

INHALT

Vorbemerkung zur Neuauflage	6
Einordnung der Beiträge	7
<i>Wolfgang Faust</i>	
Erkennen und Handeln. Zum Theoretischen und Praktischen in der Philosophie zu Beginn des Jahrhunderts. Am Leitfaden der Merleau-Pontyschen Leibphänomenologie	17
<i>Wolfgang Faust</i>	
Die Erde und ihr Mensch – Eine Liebe im Stillstand. Ideen zu einer Wiederannäherung mit Hilfe von Körperwahrnehmungstechniken	71
<i>Katrin Fischer</i>	
Leibphänomenologische Sicht auf Traumata – Gesellschaftliche Auswirkungen von tradierten Traumata und Gefühlserbschaften	123
<i>Karen Barnes</i>	
Interdisziplinäre Erklärungsansätze zum Phänomen Teamarbeit	181
<i>Isabell Sonneborn</i>	
Geschichte und Sprache. Zum Verhältnis von konkretisierter Phänomenologie und praktischer Politik bei Maurice Merleau-Ponty. Plädoyer für eine andere Lesart	235
<i>Wolfgang Faust</i>	
Autorinnen und Autor	252

Vorbemerkung zur Neuauflage

Vor allem mit Blick auf mein Frankfurt University of Applied Sciences Sozialphilosophieseminar „Mit Kopf und Körper“ (seit Sommersemester 2022) wird hiermit die zweite, bearbeitete Auflage zu meinem Buch vorgelegt.

Die Bearbeitung für die abverkaufsbedingte Neuauflage erschien angebracht, um eine inhaltliche Verbesserung entstehen zu lassen. Alle Kapitel wurden so weit erforderlich korrigiert und mein Beitrag „Erkennen und Handeln“ erweitert. Diese Ergänzungen haben das Ziel, die Beschäftigung mit den dort genannten Philosophen zu erleichtern. Der gedankliche Bezugsrahmen, innerhalb dessen ich bemüht bin, Studierenden die Soziale Arbeit als ganzheitliche, mithin als kritische Wissenschaft schmackhaft zu machen, hat sich freilich nicht verändert. Das drückt sich auch in der vorliegenden Neuauflage aus.

Mein Dank bleibt bei allen, die schon in der ersten Auflage Erwähnung fanden.

W. F.

Einordnung der Beiträge

Wolfgang Faust

Die Bücher, die zum Thema Sozialarbeit und Handlungspraxis auf dem Markt sind, dürften inzwischen kaum mehr gezählt werden können. Allein die Methoden der Sozialen Arbeit machen eine gewaltige Bibliothek für sich aus. Und praxisorientierte Handlungsempfehlungen sind seit der Modularisierung des Studiums Sozialer Arbeit in Mode gekommen. Noch mehr Holz wird verbraucht werden, um noch mehr Bücher zum Thema zu publizieren. Die Frage ist freilich, ob dadurch wenigstens ein Erkenntnisgewinn für die Soziale Arbeit bleibt, von der theoretischen Fundierung der Sozialen Arbeit ganz zu schweigen. Die Bilanz des bisherigen Bachelorstudiums Soziale Arbeit sieht eher so aus, dass deren Akteure zwar das Defizit theoretischer Gehalte konstatieren, jedoch gleichzeitig die eigene Tätigkeit als befriedigend beurteilen. Einerseits wird inzwischen thematisiert, wieso das Studium auf dem Gebiet der Sozialen Arbeit auf interdisziplinärem und offenem Denken beruht, andererseits bleibt der sozialphilosophische Bereich aus der Diskussion bisher weitgehend ausgeblendet. Was das Studium der Sozialen Arbeit betrifft, handelt es sich beim Theorie-Praxis-Verhältnis in der Tat um ein strukturelles Problem der curricularen Modularisierung. Natürlich hat an starren Begriffen wie: *die* Theorie und *die* Praxis, die weder der wissenschaftlichen noch der sozialarbeiterischen Situation entsprechen, keine Studierende und kein Studierender Interesse – mehr dagegen an sozialphilosophischen Theoriegebäuden, die Denk- und Handlungshilfen geben. Denn sozialphilosophisches, genauer: leibphänomenologisches Analysieren von Mensch und Welt will mögliche andere Praxis antizipieren. Genau diesen Weg will das vorliegende Buch aufzeigen. Das Credo ist eindeutig: Die Absage an den Praxisbezug von Sozial- und Leibphilosophie und die Verklärung von Praxis, die angeblich ohne Theorie auskäme, ist ein Irrweg. Mit anderen Worten: Für mich als Hochschullehrer ist das ein Dorn im Auge. Wenn ich nun sage, dass das Studium der Sozialen Arbeit wesentlich durch das Strukturmerkmal der Menschenrechtsprofession bestimmt ist, muss ich dann nicht viel stärker nachsetzen, nämlich: Ist die Frage eines gelingenden Berufsbildes nicht vor allem eine der Gerechtigkeit, mithin der Ethik, letztendlich der Sozialphilosophie? An dieser Stelle liegen meine Schwierigkeiten: Die Tatsache, dass die Soziale Arbeit gebunden ist an das Postulat der Gerechtigkeit, ergänzt die Feststellung (und die Antwort), dass die sozialarbeiterischen Akteure als sozial Handelnde fortlaufend nach

gesellschaftlich relevanten und praktischen Kalkülen operieren, in denen die von ihnen (mehr oder weniger) genutzten sozialphilosophischen Denkgebäude kaum vorkommen.

In Anspielung auf die philosophische Rede von der *Seins-*, wir können auch sagen: *Selbstvergessenheit*, spreche ich hier allgemein von *Philosophievergessenheit Sozialer Arbeit*. Die sozialarbeiterische Beschäftigung mit den Zusammenhängen von Philosophie und Professionalität steht noch ganz am Anfang. Zwar liegen aus den vergangenen Jahren einzelne Schriften in Richtung: *Theorien für die Soziale Arbeit* vor, für diese stehen jedoch die üblichen soziologischen Klassiker außer Frage (Habermas und Beck, Bourdieu und Schütz und Berger/Luckmann, und immer wieder Thiersch) und ist die Überprüfung sozialphilosophischer Fundamente kein Gegenstand. Zudem werden leibphänomenologische Brückenschläge in die Sozialarbeit eher ausgeblendet, bestenfalls gestreift. Der den genannten Autoren (bei allen Differenzen) gemeinsam unterlegte Grundansatz wird zumeist in der Vorstellung des von Kopf und Körper abgelösten, ja gleichsam emanzipierten, eigengesetzlichen Theoretischen und Wissenschaftlichen gewürdigt. Die leibphänomenologischen Quertreiber (v. a. Maurice Merleau-Ponty, von Helmuth Plessner ganz zu schweigen) brauchte man seit Descartes Vereinnahmung für die *denktheoretische* Überwindung der Ganzheitlichkeit nicht weiter ernst zu nehmen. In ihrer partikularen Ausarbeitung entwickelte die wissenschaftlich reine Soziologie und ebensolche Philosophie eine eigenständige Handlungs- und Existenztheorie, deren Basis die Cartesianische Konzeption des körperlosen Menschen und seiner Kopf-Vernunft-Bilanzen darstellte. Ihre zeitgenössischen Protagonisten führen immer noch vor, wie weitgehend es modelltheoretisch möglich ist zu zeigen, wie dieser leib- und reglose Mensch zunehmend alle Lebensbereiche unter die Logik seiner Kopfgeburten zu zwingen vermag. Nur der Körper fehlt noch zur Komplettierung der Theorie und der Philosophie. Wo ist der eigentlich? Keinerlei Körper? Keine gedankliche theoretische, wissenschaftliche Durchdringung mit leibphilosophischen Fragen? Bestenfalls die des kopflastigen Raisonierens eines auf dem Wege zur Menschwerdung begriffenen Affen?¹ Tatsächlich aber ist durchaus das Gegenteil der Fall: In der philosophischen Tradition dessen, was man Leibphänomenologie nennt, findet sich reichhaltiges Denken über die Körperlichkeit menschlichen Handelns. Allerdings mit einem von vornherein zentralen Unterschied zum heutigen theoretischen Selbstverständnis: Menschsein kann nicht als trennbare, vom

¹ In diesem Buch wird nicht zwischen reglosem Objekt (Körper) und lebendigem Subjekt (Leib) als Termini geschieden, sondern das Sowohl-als-Auch von Körper und Leib in den sozialphilosophischen Blick genommen, da beide Ausdrücke im *Zur-Welt-sein* (*être-au-monde*) eingebettet sind.

Kopf und Körper separierbare Sphäre begriffen werden. Für mich liegt hierbei der Ausgangspunkt bei Merleau-Ponty, bei dem man auf einen *kopf- und körpergemäßen* Menschen gestoßen wird. Insofern spreche ich hier von einer ganzheitlichen Philosophie und *Re-Körperlichkeit* der so verstandenen Sozialphilosophie, eben der Leibphänomenologie. Was uns im vorigen Jahrhundert wieder in den französischen und deutschen philosophischen Debatten von Existenz oder auch des Daseins begegnet, erhascht wieder einen Zipfel von dem Selbstverständnis der Aristotelischen Philosophie, die einzig im Zusammenhang mit Kopf und Körper, Ethik und Egalität thematisierungsfähig und -würdig erschien. Dieses trotz gelegentlicher Gegenbewegungen bis in die Gegenwart hinein als überholt titulierte ganzheitliche Denken steht wieder zur Neubesinnung an. Und zwar offenbar gerade in dem Maße, wie die neuzeitliche Cartesianische Dichotomie von Bewusstsein versus Leib, Kopf versus Körper nicht nur in der Philosophie, sondern in der Wissenschaft selbst zum Problem avancierte. Aber mehr noch: Das Cartesianische Paradigma, nicht nur den Körper, sondern überhaupt Natur und Kreatur als Maschine oder Apparat zu verstehen, bestimmt wesentlich den Denk- und Handlungshorizont der gegenwärtigen Gesellschaften in Europa und Amerika.² Doch wie viel von diesem Erbe lässt sich auch in der Sozialen Arbeit finden?

² Ein interessantes Ingrediens für diese Maschinen- und Apparathaftigkeit unserer heutigen westlichen Welt ist das Spiegel-Interview mit den Schauspielerinnen Birgit Minichmayr und Verena Altenberger über die Rolle der Buhlschaft bei den Salzburger Festspielen. Nicht nur weil die Spiegel-Redakteure fragen, wie die Kritikerinnen und Kritiker „über die Körper von Schauspielerinnen und Schauspielern schreiben (sollten)“, und „der Körper (...) ein wesentliches Instrument (der) Darstellungskunst (ist)“, sondern auch weil sich selbst bei den beiden Schauspielerinnen (*selbst*, weil diese ja *eigentlich* intellektuelle Interpretation und körperliche Artikulation im künstlerischen Ausdruck vereinen sollten) Sprecharten eingebürgert haben, in denen ein durchaus routinierter Cartesianismus sichtbar wird: Denn „die Leute (sollen) über die Funktionalität des Körpers schreiben“, so Frau Altenberger, und Frau Minichmayr fügt hinzu: „Klar ist der Körper ein Ausdrucksmittel“ (DER SPIEGEL Nr. 33/14.8.21, S. 111). Die denkbar kürzeste und bündigste Formel für diesen robusten Cartesianismus ist instrumentelles („Instrument“) und funktionales („Funktionalität“) Denken und Handeln. Man könnte sagen, der Körper sei das Andere („die und der Körper“) und bleibe das Fremde („des Körpers“). Sozusagen ein sich selbst genügendes *Bewusstseinbewusstsein*, weil es ein Minimum an Ganz- und Einheitlichkeit nicht mitbenenne. Mit anderen Worten: Das Bewusstsein ohne den Leib in einem Bewusstsein isoliert. Günter (Stern) Anders Absicht ist es nicht zuletzt, mit dem phänomenologischen Traktat: „Wir Eichmannsöhne“ (1964) die Spielarten dieser konsequenten (und das heißt: Cartesianischen) Technisierung der menschlichen Existenz zu entlarven. Auf diese Argumentationslogik: *Kinder der Descartes- oder Eichmannwelt* greifen wir im Rahmen des Abschnitts: „Der neue Partikularismus: Philosophie im Detail“ (und einige Fußnoten weiter unten) zurück (vgl. meinen Beitrag: „Erkennen und Handeln“).

Bezüge man vor einem somit angedeuteten geistesgeschichtlichen Hintergrund ebenfalls die Soziale Arbeit in die Betrachtung mit ein, so erwiese sich die Denkgeschichte der Philosophie als Wissenschaft womöglich auch als eine zunehmende Ablösungsgeschichte: sowohl vom Kopf-Körper-Bezug als auch von einer damit verbundenen Vorstellung von theoretischer und wissenschaftlicher Sozialarbeit. So angegangen könnte *Philosophievergessenheit Sozialer Arbeit* mehr heißen als die bloße Feststellung der Tatsache, dass der Körper in den herrschenden sozialwissenschaftlichen und sozialphilosophischen Theorien keinen Rang innehat, nicht vorkommt und in diesem Sinne vergessen ist. Es könnte auch meinen, dass die modernen Theorien ganzheitliche Reflexionen innerhalb eines auch sozialarbeiterischen umgreifenden Rahmens vergessen und verloren haben. Dass also ein anderes Denken und Handeln vorliegen könnte und müsste. So erhebt sich die Frage: Ob die Einheit von Kopf und Körper womöglich auch eine zutreffendere Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit fundieren würde? Das ist eine Frage, die von der sozialarbeiterischen Profession noch kaum aufgenommen worden ist. Vielmehr bezeichnet sie ein anderes Theorie- und Praxisverständnis, welches quer zur üblichen Lesart der Wissenschaftlichkeit zuallererst die Cartesianische Dichotomie aufzugeben hätte, um nicht nur die Körperlichkeit anzuerkennen, sondern darin Gedanken enthalten zu sehen, an die ganzheitlichkeitsorientiert anzuknüpfen fruchtbar wäre. Freilich wird diese Einheit von Kopf und Körper eher ausgeblendet, auch in der Sozialarbeit.

Das Seminar „Wenn die *Alten* erzählen: Sprachproduktion und Ausdrucksform im kulturellen *Feld*“, das ich vom Sommersemester 2019 bis zum Sommersemester 2020 am Fachbereich 4 Soziale Arbeit und Gesundheit der Frankfurt University of Applied Sciences durchführte, war bemüht, diese Tabus nicht zu reproduzieren, um damit zu ersten Ansätzen eines leibphänomenologischen Rahmens für die Sozialarbeit zu kommen. Das Scherengewicht auf das Merleau-Pontysche *Zur-Welt-sein* zu legen, war uns dabei wesentlich, gerade weil dieses als menschlicher Existenzcharakter in der bisherigen sozialarbeiterischen Theorie und Praxis zu kurz gekommen ist. Damit verwoben wird man just bei Merleau-Ponty darauf gestoßen, dass er der Einheit von Leib und Bewusstsein, Kopf und Körper das Wort redet. Der methodologischen Aufgabe, gegen den Strom des üblichen und dominanten Cartesianismus, das Vergessene und Verdrängte zu heben, wird hier versucht, in der Weise gerecht zu werden, indem der Verleiblichung des Denkens zugesprochen wird, die jeder Theorie und Praxis vorausgeht.

Das vorliegende Buch ist die Veröffentlichung der unter vorgenannten Gesichtspunkten geschriebenen und überarbeiteten Bachelorarbeiten an der Frankfurt University of Applied Sciences, die vor dem Hintergrund des Seminars entstanden sind. Ich füge hinzu: Dem Buch gehören zwei

Beiträge des Herausgebers und drei Beiträge der Bachelorautorinnen an. An dieser Stelle sei meiner Frau Gaby herzlich gedankt, die nicht durch einen Beitrag in diesem Band vertreten ist. Ohne sie hätte sich so mancher grammatikalische und semantische Fehler im Buch gehalten. Danke auch an Sarah Kalck (Fachhochschulverlag), die zum Gelingen dieses Buches mit viel Geduld wesentlich beigetragen hat. Auch wenn keine lehrbuchmäßige Aufbereitung und endgültige Festlegung erwartet werden können, so führt der Merleau-Pontysche Denk- und Handlungsansatz doch geradewegs in die Soziale Arbeit: Im Reflektieren über die Sache befindet man sich automatisch im Zentrum der Sozialen Arbeit, nämlich beim Menschen.

So bleibt zu hoffen, dass unsere Veröffentlichung dazu beitragen möge, dass die Soziale Arbeit, ihre gesellschafts- und universitärweiten Veränderungen und nicht zuletzt die arbeitenden Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter in der andauernd schwelenden (mehr oder weniger politischen) Professionalisierungsdebatte die kritische und leibphänomenologische Aufmerksamkeit finden, die ihnen zukommt.

Wolfgang Faust beschäftigt sich einleitend mit Merleau-Pontys leibphänomenologischer Philosophie. Er zeigt, dass die Menschen von Anfang an, durch Sprache und Ausdruck wesentlich strukturiert und geprägt sind. Mehr noch, dass die heutige Lebensweise nicht ohne ihre sprachphilosophischen Gehalte denk- und verstehbar sind. Das begründet den Fokus auf die inneren Zusammenhänge von Sprache und Individuum in der Gesellschaft. Faust macht deutlich, dass diese Überlegungen zum einen für eine radikal-demokratische (ganz einig mit dem lateinischen Wort *radix* für Wurzel, Ursprung, Grund) und verlebendigen-egalitaristische Politik taugen; dass sie zum anderen in Widerspruch zum politischen Handeln Merleau-Pontys stehen. Vor diesem Hintergrund arbeitet er wesentliche Implikationen für die aktuelle sprachpolitische Theorie- und Praxisdebatte heraus und formuliert seinen universitären Appell in Richtung Sozialer Arbeit für eine sozialarbeiterisch-politische statt nur innerdisziplinär-fachliche Sicht. Er hebt die Notwendigkeit des sozialphilosophischen Blicks auf die Ganzheit von Mensch und Welt, nicht nur auf die meist nur untersuchten Partikularinteressen hervor. Dieser Blick – den man eher in der Sozialphilosophie als in der Sozialarbeit findet – zeigt, dass eine grundlegende Revision des Cartesianischen Dualismus notwendig ist. Der zeigt sich nicht nur in der strikten Trennung von Kopf und Körper, sondern auch in den aktuellen sprachpolitischen Debatten, die viel zu oft ihre polarisierende Landschaft in schwarz-weiß malen. Die derzeitigen identitätspolitischen Auseinandersetzungen wirken als Katalysator beschleunigend auf dieses dualistische und ideologische Denken und Handeln. Die zunehmende Tendenz zur Ideologisierung der Sozialen Arbeit wird als Schritt hin zu einer

Interpretationseinfalt statt –vielfalt kritisiert. Faust leitet genau daraus die anwachsende Bedeutung eines dritten und emanzipatorischen Weges auch für die Soziale Arbeit ab. Diese kritische Sichtweise begründet sich nicht zuletzt in der Auseinandersetzung um das Gomringer-Gedicht: *Avenidas*, die nicht nur quer zum universitären Freiheitspostulat, sondern auch zur sozialarbeiterischen Menschenrechtsprofession verläuft. Eine Rekonstruktion der *Philosophievergessenheit* sozialwissenschaftlicher Theorien der Moderne, vorausgesetzt, spürt Faust das hier offensichtlich verschüttete leibphänomenologische Denken auf, das bemüht war und ist Kopf und Körper als Einheit zu denken. Ausgehend von dieser Einheit geht es auch um eine Kritik des Partikularismus (Spezialismus?) und des Dualismus (Antagonismus?), darüber, was passiert, wenn Zusammenhänge verlorengegangen sind, wenn ein Akteur sich als per se wahrheitsschützerisch versteht. Damit werden sozialphilosophische Bezugspunkte geliefert für eine leibphänomenologische und damit ganzheitliche Neubesinnung der sozialarbeiterischen Wissenschaft in heutiger Zeit.

Katrin Fischer sieht die (Leib-)Phänomenologie unter den im vorangehenden Beitrag genauer beschriebenen Implikationen und vorgenommenen Interpretationen dadurch charakterisiert, dass sie im Fokus der Diskrepanz zwischen Erde und Mensch steht. Für ihre Ideen einer Wiederannäherung mit Hilfe von Körperwahrnehmungstechniken macht sie sich nicht nur die Merleau-Pontysche Leibphänomenologie zu nutze, sondern erweitert diese mittlerweile klassisch zu nennende *phénoménologie existentielle* durch Autoren wie Böhme und Fuchs, um so die phänomenologische Sichtweise mit dem naturphilosophischen Diskurs zu koppeln. Darauf aufbauend stellt Fischer die These auf, dass eine solche Wiederannäherung des Menschen an seine Natur eben durch Körperwahrnehmungstechniken möglich ist und ein damit einhergehender achtsamer Umgang mit der Umwelt ein Schritt hin zu einer Lösung der ökologischen respektive gesellschaftlichen Probleme beinhaltet. Diese Notwendigkeit einer Wiederannäherung geht einher mit einer grundlegenden Entfremdung des modernen Menschen zu seiner Natur. (Von *Seins-* oder *Selbstvergessenheit* wurde übrigens im Rahmen dieser Sichtweise bereits weiter oben gesprochen.) Gerade die Fähigkeit des Menschen, im Ganzen zu denken und zu handeln, begründet die vorliegende interdisziplinäre und phänomenologische Vorgehensweise dieses Beitrags. Der Merleau-Pontysche Ansatz seiner Leibphänomenologie, also die existenzielle Verbindung und Verschränkung von Kopf und Körper steht in diesem Kontext: Er stellt für die Autorin ein ganzheitliches Ausdrucksparadigma dar, das vor allem auf den Tanz zielt, und zwar im Sinne einer Entgrenzung des psychisch und physisch gegebenen Raumes. Mithin einer Entgrenzung, die eine Aufhebung des Cartesianischen Gegensatzes von Subjekt und Objekt, des Dualismus von

Mensch und Welt beinhaltet. Diese Einbeziehung der Körperwahrnehmungstechniken, genauer: des Tanzes, führt die Autorin geradewegs in das Feld der Sozialen Arbeit. Sie erläutert ihre These genauer mittels der Tanztherapie sowie der körperorientierten Biographiearbeit, um hier unmittelbar mit Bewegung und Tanz in der Sozialen Arbeit agieren zu können. Sie folgert daraus die Diagnose, dass Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter in diesem Feld der Körperwahrnehmungstechniken verstärkt arbeiten sollen, um so einerseits selbst ihren belastenden Momenten besser begegnen zu können und um andererseits Anregungen an die Klientinnen und Klienten weitergeben zu können. Indem Fischer auf die bewusste geistige und körperliche Beweglichkeit insistiert, erscheinen die wichtigsten Kontroversen der letzten Jahrzehnte bezüglich der Professionalisierung, letztlich der Cartesianisierung in der Sozialen Arbeit in einem neuen Licht. Für die Wahrnehmung dieser Möglichkeiten, also die Option auf eine ganzheitlich orientierte Sozialarbeit nicht nur innerhalb der Fachdisziplin, plädiert Fischer, deren Thesen letztlich in einer Frage münden. Sie resümiert: Tanzend in eine bessere Welt?

Karen Barnes, die die Frage nach den Chancen von Therapeutinnen und Sozialarbeiterinnen im Handlungsfeld der Traumata und Gefühlserbschaften mit Bezug auf Merleau-Pontys Leibphänomenologie theoretisch und auch empirisch (mittels narrativer Interviews) thematisiert, ist in dieser Hinsicht grundlegend optimistisch: Sie diagnostiziert den prinzipiell leibhaften Charakter unserer Existenz und betont die Konsequenz der ganzheitlichen Sichtweise für die Soziale Arbeit. Sie hebt hervor, dass die Leibphänomenologie Merleau-Pontys Menschsein oder Existenz als unhintergehbare Verschränkung von Leib und Welt, also als etwas Ganzheitliches denkt. Die Aneignung der Leibphänomenologie in der Sozialen Arbeit hat, besser: hätte so ein Ensemble von Möglichkeiten der Überwindung von Traumata im Gepäck. Von daher lässt sich die Leibphänomenologie als Wiederaneignung der Natur, und darunter zählt nicht zuletzt der Mensch, begreifen. Sie erzeugt damit die Gleichrangigkeit der Einstufung über therapeutische und sozialarbeiterische ebenso wie gesellschaftliche und politische Probleme und Handlungsfelder. Vor diesem Hintergrund muss (sagt Barnes unter Berufung auf Staub-Bernasconi) *Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession* die zentrale formierende Gegenkraft in Bezug auf die gesellschaftliche Ökonomisierung und Selbstoptimierung allgemein und die verweigerte Solidarität gegenüber Opfern von Krieg und Vertreibung speziell bilden. Aber es handelt sich dabei von vornherein auch um die Abstraktion von Menschenrechten, nicht nur um die angegebenen Beispiele. Konstitutiv dafür ist die Wiederaneignung unserer Leiblichkeit, die durch die zunehmende Dominanz des Verstandes ausgegrenzt wurde und wird. Menschsein wird dadurch zur instrumentel-

len und inhaltsleeren Vernunft, die produktiv eingesetzt wird. Es verliert den Bezug zu seiner eigenen existenziellen Verschränkung. Die aus dieser reduzierten und entleiblichten Vernunft entspringende Verdinglichung oder Entfremdung (respektive *Seins-* oder *Selbstvergessenheit*, von der bereits an mehreren Stellen gesprochen wurde) wird zum Kennzeichen der Gesellschaft selbst, nicht einfach des Individuums. Das lebendige und leibliche Subjekt verschwindet aus Denken und Handeln. Der Mensch wird dadurch abstrakt, wird Produktionsfaktor, also Instrument und Funktion der Systembedien-
 ung. Barnes verweist hier auf den „traumatisierten“, auf den „gefallenen Helden und Soldaten“, letztlich auf die „traumatisierte Gesellschaft Israels“, die für posttraumatische Belastungsstörungen in allen Generationen steht. Menschlichkeit wird mit zunehmender Vorherrschaft des entleiblichten Verstandes reduziert auf das entmenschlichte Maß der nimmersatten Produktivität und maschinellen Vernichtung: die Konzentrationslager der Nazis legen hiervon ein barbarisches Zeugnis ab. Menschlichkeit, insbesondere der Leiden angesichts des Holocaust, also der organisierten Vernichtung der europäischen Juden, sieht sich der ständigen Gefährdung der Sprachlosigkeit ausgesetzt. Barnes Schluss zielt mit Merleau-Ponty gegen diese Sprachlosigkeit: Wenn Sprache nicht das Denken voraussetze, sondern es vollbringe, weil alles Denken im Ausdruck seine Vollendung suche, dann benötige ich für jeden Gegen- und Tatbestand einen Namen, ein Wort, damit sie mir nicht fremd bleiben. Leib und Sprache oder auch menschliche und damit ganzheitliche Vernunft, öffnen, wie Barnes hervorhebt, die Tür zu einer Benennung der Dämonen, um so überhaupt zu einer Heilung zu gelangen.

Isabell Sonneborn überträgt die Merleau-Pontysche Phänomenologie zwar ebenfalls in den Kanon moderner Organisationen, doch hebt sie die Notwendigkeit des leibphänomenologischen Blicks auf die Diskussion um Hierarchie und Team hervor. Dieser Blick zeigt, dass Sprache und Ausdruck institutionelle Schlüsselkategorien sind, eben grundlegende Größen, um Kommunikation in Sozialen Organisationen begreifen zu können. Vor diesem Hintergrund geht sie in ihrem Beitrag u. a. die Fragen an, welche Faktoren oder Aspekte Einfluss auf die Art und Weise nehmen, wie wir etwas zur Sprache und zum Ausdruck bringen. Auch, was unsere Kommunikation wohlmöglich einschränkt, was sich hieraus für Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter als Teil eines Teams ergibt, steht zur Diskussion. Auf der Suche nach Antworten bedient sich die Autorin interdisziplinärer Perspektiven: So erschließt sie ihren weiten Forschungsgegenstand, mithin das Phänomen der Teamarbeit in bestehenden Kommunikations- und Organisationsstrukturen, mittels verschiedener Wissenschaftsströmungen. Sie beschreibt in einem ersten Schritt die strukturellen Rahmenbedingungen von Organisationsgestaltung. Hierfür bedient sie sich

eines soziologischen und eines ökonomischen Ansatzes, nämlich dem Max Weberschen Bürokratiemodell und der Neuen Institutionenökonomik. Die damit verbundenen bürokratischen und institutionellen Arrangements werden in einem nächsten Schritt um sprachanalytische und kommunikationstheoretische Sichtweisen erweitert. Die Merleau-Pontysche Leibphänomenologie veranschaulicht, wie Kopf und Körper in unserer Kommunikation verflochten sind; zudem macht sie die Vielschichtigkeit und Mehrdeutigkeit unserer Kommunikation deutlich. Ergänzt durch Watzlawicks Axiomatik wird die Merleau-Pontysche Leibphänomenologie in die organisatorische Praxis transferiert: Es zeigt sich ein gangbarer Weg zur Teamarbeit in der Sozialen Arbeit. Mit diesem wird, so die Diagnose, den Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern ihre eigene Körperlichkeit und damit ihr eigener Ausdruck in strukturellen Situationen deutlich. Sich ihrer eigenen geistigen und leiblichen Rolle im Team bewusst werdend, werden die Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter selbst zum organisatorischen Mitgestalter. Sie sind nicht mehr, wie im betriebswirtschaftlichen Jargon, bloße Produktionsfaktoren. Arbeit in Sozialen Organisationen könnte damit auch etwas grundsätzlich anderes als die derzeitige marktfundamentalistische Ökonomisierung am Sozialen werden.

Wolfgang Faust stellt abschließend in seinem zweiten Beitrag, einem im Wesentlichen schon vor einigen Jahren verfassten Vortrag, die philosophische und politische Genese der Merleau-Pontyschen Leibphänomenologie dar. Deutlich wird zum einen, dass das Verhältnis von konkretisierter Phänomenologie und praktischer Politik bei Merleau-Ponty durch eine intellektuelle Kontingenz charakterisiert ist. Dieser Gedankengang mündet in der These, dass Merleau-Ponty von einer Verantwortung des Denkens, einer Sorgfalt des Denkens weit entfernt war. Zum anderen wird das Argument aus seinem ersten Beitrag aufgenommen, dass die Merleau-Pontysche Leibphänomenologie dennoch dazu taugt, gesellschaftliche und organisatorische Entwicklungsprozesse zu verstehen und (bestenfalls) zu gestalten. Freilich nur, wenn man die Verantwortung für die Tätigkeit des Denkens nicht abweisen will. Dass es hier nicht um das Denken im Sinne irgendeiner *Inspiration* oder *Imagination* geht, ist plausibel. Wohl aber greift die Verantwortung beim Denken, wenn man sich denkend an eine Andere oder einen Anderen wendet, wenn das Denken *tätig* und *öffentlich*, also *verantwortlich* wird. Es scheint, das geht nicht nur die Dichter und Denker, sondern alle an. Damit bricht Faust (wie alle drei Autorinnen dieses Bandes) eine Lanze für die sozialphilosophische Verbindung von Theorie und Praxis oder Denken und Handeln. Davon ausgehend wäre es platt, von einem Primat der Theorie vor der Praxis oder der Praxis vor der Theorie zu sprechen. Das Motto des Autors und der drei Autorinnen lautet sinngemäß mit Merleau-Ponty: Es geht um das leibphänomenologische *Dazwischen*.

**Erkennen und Handeln.
Zum Theoretischen und Praktischen in der Philosophie
zu Beginn des Jahrhunderts.
Am Leitfaden der Merleau-Pontyschen Leibphänomenologie**

Wolfgang Faust

Es gibt ein Bild von *Klee*, das *Angelus Novus* heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet.¹

Wie ein falscher Akkord
Am Anfang eines Lieds
Ich bin nicht mehr ich
Nicht die Person die du siehst
Du siehst nur den *Schatten*
Meines früheren Ichs
Schnee von gestern
Nur nie wirklich mich²

1 Vorbemerkung und Fragestellung

Ich will zunächst verraten, woher die beiden grundverschiedenen Texte stammen, die meinem Aufsatz vorangestellt werden. Der erste Text findet sich im *Begriff der Geschichte* bei Walter Benjamin. Im Rahmen geschichtsphilosophischer Themen wird dort vor allem gegen die Vorstellung von der Geschichte als eines Ablaufs und Fortschritts argumentiert. In Benjamins Interpretation von Klees: *Angelus Novus* greifen Gegenwart und Vergangenheit ineinander, die Zeitebenen verschwimmen, der Gesamtsinn kann nur über die Bilddedeutung angeeignet werden. Das Bild von den *Schatten* als einem zu lesenden Buch, das zu entziffern und recht zu lesen sei, ist auch

¹ Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte (1939), in: Gesammelte Schriften, Bd. I/2: Abhandlungen, Frankfurt am Main, 2. Auflage, 1978, S. 697.

² Stephan Weidner, Schatten, auf: schneller, höher, Weidner, 2008.

bei Stephan Weidner die tragende Mensch- und Weltdeutungsmetapher. Mensch und Natur sind zwar ein geöffnetes Buch, kein geschlossenes, aber man muss es entziffern können und wollen. Hier wird nun die Überlegung wichtig, die darauf abzielt, dass der Mensch als Fragender und Erkennender es mehr oder weniger mit Signaturen und Zeichen zu tun hat, die es zu übersetzen gilt. Darum hängen beide Texte eng mit Maurice Merleau-Pontys Behandlungsweise des *Sichtbaren und Unsichtbaren* zusammen. Dieser Zusammenhang lässt sich bündeln in der Frage: Wie lässt sich durch eine sichtbare Gestalt das unsichtbare Ding ans Licht zerren und in eine Form bringen? Im Fokus der Merleau-Pontyschen *phénoménologie existentielle* soll diese Frage ein Stück weit geklärt und der leibphänomenologische Bezug hergestellt werden.

Im Rahmen dieser leibphänomenologischen Anstrengung für Soziale Arbeit möchte ich vorausschicken: Philosophie zum unmittelbaren Nachbarn der Sozialarbeit, weiter gefasst: der Praxis zu machen, hieße ebenfalls, ein in allen Dingen schlummerndes Wissen zu erwecken, das uns endgültig zu Meistern unseres Tuns erheben würde. Meister unseres Tuns aber sind und werden wir nicht. Mit anderen Worten: Grundsätzlich muss man sich wohl fragen, ob Philosophie überhaupt ein Unterfangen ist, das wesentlich im Zeichen der Praxis zu erörtern sei. Und ist das traditionelle Interesse der Philosophie, nämlich die Systematisierung des Wissens und damit ein Wissen über die Welt und somit Erhellung und Orientierung zu geben, angesichts einer Wissensexplosion und Komplexitätsdiffusion nicht weit über Gebühr belastet? Wie wir noch genauer sehen werden, wird die sozialarbeiterische Betrachterin in der Leibphänomenologie mehr als nur einen Brückenschlag in verschiedene Handlungsfelder erkennen.³ Warum? Tatsächlich handelt es sich um wesentlich mehr. Die Leibphänomenologie macht nämlich Schluss mit den Ideologien im Politischen, indem sie anhand des *Zur-Welt-seins* eine Vielzahl von widerstreitenden Parteien im Bereich desselben gesellschaftlichen *Feldes* ausmacht, die alle über *eine* Wahrheit zu verfügen glauben. Die leibphänomenologischen Anstrengungen decken nun diese ideologischen und politischen Denk- und Handlungsstrukturen auf, um einen eigenen *dritten und vermittelnden Weg* ans Licht der Praxis zu bringen. (I.S.v. dritter Terminus, dritter Dimension, dritter Richtung, einer Vermittlungsbewegung (vgl. dazu Waldenfels 1994, S. 62, 1998,

³ Nun ist die Soziale Arbeit immer noch die Domäne von Studentinnen, daher gebrauche ich passagenweise die grammatisch feminine Personenbezeichnung. Eine solche Vorgehensweise lässt sich im Sinne des linken Intellektuellen und französischen Soziologen Didier Eribon verstehen, der im Spiegel-Interview auf die Frage antwortet, ob er gendere: „Ja, wenn es einfach ist oder notwendig, aber eher selten. Ich finde, dass das Gendern Texte recht unleserlich macht“ (DER SPIEGEL Nr. 24/12.6.21, S. 110).

S. 150).⁴ Diese Anstrengungen kosten ihren theoretischen Preis, der sich an dem oben genannten *Gesamtsinn* und der *Schattenmetapher* ablesen lässt. Besonders deutlich wird das bei der Beurteilung der Frage, ob das *Zur-Welt-sein* ein taugliches Drehbuch (in Theateranalogie) liefert für ein Primat der Praxis und das heißt hier auch für die Soziale Arbeit. Vor allem ist zu unterstreichen, dass der Bedarf nach einem solchen Drehbuch groß ist, und dieser Bedarf macht sich m. E. an der sozialarbeiterischen gelehrten Blindheit gegenüber bestimmten Fragen und Theorien fest: Eine Blindheit auch gegenüber der universitären Freiheit von politischer und weltanschaulicher Bindung. Diese Freiheit ist Fundament und Wesen der Universität, und sie wird ironischerweise in der *Menschenrechtsprofession Soziale Arbeit* (um diese Formulierung von Silvia Staub-Bernasconi zu übernehmen) nicht uneingeschränkt anerkannt. (Wie überhaupt Extreme einen Platz in den Debatten der letzten Zeit über ‚Sprachkorrektheit‘ und ‚Multikulturalismus‘ gefunden haben.) Gemäß der Maxime: Schuster, bleib bei deinen (universitären) Leisten! sehe ich daher als Hochschullehrer die wesentliche Aufgabe meines Beitrags darin, diese *blinden Flecken* in der Sozialen Arbeit bewusst zu machen. Keinen Raum haben also irgendwelche sozialarbeiterischen Handlungsfelder und Handlungsoptionen, sondern hier haben grundsätzliche und leibphänomenologische Klärungen ihren Ort. Wie gesagt: mit Blick auf die Menschenrechtsprofession Soziale Arbeit. Aus Gründen, die später klarwerden, möchte ich hierzu auch andere Philosophen kommentieren.

Damit ergibt sich im Rahmen einer solchen Klärungsarbeit, dass wir andere Philosophien und Lehren nicht vergessen, die in Wechselwirkung stehen. Der erste Schritt zu einer Beantwortung der gestellten Fragen ist die Skizzierung des relevanten philosophiegeschichtlichen Hintergrunds. Deshalb muss und kann man im Rahmen eines Aufsatzes auch nicht die Welt- und Philosophiegeschichte herausfordern, sondern ich werde mich zunächst damit beschäftigen, wie die Philosophien im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, aber auch zu Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts zu verstehen sind. Um hier die behandelte Thematik des Erkennens und Handelns oder des Theoretischen und des Praktischen in der Philosophie respektive Leibphänomenologie etwas näher zu kennzeich-

⁴ Dies führt zur Konsequenz, dass dieser *dritte und vermittelnde Weg* für einen politischen und das heißt egalitaristisch-demokratischen Zwischenweg, nämlich *zwischen* den Extremen des Ich und des Wir, des Liberalismus und des Sozialismus genutzt werden kann. Die Aufspaltung in zwei Absoluta, die leibphänomenologischen Anstrengungen hier, die rechtsextremen Warrköpfe da, könnte tiefer nicht sein (um an diesen aktuellen *kruden und ideologischen dritten Weg* zu erinnern). Zumal im Rahmen dieses Aufsatzes der Interpretationsversuch unternommen wird, die Leibphänomenologie für eine Egalisierung und Demokratisierung der Gesellschaft zu öffnen.

nen, sei zunächst kurz umrissen, dass wir es im neunzehnten Jahrhundert bis zur Jahrhundertwende mit einem umfassenden Bild von Mensch und Welt zu tun haben. Damit hat es im zwanzigsten Jahrhundert ein abruptes Ende. Hier kündigt sich so etwas wie Desillusionierung und Partikularismus an, die ihren Ursprung im Ersten und Zweiten Weltkrieg haben. Es mag überraschend klingen, wenn ich in der heutigen Szenerie eine Desintegration der Philosophie *selbst* diagnostiziere. Aber Tatsache ist, dass wer die philosophische Disziplin, besser: Disziplinierung betrachtet, zu einem ähnlichen Ergebnis kommen kann. Wie gesagt: Man könnte zu ähnlichen Schlussfolgerungen wie den meinigen gelangen, weil unmittelbar ins Auge fällt, dass im Fachjargon des westlichen und somit deutschen Tiefsinns sich verschiedene Spielarten der akademischen Beschaulichkeit und Detailverliebtheit finden. Sie wird nach meiner Einschätzung die nächste Zeit bestimmen. Es sind diese Spielarten, über die ich mich äußern will, der Einfachheit halber verwende ich die gängigen Etikettierungen der analytischen und hermeneutischen Schule. Dabei mache ich mir im ersten Schritt die These zu Eigen, dass wir immer noch philosophischen *Schattengestalten* anhängen (um bei dieser Metapher zu bleiben), wobei freilich die Namen von Kant und Hegel bis zu Marx jetzt durch die Namen von Wittgenstein und Heidegger oder auch Benjamin ersetzt sind.

Aus einer gewissen Perspektive stimmen die zuletzt genannten Philosophen überein: alle handeln davon, dass die Sprache die Sicht der Welt prägt. Allerdings wird der Begriff der Sprachform hier in einem äußerst engen Sinn gebraucht, und nur dem Cogito respektive dem Bewusstsein die Fähigkeit zur Sprache zugeschrieben. Diese Philosophien verlangen und schärfen uns ein, auf keinen Fall etwa Leibliches in sie einzuschmuggeln: Dieser Bereich hätte in der Sprachphilosophie unbedingt unerwähnt zu bleiben. (Es kommt hier für die Leserin weniger darauf an, die Sprache auf die Kommunikation zu beschränken, als auf das Menschsein *selbst* zu beziehen, das einem solchen Sprach- und Philosophieverständnis zu Grunde liegt.) Wir können uns vorstellen, dass wir mit einer auf den Leib ausgerichteten Trennung des Menschseins methodisch nicht weit kommen. Es zeigt sich nämlich, dass in unserer Sprache der Leib immer schon involviert ist, und zwar in dem Maße, in dem sich der Leib als lebendiger Leib von der exzentrischen Person nicht isolieren lässt. Vorgreifend lässt sich schon sagen: Wenn die Deutung der Sprache und das heißt des Menschen schon mit Bezug auf den Leib zweifelhaft erscheint, dann hat diese Sprachphilosophie weniger Anrecht darauf, als das einzige und seriöseste Paradigma einer strengen und enggefassten Sprachform für die Wissenschaften vom Menschen zu gelten, was die Motivation für eine ausreichend weite respektive ganzheitliche Sprachdeutung erhöht. Für diese Motivation