „Die Phänomenologie der Wahrnehmung“ zur Kenntnis genommen und damit ausschließlich Merleau-Pontys frühes Körperkonzept aufgegriffen. *Kastl* meint damit das Verständnis vom Körper-als-Subjekt, für das Merleau-Ponty insofern Pate stehe, als er Formulierungen verwendet hat wie „ich bin mein Körper“ (53), „mein Körper [...] versteht“ oder ein „Wissen, das in den Händen ist“ (54). *Kastl* nennt dieses Körperverständnis das „romantische Körperkonzept“, das seiner Auffassung nach bis heute ein zentrales Körperkonzept der Soziologie sei (63-86). Charakteristisch für das „romantische Körperkonzept“ sei der Körper als „Chiffre einer inneren, höchstpersönlichen, holistischen, nichtstrukturierten, ‚tieferen‘ = nicht oder nicht vollständig mitteilbaren bzw. sprachlich einholbaren originären Erfahrung“ (59f.). Gemeint ist der Körper als ein „Tiefensubjekt hinter dem wahrnehmenden Körper und dem denkend-sprechenden Ich“ (60). „Romantik ist hier [...] nur ein Kürzel für [...], ‚Tiefe‘, ‚Innerlichkeit‘, ‚Subjekt hinter dem Subjekt‘ und Rationalismuskritik“ (85).

Es sei dahingestellt, wie treffend das Schlagwort „Romantik“ zur Beschreibung des Körperverständnisses des frühen Merleau-Ponty ist. Und obgleich es nicht falsch ist zu sagen, dass sich dieses so genannte „romantische“ Körperkonzept auch in der Soziologie findet, spielt es bei weitem nicht die herausgehobene Rolle, die *Kastl* ihm zuschreibt. Dies erstens insofern nicht, als *Kastl* sich mit den von ihm kritisierten Ansätzen (neben der Praxissoziologie noch die Wissenssoziologie und die Neue Phänomenologie) ausgesprochen selektiv auseinandersetzt und ihnen dadurch ein Label verpasst, das diesen Ansätzen nicht gerecht wird. Ein typisches Beispiel hierfür ist die Art, wie *Kastl* die praxeologische Körpersoziologie rezipiert: Er greift sich einen Aspekt heraus, etwa das auf Bourdieu zurückgehende Verständnis vom „Körper als Agens“ (63, zit. n. Gugutzer, 2015: 122), ohne darauf einzugehen, dass die gegenwärtige Praxeologie die Einseitigkeiten Bourdieus längst hinter sich gelassen hat und mit ganz anderen Konzepten arbeitet, etwa dem des „Vollzugskörpers“ (Alkemeyer, 2017: 52ff.), die nichts mit „Innerlichkeit“ oder „Tiefe“ zu tun haben. Zweitens übergeht *Kastl* mit seinem starren Fokus auf den „romantischen“ Körper die Vielzahl ‚nicht-romantischer‘

Körpervverständnisse der Soziologie, deren prominenteste die poststrukturalistischen Körperkonzepte im Anschluss an Michel Foucault und Judith Butler sowie die handlungs- und interaktionstheoretischen Körpervverständnisse anknüpfend an George Herbert Mead und Erving Goffman sind.

Neben der Kritik an der gegenwärtigen Körpersoziologie, dass sie ein „romantisches Körperkonzept“ präferiere, missfällt *Kastl* ganz besonders, dass sie Merleau-Pontys Werke als „Leibphänomenologie vereinnahmt“ (68). Dass die deutschsprachige Körpersoziologie Merleau-Ponty als Leibphänomenologen liest, ist für *Kastl* ein echtes Ärgernis. Die geläufige Übersetzung des französischen Wortes „corps“ in den deutschen Ausgaben von Merleau-Pontys Arbeiten mit „Leib“ sei fast immer falsch (68, 79–84) – Merleau-Ponty ist ein Philosoph des Körpers, nicht jedoch des Leibes, so *Kastl*.

Diesen Vorwurf könnte man nun mit gleichem Recht an die deutschsprachige Philosophie richten, wo Merleau-Ponty ebenfalls vorzugsweise als Leibphänomenologe gehandelt wird, beispielsweise von Bernhard Waldenfels, einem der anerkanntesten Merleau-Ponty-Kenner im deutschsprachigen Raum. Wie Waldenfels erläutert, entspricht das, was Merleau-Ponty als „corps“ oder auch „chair“ bezeichnet, inhaltlich in aller Regel dem, was im Deutschen unter „Leib“ verstanden wird (Waldenfels, 2000: 15); vermutlich wird Waldenfels deshalb von *Kastl* quasi vollständig ignoriert. Unterstützung hätte sich *Kastl* hingegen bei dem Philosophen Hermann Schmitz holen können, da dieser Merleau-Pontys Ausdruck „corps“ konsequent mit „Körper“ übersetzt (Schmitz, 2003: 382–404, 2011: 162–165). *Kastl* weiß das, weil er zumindest die dreiseitige Kurzfassung von Schmitz' Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty gelesen hat, aber er erwähnt dies nicht. Ich vermute, das hat auch damit zu tun, dass *Kastl* die von Schmitz begründete und in der deutschsprachigen (Körper-)Soziologie in den letzten Jahren verstärkt rezipierte Neue Phänomenologie entschieden ablehnt, was im Besonderen für deren Leibbegriff gilt.

## Der „deutsche Leib (Hermann Schmitz)“ als Skandal

Die deutschsprachige Körpersoziologie zeichnet sich in weiten Teilen dadurch aus, dass sie einen Appell von Bernhard Waldenfels beherzigt: „Die Ausdrücke ‚Leib‘ und ‚Körper‘ bilden ein sprachliches Kapital, das man nicht einfach verschleudern sollte, indem man vom ‚Körper‘ spricht, wenn man den ‚Leib‘ meint“ (Waldenfels, 2000: 15). Die deutschsprachige Körpersoziologie arbeitet mit der begrifflichen Unterscheidung von Leib und Körper (gelegentlich findet sie sich

auch in der englischsprachigen Literatur), wenngleich es auch hier, wie in der Soziologie insgesamt, Vorbehalte gegenüber dem Leibbegriff gibt. Gegen den Leibbegriff wird typischerweise ins Feld geführt: (1) „Leib“ ist ein deutsches Wort und habe einen national(sozial)istischen Beigeschmack; (2) der Leibbegriff sei substanzialistisch und ignoriere die soziokulturelle Konstruiertheit des Körpers; (3) die Unterscheidung von Leib und Körper reproduziere die cartesianische Trennung von *res cogitans* und *res extensa*, die es zu überwinden gelte (Gugutzer, 2015: 17). *Kastl* schließt sich dieser Kritik, insbesondere dem ersten und dritten Argument, mit Nachdruck an. So wie für Hermann Schmitz „der Körper ein Skandal in meinem Menschenbild“ ist (zit. in: Volke/Kluck, 2017: 12), ist für *Kastl* der „deutsche Leib“ (71) ein Skandal, und zwar explizit jener von Schmitz (andere Leibphänomenologen diskutiert er nicht).

*Kastls* Auseinandersetzung mit Schmitz und dessen Leibphänomenologie ist nun allerdings selbst skandalös. Geht *Kastl* mit seinen Gegnern insgesamt nicht zimperlich um, so treibt er es bei Schmitz auf die Spitze. Mehr noch: *Kastl* überschreitet hier die Grenze des im akademischen Kontext erwartbaren fairen Diskurses und moralischen Anstands. Um es in den Worten von Schmitz zu sagen, die dieser an Waldenfels angesichts dessen haarsträubender Rezeption seiner Leibphänomenologie gerichtet hatte: *Kastls* Darlegung der Schmitz’schen Position erfolgt „mit so viel Missgunst und Abneigung bis zur Verachtung, dass die Darstellung meiner Position verzerrt und die Kritik abwegig ist“ (Schmitz, 2011: 172). Da *Kastl* glaubt, die Soziologie vor „eine(r) unkritische(n) Anknüpfung an Schmitz“ (79) warnen zu müssen, dürfte er es sportlich nehmen, wenn ich die Soziologinnen und Soziologen vor einer unkritischen *Kastl*-Lektüre warnen möchte. In aller Kürze sei dies anhand von zwei – es gibt mehr – zentralen Aussagen *Kastls* zu Schmitz’ Leibphänomenologie (71-79) begründet.

*Kastl* resümiert seine Lektüre der Schmitz’schen Leibphänomenologie wie folgt: „Insgesamt handelt es sich eindeutig um eine weitere Spielart eines romantischen Körperkonzepts“ (76). Das ist eine groteske Fehlinterpretation, zu der nur kommen kann, wer Schmitz’ Anliegen seiner Philosophie nicht kennt oder bewusst ignoriert. Schmitz’ zentrales Motiv seiner Philosophie war die Überwindung der „psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Vergegenständlichung“ der europäischen Intellektualkultur (Schmitz, 2003: 5), die sich durch die Aufspaltung der Welt in ein Innen und ein Außen sowie des Menschen in Körper und Seele (oder Geist, Bewusstsein) auszeichnet. Schmitz’ philosophische Absicht war es daher, den zwischen Körper und Seele „vergessenen Leib“ (Schmitz) als ein Gegenstandsfeld sui generis phänomenologisch zu erschließen. Dass Leib, Körper, Seele unterschiedliche Phänomene sind, hat Schmitz sehr früh und in unnachahmlicher Klarheit definiert: „Leiblich ist das, dessen Örtlichkeit absolut ist. Körperlich ist das, dessen Örtlichkeit relativ ist. Seelisch ist, was ortlos ist“ (Schmitz, 1965: 6).

Allein diese Definition verdeutlicht, dass Schmitz' Leibbegriff nichts mit „Innerlichkeit“, „Holismus“ oder einem „Tiefensubjekt hinter dem wahrnehmenden Körper“ zu tun hat.

Dies zu erkennen, ist ein Leichtes für jeden, der Schmitz' Texte gründlich liest. Wer das tut, erfährt nämlich, dass der Leib bei Schmitz ein – in *Kastls* Worten – „strukturelles Konzept“ ist, definiert er diesen doch als räumlich-dynamische Struktur (Schmitz, 2011: 15–27). Im gleichen, von *Kastl* zur Hand gehaltenen Buch erläutert Schmitz außerdem, dass ein weiteres konstitutives Merkmal des Leibes die „leibliche Kommunikation“ als Grundform der Wahrnehmung sei (ebd. 29–53). Wie fast alle Schmitz-Kritiker ignoriert *Kastl* jedoch das Konzept der leiblichen Kommunikation und beharrt stattdessen auf seiner sachlich unzutreffenden Kritik, die er auch den an Schmitz anschließenden Soziolog:innen an den Kopf wirft, dass bei diesen der Leib „mehr oder weniger gleichbedeutend mit dem romantischen Körpersubjekt oder Subjekt-Körper“ (69) sei. *Kastl* übersieht hier offenkundig den für Schmitz zentralen Unterschied zwischen „Subjekt“ und „Subjektivität“. „Subjekt“ ist nach Schmitz ein „Bewussthaber“, das heißt eine Person, die zur Selbstzuschreibung fähig ist, mit „Subjektivität“ meint Schmitz „subjektive Tatsachen“ (Schmitz, 2003: 62). Im Sinne dieser Definition gibt es Subjektivität ohne Subjekt, etwa bei Säuglingen oder Dementen, die zwar subjektive Tatsachen des affektiven Betroffenseins kennen, aber nicht zur Selbstzuschreibung im Stande sind. Alle leiblichen Phänomene sind subjektive Tatsachen, weil sie dem Menschen spürbar widerfahren: Der Ärger, den ich beim Lesen eines Textes verspüre, ist eine subjektive Tatsache, deren Evidenz für mich unleugbar ist. (*Kastl* zitiert ähnliche Beispiele in seinem Buch und nennt sie „innere Erfahrungen“.) Was ist am Ärger im Sinne eines affektiven Betroffenseins „romantisch“?

Die zweite, vollends indiskutable Behauptung, die *Kastl* gegenüber Schmitz' Philosophie aufstellt, lautet: Es handelt sich hierbei „eindeutig [um] ein totalitäres und neofaschistisches Programm“ (79), um eine „Renaissance einer neofaschistischen Leibmythologie“ (334). Zu dieser diffamierenden Einschätzung gelangt *Kastl* durch eine spektakulär verzerrte Lektüre von Schmitz' so genanntem „Hitlerbuch“ (77). *Kastl* meint mit diesem Buch belegen zu können, dass sich in „Schmitzs [sic] Leibbegriff [...] ein durchaus auch total(itär)es Moment verbirgt, nicht zuletzt in einem politischen Sinne“ (76). Dass dieses Buch so wenig zum Thema Leib/Leibphänomenologie beizutragen hat wie kaum ein anderes Buch von Schmitz, spielt für *Kastl* keine Rolle, denn ihm geht es allein darum, Schmitz als Neofaschisten zu denunzieren.

Ein Beispiel dafür ist *Kastls* Behauptung, dass Schmitz der „nationalsozialistischen Volksgemeinschaft“ [...] unverhohlen positive Züge abzugewinnen“ versucht habe. Liest man die angegebene Textstelle (Schmitz, 1999: 320–328), stellt man fest, dass Schmitz auf diesen Seiten Hitlers Idee beschreibt, die Selbstbestim-

mung des Individuums mit der Einbindung in die Volksgemeinschaft zu verknüpfen. Schmitz rekonstruiert Hitlers Konzept der Volksgemeinschaft als einer – in Schmitz' Terminologie – „implantierenden gemeinsamen Situation“ bei gleichzeitiger Achtung der Individualität der Menschen. Von einer Affirmation der nationalsozialistischen Volksgemeinschaft ist nirgends die Rede. Genauso wenig ist „Schmitz sichtlich fasziniert“ von der „Wiederkehr des Wotan-Archetypus in den Sturmabteilungen (SA) der Nationalsozialisten“ (77) oder von der „gesteigerte[n] Aufgeschlossenheit“, die „vom Leiblichen her geniale (sic!) Gestaltungskräfte mit hochgespanntem Sendungs- und Ermächtigungsbewusstsein frei[setzte]“ (ebd.; Schmitz, 2011: 119). Schmitz beschreibt an der angegebenen Textstelle das Zeitalter zwischen 1900 und 1930 in Deutschland, nicht aber seine persönliche Sicht auf diese Zeit.

Schmitz' persönliche Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus formuliert er in der Vorrede seines „Hitlerbuchs“, die *Kastl* also bekannt sein muss. Dort heißt es: „Im Rückblick gewinne ich [...] den Eindruck, daß [sic] mein philosophisches Denken zu einem beträchtlichen Teil den Impuls durch den Schock erhalten hat, den ich durch das Hitler-Regime erlitt, als ich als Knabe miterlebte, wie gleichsam aus unterirdischen tektonischen Spannungen des Volksgeistes ein Vakuum von Emotionen wie ein Geysir hochschloß [sic] und in die Bahn wahnhafter Verirrungen gelenkt wurde“ (Schmitz, 1999: 9). Noch deutlicher äußert sich Schmitz in seiner „Bilanz“: „Ich habe dieses Regime [des Nationalsozialismus] mit großem politischem Interesse (schon als Zehnjähriger) und durchweg mit Abscheu erlitten. Die mit primitiven Parolen einheizende Propaganda, die Verachtung und Misshandlung der Juden, die Abdrängung jeder eigenen kritischen Meinung und dergleichen ekelten mich an. Während des Krieges galt meine ganze Sympathie den Engländern, bloß weil sie Feinde Hitlers waren. Das Kriegsende hielt ich für einen Sieg Deutschlands, nämlich über das Nazi-Regime“ (Schmitz, 2016: 25).

*Kastls* Verunglimpfung der Leibphänomenologie von Schmitz („Leibmetaphysik“ [79], „esoterisch“ [83], „schamanische Leiblichkeit“ [110]) ist bestenfalls peinlich, seine Diskreditierung der Person Hermann Schmitz unentschuldig. Wer Hermann Schmitz kannte, weiß, wie absurd es ist, ihm eine nationalsozialistische Gesinnung zu unterstellen. Was immer sich *Kastl* von seiner Verächtlichmachung von Schmitz (nebenbei: über die politische Gesinnung des wiederholt genannten Heidegger verliert *Kastl* kein einziges Wort) und seiner wütenden Attacke auf „den deutschen Leib“ (gibt es einen englischen, finnischen, mexikanischen... Leib?) versprochen hat, er hat sich damit selbst keinen Gefallen getan.

Selbstredend kann an Schmitz' Leibphänomenologie Kritik geübt werden, und erst recht muss man als Soziolog:in keinesfalls mit Schmitz' oder irgendeiner anderen Leibphänomenologie arbeiten. Wer wie *Kastl* glaubt, dass aus den Natur-

wissenschaften stammende Begriffe wie Propriozeption, Interozeption oder Kinästhesie präzise(re) Begriffe sind, um jenen Gegenstandsbereich phänomenologisch angemessen zu beschreiben, für den die deutsche Sprache das Wort „Leib“ anbietet, möge darauf zurückgreifen. Wer wie *Kastl* der Ansicht ist, dass eine begrifflich saubere Differenzierung zwischen Leib und Körper überflüssig sei, weil sie schon von Autoren wie Husserl und Plessner nicht vorgenommen worden ist – Plessner habe zudem das Leibsein als eine Art „Flowgefühl“ (110) verstanden! – und die attributive Bestimmung von Körper als „subjektiv erfahrener“, „anatomischer“ oder „objektiver“ Körper (84) ein analytischer Gewinn sei, möge so vorgehen. Dass der Leibbegriff, und zwar auch und gerade der neophänomenologische Leibbegriff „konzeptuell nicht weiter belastbar“ (ebd.) sei, ist jedoch Unsinn. Es gibt soziologische Gegenbeispiele (Gugutzer, 2017; Lindemann, 2014; Uzarewicz, 2011), die von *Kastl* allerdings nicht nur Kenntnis genommen werden.

## All inclusive – der totale Körper

Von *Kastls* desaströsem Schmitz-Referat sind zwei Bemerkungen auszunehmen: Zum einen der in einer Fußnote versteckte Hinweis, dass „nicht gesagt sein [soll], dass Schmitz nicht überzeugende und beeindruckende Beschreibungen gelingen würden“ (75). Zum anderen *Kastls* Zustimmung zu Schmitz' Bemerkung gegenüber Merleau-Ponty: „Das ist traditionelle Bewusstseinsphilosophie“ (87; Schmitz, 2011: 163). Letzteres betrachtet *Kastl* als eine Stärke Merleau-Pontys, weil er es als illusorisch ansieht, den Dualismus von Körper und Bewusstsein zu überwinden, wie es zum Beispiel die Körpersoziologie programmatisch fordere. *Kastl* hält es zwar für unangebracht, wie Descartes eine ontologische Trennung von Geist/Bewusstsein und Körper vorzunehmen, doch eine „phänomenologisch irreduzible Dualität“ (92) von Geist/Bewusstsein und Körper sei unstrittig. Er spricht daher in Abgrenzung zum „Cartesianischen Dualismus“ lieber von einer „Cartesianischen Differenz“, die er auch in Merleau-Pontys Schriften ab den 1950er Jahren wieder erkennt. Beginnend mit seinen Vorlesungen in den Semestern 1953/54 und 1954/55 am Collège de France habe Merleau-Ponty eine – durch Aaron Gurwitsch angestoßene – selbstkritische Wende vollzogen, in deren Folge er seine Körper-als-Subjekt-Position durch ein „strukturelles Körperkonzept“ ersetzt habe, wofür Merleau-Pontys Abhandlung zum Körperschema in der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ wegweisend gewesen sei (145-167).

Das „strukturelle Körperkonzept“ verwendet *Kastl* zum einen als Synonym für „Körperschema“ (29), zum anderen meint er damit einen Körper, der „strukturell doppelbödig, ambig“ (105) sei, ein „inkarnierte[s] Subjekt“ (93), das auf die undurchschaubare Verflechtung von Körper und Bewusstsein/Geist verweise, kon-

kret auf die „Körpergebundenheit aller kognitiven und sozialen Prozesse“ (106) oder die „Körperbindung [...] des Wissens, Handelns und Verstehen[s]“ (107). Dass Bewusstsein/Geist und auch das Wissen an den Körper „gebunden“ sind, ist nun allerdings weder eine neue noch eine sonderlich erhellende Erkenntnis. Vor allem aber bleibt damit die uralte Frage offen, wie diese Bindung aussieht oder wie und wo sie vonstattengeht. Immer noch in der Zirbeldrüse? Die „Cartesianische Differenz“ von Körper und Geist/Bewusstsein (oder Seele, Kognition, Wissen – was bedeutet es eigentlich, dass auf der einen Seite viele Begriffe aufgezählt werden, auf der anderen aber immer nur von einem einzigen Körper die Rede ist?) unterstellt eine Subjekt-Objekt-Trennung im Husserl’schen Sinne und damit Intentionalität als Grundeigenschaft des Bewusstseins. Husserl und alle Cartesianer übersehen dabei jedoch die umgekehrte Richtung, die sich im affektiven Betroffensein zeigt (Schmitz, 2017). Ein Gefühl, von dem man ergriffen ist, ist kein auf ein Objekt gerichteter Bewusstseinsakt, sondern ein vom Gefühl ausgehendes Widerfahrnis, dem der Betroffene im Fühlen des Gefühls zunächst ausgeliefert ist. Aus der Ersten-Person-Perspektive kann hier schwerlich von einer „phänomenologisch irreduziblen Dualität“ gesprochen werden.

Merleau-Ponty selbst verwendet den Ausdruck „strukturellen Körper“ nicht, stattdessen spricht er von der „Ambiguität des Körpers“, womit er die Doppeldeutigkeit von gegenständlichem und phänomenalem Körper bezeichnet. In den Worten *Kastls*: „Der Körper ist Ding unter Dingen, Bestandteil der dinglichen und damit wahrgenommenen Welt. Zugleich ist er – deswegen – das Medium des Weltzugangs, der Wahrnehmung“ (112). Von hier aus geht *Kastl* über zu Merleau-Pontys ontologischem Konzept des „chair“ (118-132), worunter dieser die Einheit des Seins versteht, die alle ‚klassischen‘ Dualismen (Körper/Geist, Subjekt/Objekt, Natur/Kultur etc.) unterlaufe. Das „Fleisch der Welt“ ist die untrennbare Verflechtung von Wahrgenommenem und Wahrnehmendem, Empfundem und Empfindendem, wie es in der doppelten Bedeutung des französischen Wortes „sensible“ zum Ausdruck komme (115). *Kastls* zentraler Begriff der „Generalität des Körpers“ ist mehr oder weniger ein Synonym für die „Idee des Chair, [...] unserer fleischlichen Verbindung mit der wahrnehmbaren Welt“ (141).

Mit der „Generalität des Körpers“ glaubt *Kastl* ein Körperkonzept gefunden zu haben, das alle Facetten, Aspekte, Schattierungen, Erscheinungs- und Ausdrucksformen des menschlichen Körpers umfasst: den lebendigen wie den toten, den natürlichen wie den sozialen, den dinghaften wie den gespürten, den objektiven wie den subjektiven, den materiellen wie den symbolischen, den räumlichen wie den zeitlichen, den aktiv eingesetzten wie den passiv erlittenen Körper etc. In diesem Sinne vertritt er denn auch die These, dass die disziplinäre Aufspaltung des Körpers auf den anatomischen, biologischen, medizinischen, phänomenologischen, historischen oder soziologischen Körper unangebracht sei –

die einzelnen Disziplinen haben allesamt „keinen anderen Körper, denen man eigene Namen geben müsste“ (131). Es gibt nur einen Körper, der transdisziplinär zu untersuchen sei. Jede Wissenschaftsdisziplin hebe lediglich einen spezifischen Aspekt des Körpers hervor, die Soziologie beispielsweise die Gesellschaftlichkeit des Körpers bzw. den „Körper als Gesellschaftsding“ (302ff.).

Das Konzept der „Generalität des Körpers“ erinnert in seiner allumfassenden Anlage an aktuelle Strömungen in der Körpersoziologie, etwa den *new materialism* oder die *soma studies*, in deren Körperkonzepten ebenfalls eine Verflechtung von menschlicher und nicht-menschlicher Materialität, Erfahrung und Diskurs, Natur und Kultur, Ontologie und Konstruktivismus, Natur- und Kulturwissenschaften propagiert wird. Die Nützlichkeit solcher totalen Körperkonzepte für die (zumindest phänomenologisch orientierte) Sozialtheorie und ganz besonders für die empirische Sozialforschung scheint mir jedoch sehr überschaubar. Mit Skepsis zu betrachten ist ebenso der auf den ersten Blick naheliegende Beitrag des Konzepts „Generalität des Körpers“ zu dem von einigen Körpersoziolog:innen als eigentliches Ziel der Körpersoziologie bezeichneten Projekt einer „verkörperten Soziologie“ (Alkemeyer, 2015; Gugutzer, 2012) bzw. einer – wie die Autorinnen und Autoren anknüpfend an Merleau-Ponty sagen – „carnal sociology“ (Crossley, 1995; Wacquant, 2005). Die Skepsis resultiert daraus, dass die „Generalität des Körpers“ in der vorliegenden Fassung ein zu generelles Konzept mit zu geringem analytischen Potenzial ist, als dass es zur konzeptionellen Ausdifferenzierung der vorliegenden Entwürfe einer verkörperten oder fleischlichen Soziologie beitragen würde.

## Fazit

*Kastls* Anliegen, Maurice Merleau-Ponty als soziologisch relevanten Strukturtheoretiker zu präsentieren, speist sich aus seiner Unzufriedenheit, dass sich die phänomenologisch orientierte Sozialtheorie „in eine an Schütz orientierte Wissenssoziologie und eine an Merleau-Ponty orientierte Leibphilosophie“ aufgespalten habe (10). Man könnte noch die an Schmitz orientierte neophänomenologische Soziologie hinzufügen. In der Tat gibt es diese drei Fraktionen innerhalb der Sozialtheorie und Soziologie, die wechselseitig kaum aufeinander Bezug nehmen. Am tiefsten ist der Graben dabei zwischen der Merleau-Ponty- und der Schmitz-Fraktion. *Kastls* Buch bemüht sich nicht nur nicht darum, diesen Graben zuzuschütten, sondern zielt darauf, ihn weiter zu vertiefen. Das ist zu bedauern, da es inhaltliche Anknüpfungspunkte gäbe, die eine wechselseitige Bezugnahme dieser Autoren sinnvoll erscheinen ließen, von der zumindest die phänomenologische Soziologie profitieren könnte – warum der Philosoph des Sehens mit dem

Philosophen des Spürens nicht ins Gespräch kommen sollte, ist jedenfalls nicht nachvollziehbar. Die Körpersoziologie wiederum könnte *Kastls* Buch als Anregung nehmen, Merleau-Pontys und *Kastls* daran anschließende Überlegungen zur Phänomenologie der Bewegung sowie zum Verhältnis von Körper und Gedächtnis (145-231) für eine stärkere Berücksichtigung von „bewegten Körpern“ sowie eine begriffliche Spezifizierung von Konzepten wie „Körperwissen“ oder „implizites Wissen“ zu nutzen. Eine Fundgrube und vielleicht sogar ein Vergnügen ist *Kastls* Buch wohl primär für Fans von Merleau-Ponty, da sich der Autor tief in die erst vor Kurzem veröffentlichten Arbeiten Merleau-Pontys hineingegraben hat und damit Entwicklungen innerhalb von Merleau-Pontys Werk nachzeichnet, die so einem breiten Publikum womöglich noch nicht bekannt sind.

## Literatur

- Alkemeyer, T. Verkörperte Soziologie – Soziologie der Verkörperung. Ordnungsbildung als Körper-Praxis. *Soziologische Revue* 2015, 38, 470–502.
- Alkemeyer, T. Praktiken und Praxis. Gegenständlicher und gelebter Körper in den Vollzügen von Ordnungs- und Selbstbildung. In *Phänomenologie und Praxistheorie (Phänomenologische Forschungen, Heft 2)*; Bedorf, T.; Gerlek, S.; Hrsg.; Meiner: Hamburg, 2017; pp. 41–56.
- Crossley, N. Merleau-Ponty, the elusive body and carnal sociology. *Body & Society* 1995, 1, 43–64.
- Gugutzer, R. *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*; transcript: Bielefeld, 2012.
- Gugutzer, R. *Soziologie des Körpers* (5. Aufl.); transcript: Bielefeld, 2015.
- Gugutzer, R. Leib und Situation. Zum Theorie- und Forschungsprogramm der Neophänomenologischen Soziologie. *Zeitschrift für Soziologie* 2017, 46, 147–166.
- Lindemann, G. *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*; Velbrück: Weilerswist, 2014.
- Schmitz, H. *System der Philosophie. Band 2, Teil 1: Der Leib*; Bouvier: Bonn, 1965.
- Schmitz, H. *Adolf Hitler in der Geschichte*; Bouvier: Bonn, 1999.
- Schmitz, H. *Was ist Neue Phänomenologie?*; Koch: Rostock, 2003.
- Schmitz, H. *Der Leib*; de Gruyter: Berlin/Boston, 2011.
- Schmitz, H. *Ausgrabungen zum wirklichen Leben. Eine Bilanz*; Alber: Freiburg/München, 2016.
- Schmitz, H. „Bewusstsein von etwas“ (Über Intentionalität). In *Zur Epigenese der Person*; H. Schmitz; Alber: Freiburg/München, 2017; pp.122-136.
- Volke, S.; Kluck, S. (Hrsg.) *Körperskandale. Zum Konzept der gespürten Leiblichkeit*; Alber: Freiburg/München, 2017.
- Wacquant, L. Carnal connections: On embodiment, apprenticeship, and membership. *Qualitative Sociology* 2005, 28, 445–474.
- Waldenfels, B. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*; Suhrkamp: Frankfurt a. M., 2000.