



FH MÜNSTER
University of Applied Sciences

Bachelorarbeit

Leibliche und soziale Orientierungen im therapeutischen Gespräch

Wissenschaftstheoretische Aspekte einer gelingenden
Kommunikation

Vorgelegt von:

Guido Wollenberg



Studiengang: Berufspädagogik im Gesundheitswesen, Fachrichtung Therapie

Erstgutachterin: Dr. rer. medic. Marion Grafe

Zweitgutachterin: Jette Lange M. Ed.

Abgabedatum: 14.08.2019



FB Gesundheit
Münster School of Health

Inhalt

1	Einleitung	6
2	Theoretische Hintergründe	8
2.1	Lebensweltbezug und „objektivistische“ Theorie	9
2.2	Das Gespräch aus Sicht von Lebenswelttheorien	10
2.3	Das Gespräch in der Therapie aus der Patient*innen-Perspektive	11
3	Wissenschaftliche Perspektive	13
3.1	Literaturrecherche	13
3.2	Methodik	13
3.2.1	Die Wechselbeziehung als theoretische Fundierung	14
3.2.2	Die Metapher als systematisches Beschreibungsmittel.....	15
3.2.3	Untersuchungsgegenstand und Übertragungsgegenstand.....	17
3.3	Anwendungsbereich.....	18
4	Phänomenologische Theorien der sprechenden Sprache	20
4.1	Das Gespräch als leibliche Rede.....	20
4.2	Das Gespräch als leibliches Hören.....	23
5	Soziologische Theorien der sprechenden Sprache	28
5.1	Das Gespräch als habituelle Praxis.....	28
5.2	Das Gespräch im Orientierungsrahmen sozialer Praxis	32
6	Diskussion	39
6.1	Die Therapie als Bestandteil der Lebenswelt.....	39
6.2	Leibliche und soziale Orientierungen des therapeutischen Gesprächs	40
6.2.1	Das Spannungsverhältnis im therapeutischen Gespräch	40
6.2.2	Die Dauer im therapeutischen Gespräch	43
7	Fazit	46
	Literaturverzeichnis	48
	Erklärung zur schriftlichen Arbeit	51

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Schema der Metapher „Gespräch“	15
Abbildung 2: Konjunktiver Erfahrungsraum.....	32
Abbildung 3: Analytische Trennung von Wissens- und Verständigungsformen.....	36

Abkürzungsverzeichnis

Fußnote

Fn

Hervorhebung durch Verfasser

H.d.V.

Abstract

Aus habitueller und leiblicher Perspektive entsteht jede Handlung aus einer gemeinsamen Lebenswelt heraus. Diese Handlungen im Ganzen werden als Praxis beschrieben. Innerhalb gelebter Praktiken gibt es Unterschiede und aber auch Gemeinsamkeiten. Auf die drei Berufe Logopädie, Physiotherapie und Ergotherapie bezogen, sind viele Unterschiede in ihrer Praxis zu erkennen, aber auch Gemeinsamkeiten. Hier wird das therapeutische Gespräch herangezogen, um an ihm therapeutische Gemeinsamkeiten aufzuzeigen und die Grundlage des therapeutischen Gesprächs als leiblich und habituell strukturiert zu bestimmen.

Von Leiblichkeits- und Habitus-Theorien ausgehend wird anhand des strukturellen Merkmals der „Wechselbezüglichkeit“ das therapeutische Gespräch untersucht. Der Rahmen des therapeutischen Gesprächs wird eingegrenzt auf das Gespräch zwischen Patient*in und Therapeut*in als einem während der Therapie praktiziertem Gespräch, in Abgrenzung zu kommunikationstheoretischen Modellen, die abstrakt mit einem Sender-Empfänger-Modell und definierten Begriffen arbeiten. Statt mit definierten Begriffen zu operieren wird auf die Metapher als offenes und zugleich systematisches Beschreibungsmittel zurückgegriffen. Die Metapher erlaubt in ihrer offenen Struktur einen Übertrag der Leiblichkeits- und Habitus-Theorie auf praktische Phänomene der Therapie, hier das therapeutische Gespräch. Als Übertragungsgegenstände werden die therapeutischen Phänomene „Dauerhaftigkeit des therapeutischen Gesprächs“ und die „professionelle Distanz“ gewählt, um leibliche und habituelle Grundlagen des therapeutischen Gesprächs beschreiben zu können. Es zeigt sich, dass leibliche und habituelle Orientierungen im therapeutischen Gespräch grundlegende Bestandteile einer gelingenden Kommunikation darstellen.

Therapie ist Lebenswelt und bedarf stets der systematisch-offenen Beschreibung, um sie in ihren aktuellen und historischen Bezügen verstehbar zu machen. Insofern ist phänomenologische und soziologisch-habituelle Theoriebildung für die Therapie Grundlagenforschung, ohne die jede Evidenz in eine abstrakte Leere fällt. Methodisch bedeutet dies, sich auf das Wagnis einer offenen Wechselbezüglichkeit einzulassen. Auf der methodologischen Ebene aber möchte die Arbeit den wissenschaftlichen Raum für solche Perspektiven in der Therapie offenhalten.

1 Einleitung

Im Rahmen der Bachelorarbeit zum Studium der Berufspädagogik im Gesundheitswesen am Fachbereich Gesundheit der Fachhochschule Münster setzt sich der Autor¹ mit dem Phänomen auseinander, dass das Wort „Gespräch“ in wissenschaftlichen Publikationen der therapeutischen Berufe² häufig zur Beschreibung von Kommunikation genutzt, theoretisch dabei aber ungeklärt verwendet wird.

Der Grund hierfür liegt in einer stummen Übertragung von algorithmisch definierten Begriffen auf eine lebensweltliche Praxis. Ein Algorithmus „legt eine gewisse Anzahl durchsichtiger Bezüge fest; und um diese darzustellen, setzt er Symbole ein, die für sich selbst nichts besagen und dementsprechend nie mehr besagen als das, was sie beschlossenermaßen sagen sollen“ (Merleau-Ponty, 1984, S. 28). Doch diese definitorische Selbstbegrenzung des Algorithmus wird schweigend überschritten und in einen ungeklärt metaphorischen Gebrauch überführt. „Diese Vagheit oder Unklarheit ist aber [...] nicht nur im außerwissenschaftlichen, sondern auch im wissenschaftlichen Alltag – genauer: in dessen *Praxis* – zu finden“ [H.d.V.] (Bohnsack, 2017, S. 32). Das nicht definierte Wort „Gespräch“ nimmt so eine schweigende Vermittlerrolle zwischen einem definierten Kommunikationsbegriff und dem „Gespräch“ als praktizierter Lebenswelt an. Für eine therapeutische Theoriebildung ist diese Übertragung deshalb nicht weiterhin schweigend vorzunehmen, sondern methodisch klar herauszustellen. Ansonsten stumme Übertragungen von Bedeutungsinhalten können dann anhand von Metaphern systematisch beschrieben werden.

Ebenso ist über die Metapher „Gespräch“ ein Zugang zur Therapie als Lebenswelt zu legen und das therapeutische Gespräch als ein praktiziertes Gespräch zu beschreiben. Das Wort „Gespräch“ rückt so als wissenschaftlich genutztes Beschreibungsmittel in den Fokus therapeutischer Theoriebildung, sofern diese eine spannungsfreiere Gesprächspraxis und Patient*innenbedürfnisse, -werte und -wünsche und hierüber auch ihre Teilhabe im Blick hat.

Die hier zu bildende These ist also zunächst, dass Therapie ganz allgemein ein Bestandteil der Lebenswelt ist und demzufolge auch das therapeutische Gespräch zwischen

¹ In dieser Arbeit wird der Gender-* verwendet. Damit sind immer alle Geschlechter gemeint, auch wenn dazugehörige Pronomen in ausschließlich weiblicher Form genutzt werden. Begriffe wie „Autor“, „Autorin“ sind von dieser Regel ausgenommen, da sie sich auf konkrete Konstrukte beziehen oder geschlechtsspezifisch in Zitaten verwendet werden.

² Die Begriffe „therapeutische Arbeit“, „Therapieberufe“, „therapeutisch“ oder „Therapie“ beziehen sich in dieser Arbeit auf die drei Berufe Physiotherapie, Ergotherapie und Logopädie.

Patient*innen und Therapeut*innen lebensweltlich orientiert ist und deshalb anhand von Metaphern zu beschreiben ist.

Das Ziel dieser Arbeit ist, das Wort „Gespräch“ als Metapher systematisch so zu entwickeln, dass aus ihm der grundsätzlich lebensweltliche Bezug der Therapieberufe und die leibliche und habituelle Orientierung ihrer gehaltenen Gespräche, insbesondere des therapeutischen Gesprächs zwischen Patient*in und Therapeut*in, ersichtlich wird. Erst hieraus ergeben sich therapeutische Möglichkeiten und eine professionelle Distanz für Gespräche, die den oben geschilderten Therapeut*innen- und Patient*innenbedürfnissen, -werten und -wünschen einen Raum zur Entfaltung zu geben vermögen und einen Spannungsabbau zwischen Kommunikations-Expert*in und Patient*in ermöglichen.

In Kapitel 2 werden hierzu theoretische Hintergründe aufgezeigt, die das therapeutische Gespräch zwischen „Gesprächsführung“ und lebensweltlich gehaltenen Gesprächen sowie der Patient*innen-Perspektive einordnen.

Um den Leiblichkeitsbezug und den sozialen Rahmen als Lebenswelt der Therapie wissenschaftlich erfassen zu können, steht zunächst eine Wahl der wissenschaftlichen Perspektive an, die zur Klärung der Frage führen muss, ob Gesellschaft sich anhand einer vorgegebenen normativ wirkenden Kultur, beziehungsweise einer „Logik der Praxis“ (Kahlert, 2009, S. 277) entwickelt, oder ob Normen sekundär sind und statt ihrer Systeme die gesellschaftliche Entwicklung steuern (Weinbach, 2009, S. 137). Methodisch bedeutet dies allerdings, bis auf die Frage des prinzipiellen Umgangs mit Form und Inhalt zurückzugehen. Dies wird in Kapitel 3 „Wissenschaftliche Perspektive“ unternommen.

Kapitel 4 erörtert phänomenologische Sichtweisen auf das Gespräch und Kapitel 5 beschreibt das Gespräch aus Sicht von soziologischen „Verbindungstheorien“ (Kahlert, 2009, S. 255).

In Kapitel 6 „Diskussion“ erfolgt eine systematische Übertragung der Einsichten aus den vorhergehenden Kapiteln in Bezug auf die Therapie in der Lebenswelt und das therapeutische Gespräch.

In Kapitel 7 „Fazit“ wird mit Bezug zu den vorhergehenden Kapiteln und dem Ziel dieser Arbeit der grundlegende leibliche und habituelle Charakter des therapeutischen Gesprächs herausgestellt.

2 Theoretische Hintergründe

Hinsichtlich der in Kapitel 4 und 5 erörterten Theorien gibt es zahlreiche Überschneidungen zu anderen Theorien, zum Beispiel ethnographische Theorie, soweit sie leibliche und habituelle Praxis zu ihrer Grundlage hat. Oder beispielsweise weist die in Kapitel 5.2 erörterte „Dokumentarische Methode“ eine „Ähnlichkeit zur Grounded Theory Methodologie“ (Kanter, 2018, S. 484) auf. Es geht in dieser Arbeit also nicht um die Favorisierung der einen oder der anderen Theorie, sondern um deren Nutzen für die Therapie. Um das therapeutische Gespräch als lebensweltlich orientiert zu beschreiben, bedarf es jedoch offensichtlich zweier unterschiedlicher theoretischer Perspektiven, einer leiblichen als auch einer habituellen. Das ist dem Umstand geschuldet, dass die Therapie, im Gespräch wie in der Behandlung, Physis nicht eindimensional als rein physiologische Struktur auffasst, sondern komplex, wie in Kapitel 2.2 eingehender erörtert wird.

Wissenschaftstheoretisch und -historisch steht trotz etlicher Querverweise jede hier erörterte Theorie für sich. Bourdieu spricht sich z.B. nicht nur gegen eine „objektivistisch genannte Erkenntnisweise“ (Bourdieu, 2015, S. 147) aus, sondern auch sehr streng gegen die „phänomenologische“ (2015, S. 147). Das hält ihn jedoch nicht davon ab, etwa Merleau-Ponty in seinem Sinne zu zitieren, ebenso wie Merleau-Ponty von Bohnsack und Espinet zitiert wird, wenn ein theoretischer Bezug hergestellt werden soll. Verbindend, oder vielmehr: übertragend ist trotz der Theorieunterschiede die theoretische Fundierung der Wechselbeziehung als grundlegendes Strukturelement (siehe Kapitel 3.2.1), wodurch es zwischen den Theorien immer wieder zu Schnittmengen in den Beschreibungen ihrer Gegenstände kommt. Diese Schnittmengen werden in dieser Arbeit genutzt, um das „therapeutische Gespräch“ zu erörtern, ohne damit stillschweigend die Unterschiede zwischen den Theorien wegwischen zu wollen.

In Kapitel 2.1 wird das Wort „Gespräch“ auf eine lebensweltliche Praxis zurückgeführt. In Abgrenzung dazu wird eine Einordnung des Wortes „Gespräch“ hinsichtlich seines Gebrauchs in Theorien mit „objektivistisch genannte[r] Erkenntnisweise“ (Bourdieu, 2015, S. 147) und definiertem Kommunikationsbegriff unternommen. Danach wird in Kapitel 2.2 das Spannungsverhältnis zwischen Therapeut*in und Patient*in hinsichtlich eines Expert*innenstatus aus Sicht von Lebenswelttheorien erörtert. Diese sind phänomenologisch, soziologisch und ethnographisch orientiert. In Kapitel 2.3 wird die Patient*innen-Perspektive auf das therapeutische Gespräch erörtert.

2.1 Lebensweltbezug und „objektivistische“ Theorie

Der lexikographische Eintrag des Wortes „Gespräch“³ im Wahrig Deutsches Wörterbuch vermittelt folgenden Hinweis: „mehrmaliger od. längerer Wechsel von Rede u. Gegenrede, Unterhaltung, Dialog (Zwie~)“ [H.d.V.]. Zunächst ist hier auf den „Wechsel von Rede und Gegenrede“ näher einzugehen, der in seiner Beschreibung die Leiblichkeit der Rede nicht benennt. Die Rede ist das Sprechen von Worten und ein gesprochenes „Wort ist Gebärde und trägt seinen Sinn in sich wie die Geste den ihren“ (Merleau-Ponty, 1974, S. 217). Die Gebärde des Sprechens ist als der leibliche Ausdruck der nicht zu ignorierende Anteil der Rede, denn: „Die werdende und lebendige Sprache verkörpert eine wiederaufnehmende und einholende Gebärde, die mich mit mir selbst und mit Anderen vereint“ (Merleau-Ponty, 1984, S. 40). Merleau-Ponty vertieft dieses Verhältnis noch:

Sprechen und Verstehen sind Bestandteile eines einzigen Systems Ich-Anderer, und der Träger dieses Systems ist kein reines >>Ich<< (das dieses nur als eines seiner Objekte des Denkens auffassen und vor ihm Aufstellung nehmen würde); es ist das mit einem Leib ausgestattete Ich, das beständig von diesem Leib überschritten wird, der es manchmal seiner Gedanken beraubt, um sich diese selbst zuzuteilen oder sie einem Anderen zuzuschreiben. [H.d.V.] (Merleau-Ponty, 1984, S. 41).

In der therapeutisch-kommunikationstheoretischen Literatur verliert das Wort „Gespräch“ diesen leiblichen und sozial-praktizierten Bezug, wenn es, als Begriff „Gespräch“ zwar selbst nicht definiert, einem definierten Kommunikationsbegriff unterstellt wird. Doch genau dieser Aspekt bleibt unbeachtet. Die Unterscheidung zwischen praktiziertem Gespräch mit „erlebt-gelebten Bedeutungen“ (Merleau-Ponty, 1974, S. 184) und definierten Kommunikationsstrukturen mit algorithmischen Bedeutungen wird mit dem nicht definierten Wort „Gespräch“ aufgehoben, indem es einem abstrakten Kommunikationsbegriff unverhofft die Lebendigkeit von Praxis einhaucht. Büttner und Quindel (2013) etwa erläutern unter dem Titel „Gesprächsführung und Beratung“ im Kapitel „Grundbegriffe und Grundprinzipien der Kommunikation“: „In der Kommunikationspsychologie haben alltäglich gebrauchte Begriffe eine spezifische Bedeutung [...]. Ebenso werden die für gewöhnlich unbewussten Erwartungen an ein Gespräch verdeutlicht“ (2013, S. 10). Sie definieren dann kommunikationstheoretische Begriffe und auch Erwartungen an ein Gespräch werden aufgeführt. Aber das Wort „Gespräch“, welches allein aufgrund des häufigen Gebrauchs in der Publikation doch zu den „alltäglich gebrauchten Begriffen“ zu zählen wäre, wird nicht in seinem Bedeutungsrahmen geklärt. Es wird stattdessen ungeklärt metaphorisch benutzt und überschreitet semantisch den Bedeutungsrahmen des definierten

³ Gespräch. (2011). In: Wahrig. Deutsches Wörterbuch. 9. Auflage. Verlag: Wissensmedia in der inmedia ONE] GmbH. Gütersloh/München.

Kommunikationsbegriffs in Richtung Gesprächspraxis, ohne die leiblichen und habituellen Grundlagen einer Gesprächspraxis und ohne den Unterschied „zwischen sprechender Sprache und gesprochener Sprache“ (Merleau-Ponty, 1974, S. 232) je angesprochen zu haben.

„Die [gesprochene] nachträgliche Sprache, die schon erworben ist [...] und jene [sprechende Sprache], die im Ausdrucksvollzug entsteht, die mich augenblicklich vom Zeichen zum Sinn gleiten lässt“ (Merleau-Ponty, 1984, S. 34) sind als unterschiedliche Verständigungs-Modi jedoch nicht auszublenden. Denn ein „unmittelbares Verstehen“ (Kanter, 2018, S. 483) findet sich nur in der sprechenden Sprache. Und „Verstehen heißt, die Übereinstimmung erfahren zwischen Intention und Vollzug, zwischen dem, worauf wir abzielen und dem, was gegeben ist“ (Merleau-Ponty, 1974, S. 174).

2.2 Das Gespräch aus Sicht von Lebenswelttheorien

Therapeut*innen erzeugen im praktizierten Gespräch gegenüber Patient*innen eine „Spannung zwischen dem Vorsprung an fachlich, explizitem Wissen, über welches der Professionelle verfügt, und der lebensweltlichen Nähe beider Seiten, die für eine zielführende Arbeit am gemeinsam rekonstruierten Fall erforderlich ist, bzw. hergestellt werden muss“ (Sander, 2014, S. 13f.). Sander beschreibt dieses „Spannungsverhältnis zwischen Nähe und Distanz“ (2014, S. 13) im Rahmen einer „Habitussensibilität“ (S. 9) von Professionellen „helfender sowie beratender Berufe“ (S. 9) soziologisch. Darüber hinaus treten Professionelle in solchen Gesprächssituationen nicht als rein rational handelnde Personen auf. „Schließlich handelt (auch) ein Professioneller nicht ausschließlich in Folge seiner in Ausbildung und Beruf ausgeformten Handlungsmuster, sondern immer qua seines kompletten verfügbaren Handlungsapparates – also mit seiner ‚ganzen Person‘“ [H.d.V.] (S. 12).

Der lebensweltliche Charakter des therapeutischen Gesprächs zeigt zu dieser Habitusperspektive jedoch einen Aspekt auf, der ohne eine Leiblichkeitsperspektive kaum darstellbar ist. Die Rede, das Sprechen der Therapeut*innen, ist gerade wegen des physischen Bezugs ihrer Arbeit auch immer die Anrede „des Anderen“ (Merleau-Ponty, 1984, S. 153), in welcher „der Körper als Ausdrucksfeld“ (Hitzler, 2016, S. 83) angesprochen wird. Physis ist hier nicht als „Kette physikalisch-physiologischer Vorgänge“ (Merleau-Ponty, 1974, S. 100) zu begreifen, sondern wie die Zeitlichkeit als ein das Individuum mit der Welt verbindender „angeborener Komplex“ (1974, S. 107f.):

Insofern ich nicht nur einer geschichtlichen Welt [...], sondern auch einer „physischen Welt“ zugehöre, in der konstante „Reize“ und typische Situationen immer wiederkehren, durchdringt meinen Leib ein Rhythmus, der nicht seinen *Grund* in meiner erwählten Weise zu sein, sondern seine *Bedingung* in meiner banalen Umwelt hat. [H.d.V.] (S. 108).

Dieser physische Bezug des praktizierten Gesprächs ergibt sich aus kollektiven kulturhomologen Bezügen der „banalen“ Umwelt, einer Praxis der Physis, dem Austausch von Gesten und Darstellungen, Gefühlen, Stimmungen und Sinneseindrücken der Sprecher*innen. Die leiblich-soziale Grundlage des Gesprächs ermöglicht es den Sprecher*innen in der Lebenswelt zwischen den Verständigungs-Modi unmerklich hin und her zu wechseln. Der Sprachkniff der Therapeut*in, der dies möglich werden lässt, und so den Patient*innen Freiräume für ihre Rede ermöglicht, wird in der lebensweltlich orientierten Ethnographie dagegen als „forscherische Kompetenz“ (Hitzler & Grothe, 2015, S. 12) beschrieben, die „erkenntnisoptimierend zwischen existentieller Nähe und analytischer Distanz zu changieren“ (2015, S. 12) vermag. „So ist das Verstehen des Anderen eine Hermeneutik und Exegese“ (Levinas, 1987, S. 220). Pfadenhauer fasst genau diesen Aspekt zusammen als „Grenzgängertum“ (2018, S. 564). Und auch die Therapie ist, weil sie Physis physiologisch-klinisch diagnostiziert, behandelt und darüber informiert, deshalb nicht durch und durch physiologisch und zu jeder Zeit rational-distanziert. In ihr werden Verständigungsprozesse und -positionen zwischen Therapeut*innen und Patient*innen ausgehandelt, die das Expert*innen/Nicht-Expert*innen-Gefälle umstandslos in ein Gespräch nivellierter Hierarchien überführen, um, wie es Hansen für die Logopädie beschreibt, „die Welt ‚mit den Augen‘ des Gegenübers zu sehen“ [H.d.V.] (Hansen, 2018, S. 114). Doch hat die Therapeut*in dafür kein ethnographisch-methodisches Instrumentarium zur Hand, welches sich aus einem phänomenologisch und habituellen orientierten theoretischen Wissen ergibt.

2.3 Das Gespräch in der Therapie aus der Patient*innen-Perspektive

„Wer spricht, der tritt in ein System von Beziehungen ein, die ihn voraussetzen und zugleich offen und verletzbar machen“ (Merleau-Ponty, 2004, S.40). Patient*innen kommen zur Therapie mit der Verletzlichkeit des offen zu haltenden Gesprächs über sich selbst in Bezug auf eine physische Verletzung, Schädigung, Einschränkung oder Belastung und müssen dies notwendigerweise thematisieren:

Daher kommt es, daß [sic!] der Eigenleib nicht unberührt von „diesem Eingeborenen meiner Selbst“, dem Fleisch, bleiben kann, in dem das Zusammenspiel entspringt, und das meist nur thematisiert wird, wenn das Spiel durch Versehrtheit an Präzision verliert, der Elan abnimmt oder das Zusammenspiel gänzlich mißlingt [sic!] [H.d.V.] (Espinet, 2009, S. 228).

Espinet nennt hier nicht explizit einen therapeutischen Bezug, doch eine Patient*in kommt zur Therapie immer mit ihrem gesamten Organismus, ihren „einverleibt[en]“ (Merleau-Ponty, 2004, S. 179) Sinnes- und „inkorporierten“ (Bourdieu, 2015, S. 200) Sozialbezügen, weil diese notwendig behandelt und „thematisiert“ werden müssen. Die Bedürfnisse der Patient*innen, oder anders gesagt: ihre Expert*innen-Rolle hinsichtlich ihrer Lebenswelt

und die daraus sich ergebenden Erwartungen an die Therapie kann dabei ebenfalls Spannungen im therapeutischen Gespräch erzeugen. Dehn-Hindenberg weist hierzu schon 2008 für die therapeutischen Berufe nach, woran Patient*innen die „Kompetenz der Therapeuten“ (Dehn-Hindenberg, 2008, S. 185) erkennen: „Die zentralen Kriterien für das Erkennen von Fachkompetenz sind das Erfassen der Patientenbedürfnisse und verständliche Erklärungen“ (2008, S. 185). Zu den von den Patient*innen hoch bewerteten Items zählen „Gespräche“ (S. 185f.), die jedoch, einem zuvor definierten Kommunikationsbegriff unterstellt, nicht differenzierter beschrieben werden. Dennoch sind aus Sicht der Patient*innen neben anderen Items „Gespräche von zentraler Bedeutung, um in der Therapie Fortschritte zu erzielen“ (S. 183).

Aktualisiert wird Dehn-Hindenbergs Erkenntnis hinsichtlich des Gesprächs und der „konkreten Patientenpräferenzen“ (S. 11) durch die Philips-Gesundheitsstudie 2015. Diese kommt zu einem Ergebnis, nach dem „50% der Deutschen den größten Innovationsbedarf im Umgang der Ärzte und des medizinischen Personals mit Patienten sehen“ (Huber, Kirig, Rauch & Ehret, 2015, S. 89). „Gefragt sind vor allem [...] Gesundheitskonzepte und Behandlungsoptionen, die sich auf den Lebensstil des Einzelnen und seine kulturellen und sozialen Werte einstellen“ (Huber et al., 2015, S. 85). Patient*innen fordern von der Therapie also ein Gespräch, welches sich auf sie einzustellen vermag.

Die kulturellen und sozialen Werte der Patient*innen, auf die sich die Gesundheitsberufe im Gespräch einstellen sollen, werden soziologisch auch als Ergebnisse biographischer Erfahrungen in einem „konjunktiven Erfahrungsraum“ (Bohnsack, 2017, S. 102), bzw. kategorisch „Orientierungsrahmen“ (2017, S. 102), oder als „Habitus“ (Bourdieu, 2015, S. 169) beschrieben. Diese Rahmungen erzeugen bei den einzelnen Akteuren ein jeweils individuelles, jedoch sozial erworbenes implizites Wissen (Kanter, 2018, S. 481). „Dieses implizite Wissen ist handlungsleitend“ (2018, S. 481), und es verweist auf die Wechselbeziehung im Gespräch, in dem „Semantik und soziale Beziehung der Gesprächsbeteiligten untrennbar miteinander verwoben sind“ (Bohnsack, 2017, S. 94). Für die Therapie ist hier anzumerken, dass zur Semantik und sozialen Beziehung noch das Gesundheitsproblem dazukommt, welches ohne leibliche Perspektive aus Sicht der Patient*in kaum zu formulieren wäre.

3 Wissenschaftliche Perspektive

Im Fokus dieser Arbeit steht das praktizierte therapeutische Gespräch zwischen Patient*in und Therapeut*in. Dies erfordert hinsichtlich seiner Beschreibung eine Pendelbewegung zwischen lebensweltlichem Hintergrund und Untersuchungsgegenstand, die strukturell fundiert sein muss. Ein lebensweltlicher Hintergrund, das meint, dass die Sprecher*innen im praktizierten Gespräch eine wechselbezügliche und untrennbare Gemeinschaft der Rede bilden. Sie zerfallen während des Gesprächs nicht als Sender und Empfänger in zwei jeweils subjektiv oder objektiv operierende Räume, sondern agieren als das in Kapitel 2.1 von Merleau-Ponty beschriebene „System Ich-Anderer“ (1984, S. 41).

Der Untersuchungsgegenstand, das therapeutische Gespräch als System Ich-Anderer*, erfordert wegen des Bezuges zum lebensweltlichen Hintergrund eine Methodik, die, neben der systematischen Beschreibung des Systems Ich-Anderer* als therapeutisches Milieu, diese Beziehung strukturell auffasst, was in Kapitel 3.2 beschrieben wird. Schließlich ist der Anwendungsbereich genauer einzugrenzen, wofür Kapitel 3.3 steht. Hierfür war eine in Kapitel 3.1 beschriebene Literaturrecherche zu unternehmen.

3.1 Literaturrecherche

Da die Frage nach leiblichen und habituellen Orientierungen in der Therapie, bzw. im therapeutischen Gespräch feststand, entwickelte sich die Literaturrecherche hinsichtlich der Therapie in Online-Bibliotheken und -Suchmaschinen schwierig. Über Schlagwörter wie „Leiblichkeit“, „Phänomenologie“, „Habitus“, „Biographie“, „Gespräch“, „Beratung“ und „Physiotherapie“, „Ergotherapie“ und „Logopädie“ war mit und ohne Boolesche Operatoren kein für diese Arbeit relevanter Eintrag zu finden. Insofern ergaben sich die benutzten Literaturen, auch hinsichtlich der Grundagentheorie, eher über das Lesen von Büchern, Fachzeitschriften und Online-Texten und ihren Literaturverzeichnissen als Wegweiser zu erweiternden oder vertiefenden Bezügen.

Die Literaturrecherche war über die ganze Zeit der Arbeit offen angelegt, um weiterführende oder eingrenzende Erkenntnisse aus Studien zum Thema, bzw. Theoriefeldern wie der Ethnographie, Soziale Arbeit, Soziologie, Phänomenologie und Therapie aufnehmen zu können.

3.2 Methodik

Der Ursprung der akuten Methodenreflexion liegt [...] wesentlich in dem Bedürfnis, Wahrheit nicht annehmen und übernehmen zu müssen, sondern [...] zu begründen, und zwar >begründen< nicht im Sinne des Heranschaffens von Gründen für eine These, sondern des Erzeugens dieser These selbst aus ihren Gründen. [H.d.V.] (Blumenberg, 2013, S. 54, Fn 62).

Um diesem Anspruch einer wissenschaftlichen Methodik gerecht werden zu können, formuliert Blumenberg die Metapher als einen „historischen Gegenstand“ (Blumenberg, 2013, S. 28), der systematisch zu untersuchen ist. „An einer Metapher und ihren systematischen Zusammenhang, in welchen sein Autor sie stellt, ist abzulesen, worauf dieser selbstverständlich zurückgreift“ (Espinete, 2009, S. 26). So liegt der eigentliche Grund der in Kapitel 1 dieser Arbeit genannten These in der Lebenswelt und ihrer Ambivalenzen, trotz derer sie aber dennoch immer als Ganze erlebt wird. Dieses Wechselspiel der Vielfalt im Ganzen der Lebenswelt wird interpretierend übertragen in eine theoretische Fundierung der Wechselbeziehungen im Ganzen, was in Kapitel 3.2.1 eingehender erörtert wird. Hierin liegt auch die Begründung der in Kapitel 1 genannten These.

Hinzu kommt die Methodik einer systematischen Beschreibung der Metapher „Gespräch“, die in Kapitel 3.2.2 erörtert wird.

Relevant für die Übertragung der Theorien auf die therapeutische Gesprächspraxis ist allerdings nur ein Bezug auf zwei Lebensweltaspekte, die Dauer von Gesprächen und das Zwiegespräch. Hierfür bedarf es Übertragungsgegenstände, die direkt aus dem therapeutischen Gespräch herzuleiten sind und die in Kapitel 3.2.3 präzisiert werden.

3.2.1 Die Wechselbeziehung als theoretische Fundierung

Metaphern „führen einen unsinnlichen Sinn in die Sinnlichkeit zurück“ (Espinete, 2009, S. 28). Diese „Gegenwendigkeit von Sinn und Sinnlichkeit“ (2009, S. 28) erlaubt einen generellen Blick auf die Struktur von Metaphern. In diesem Fall zeigt Espinete die Gegenwendigkeit von Sinn und Sinnlichkeit auf. Sie stehen in einem engen Verhältnis zueinander, das Merleau-Ponty verallgemeinernd metaphorisch pointiert zusammenfasst: „Die Struktur hat, wie Janus⁴, zwei Gesichter“ (Merleau-Ponty, 1959, S. 167). Der Kopf des Janus als das Ganze und die zwei Gesichter als seine verbundenen Teile, dieses Bild verdeutlicht einen theoretischen Aspekt von grundsätzlicher Art, der strukturell bestimmend ist: „Das Verhältnis zwischen Materie und Form ist ein solches, das die Phänomenologie ein Verhältnis der *Fundierung* nennt“ [H.d.V.] (Merleau-Ponty, 1974, S. 154). Mit diesem Verhältnisbegriff beschreibt Merleau-Ponty „die Idee einer Wechselwirkung“ (1974, S. 155), oder einer „Dialektik von Form und Inhalt“ (S. 155), die in der „objektivistisch genannten Erkenntnisweise“ (Bourdieu, 2015, S. 147) nur einen Widerspruch darstellt, aber für die Phänomenologie der Leiblichkeit wie für die habituell orientierte Soziologie als „Gefüge paralleler Gegensatzpaare“ (2015, S. 139) oder „Wechselbeziehung“ (Bourdieu, 2018, S. 11) ein fundierendes Strukturmerkmal ist. Bohnsack beschreibt diese Wechselbeziehung

⁴ Janus entstammt der römischen Mythologie. Er herrschte ursprünglich über das Gebiet, wo später Rom entstehen sollte und war ein Gott. An seinem Hinterkopf befand sich ein zweites Gesicht. (Grimal, 1971, S. 120f).

für die praxeologische Wissenssoziologie: „Es besteht eine zirkelhafte (rekursive) Relation zwischen einer Handlung, Äußerung oder inkorporierten Praktik einerseits und einem übergreifenden existenziellen sozialen Zusammenhang“ (Bohnsack, 2017, S. 73). Die theoretische Fundierung der Wechselbeziehung gilt auch für diese Arbeit.

Das heißt auch, dass über die Metapher als wechselbezügliche Verbindung zwischen Lebensweltausdruck und Sachbegriff, eine Entscheidung hinsichtlich der Grundlagentheorie getroffen werden kann. Um die Leiblichkeit der Rede und die leibliche Verbundenheit mit der Welt durch das Gespräch darzustellen, wird auf die Phänomenologie von Maurice Merleau-Ponty und David Espinet zurückgegriffen. Um die soziale Rahmung des Gesprächs aufzuzeigen, werden das Habitus-Konzept von Pierre Bourdieu und die Praxeologische Wissenssoziologie von Ralf Bohnsack herangezogen.

3.2.2 Die Metapher als systematisches Beschreibungsmittel

Um die grundsätzliche Wechselbeziehung aufzeigen zu können, „haben wir das Milieu zu beschreiben, in dem ein solcher Widerspruch begreiflich wird“ (Merleau-Ponty, 1974, S. 155). Die in dieser Arbeit genutzte Metapher „Gespräch“ kann hierzu als ein Schema (Abbildung 1) des zu beschreibenden Milieus kategorisierend grafisch dargestellt werden. Der das Schema strukturierende Algorithmus führt dabei zu einem rational begrenzenden Zuschnitt einzelner grafisch voneinander getrennter Elemente, deren zusammenhängender Sinn und Sinnlichkeitsbezug erst durch die systematische Beschreibung eingeholt werden kann. Das Schema stellt auch keine vor der systematischen Beschreibung entwickelte Vorgehensweise dar, sondern vielmehr eine Ergebnisstruktur dieser Arbeit, weshalb es hier nur der Orientierung dient. Denn an ihr kann die systematische Beschreibung sehr wohl vereinfacht dargestellt werden. Sie vollzieht sich als Pendelbewegung zwischen den in der Grafik unten und rechts platzierten grün hinterlegten „Gegenwendigkeiten“. Dabei stellen die gelben Felder, „Sinn“ und „Sinnlichkeit“, bzw. die blauen Felder, „biographische Geschichte“ und „Aktualität des Leibes“, jeweils eine Strukturdoublette dar, anhand der die „Bereiche“ und „Perspektiven“ beschrieben werden können. Die Felder mit der leeren Klammer symbolisieren andere mögliche Strukturdoubletten. Die Strukturdoubletten sollen über die Linien symbolisch mit jedem Feld verbunden sein.

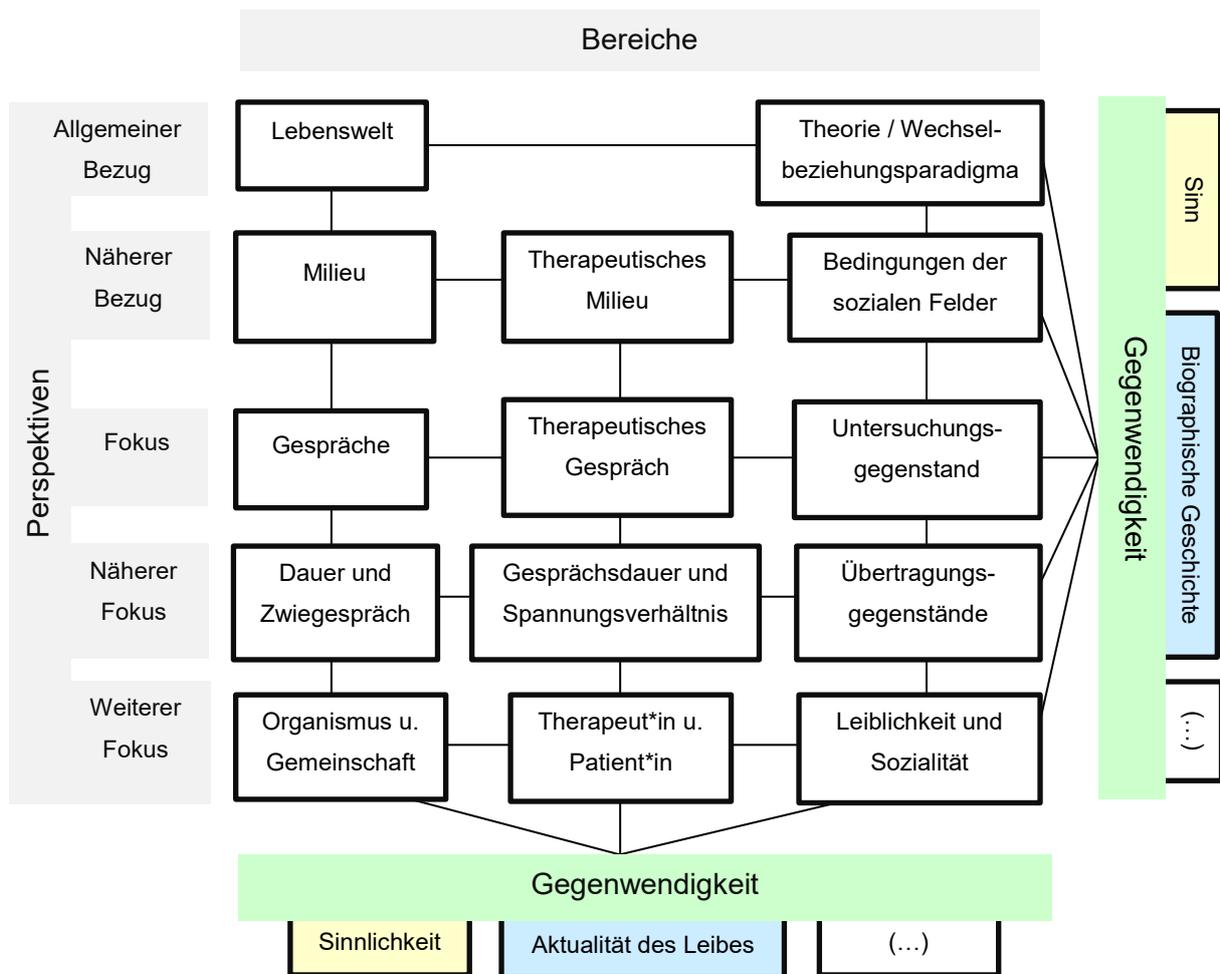


Abbildung 1: Schema der Metapher „Gespräch“. Eigenkonzeption.

Das Schema veranschaulicht, wie sich ein Wortwechsel vollzieht, der auf der jeweiligen Bereichsebene zwischen lebensweltlicher Metapher und theoretischem Sachbegriff stattfindet. Während die lebensweltliche Metapher das Ganze zum Ausdruck bringt, hat die theoretische Interpretation eine einteilende Funktion. In der systematischen Beschreibung des Milieus ist die scharfe grafische Trennung so nicht zu übernehmen. Das zeigt schon allein der Sachverhalt, dass ein therapeutisches Gespräch immer zugleich lebensweltliches Gespräch und Untersuchungsgegenstand der Therapeut*in ist.

Metaphern sind mehr als nur „semantische Produktivität“ (Oskui, 2000, S. 102). Sie stehen für „die enge Verflochtenheit der sprachlichen Momente, die von der modernen Sprachtheorie vorschnell als Syntaktik und Semantik getrennt werden“ (2000, S. 102). Diese „Verflochtenheit“ ist nicht in einen definierten Begriff überführbar, wie er oftmals „um den Preis des Bruchs mit dieser primären Erfahrung [Lebenswelt]“ (Bourdieu, 2015, S. 147) unter „Kommunikation“ mit einer abstrahierenden Logik zugeschnitten wird. Deshalb ist auch das hier vorgestellte Schema der Metapher „Gespräch“ nur ein Hilfsmittel. Seine Aussagekraft ist durch die Kategorisierung begrenzend und steht damit der grundsätzlichen

Offenheit einer Metapher entgegen. Denn „Metaphern sind Abkürzungen oder Ausblicke, Anklänge eines unausdrücklich Ganzen, in dem wir leben“ (Espinete, 2009, S. 20).

3.2.3 Untersuchungsgegenstand und Übertragungsgegenstand

Da die herangezogenen Theorien generell die Leiblichkeit und den Habitus für die ganze Lebenswelt beschreiben, ist die Therapie nur indirekt mitangesprochen. Deshalb wird hier anhand der Lebenswelttheorien eine Theoriebildung für die Therapie vorgenommen. Methodisch kann hierfür die Grounded Theory herangezogen werden, in der „Datenerhebung, Datenauswertung und Theoriebildung eben *nicht* in einer vorweg festgelegten, linearen Abfolge, sondern [...] der explorativ-interpretative Forschungsprozess [...] – dem Prinzip des „Theoretical Sampling“ folgend – in einer spiralförmigen Bewegung stattfindet“ [H.d.V.] (Hitzler & Grothe, 2015, S. 12).

Eine theoretisch zu bestimmende Stichprobe ist in dieser Arbeit nicht vorhanden. Statt ihrer gibt es einen Untersuchungsgegenstand, das erlebt-gelebte und sozial praktizierte therapeutische Gespräch. Hieraus sind zwei theoretisch zu bestimmende Übertragungsgegenstände zu entwickeln, die einerseits in den drei Therapieberufen und bezogen auf das therapeutische Gespräch annähernd gleich, homolog, vorhanden sein müssen. Andererseits sollten diese Übertragungsgegenstände untereinander möglichst heterogen sein, um die Allgemeinheit der Übertragung aufweisen zu können. Mit den Aspekten der Heterogenität und Homologie zur Theoriebildung lehnt sich diese Arbeit an das theoretische Sampling an. Durch die Kriterien der Homologie einerseits und der Heterogenität andererseits wurden zwei Aspekte des therapeutischen Gesprächs als Übertragungsgegenstände in einer zirkulären Theoriebildung bestimmbar:

Die Dauer von therapeutischen Gesprächen und das Spannungsverhältnis zwischen Therapeut*in und Patient*in. Beide kommen ähnlich in den Therapien vor und sind voneinander abgrenzbar und werden folgend differenzierter hergeleitet.

Wenn „Gespräche von zentraler Bedeutung [sind], um in der Therapie Fortschritte zu erzielen“ (Dehn-Hindenberg, 2008, S. 183), dann hat die Dauer von therapeutischen Gesprächen über mehrere einzelne Therapieeinheiten hinweg einen gravierenden Einfluss auf das Gesprächsverhalten zwischen Therapeut*in und Patient*in, bzw. die Therapie insgesamt. Sie kommt in den drei Therapieberufen homolog vor. Hinsichtlich der in ihr gehaltenen Gespräche ergibt sich eine doppelte Bedeutung des Wortes „halten“. Einmal bezieht es sich auf das aktuell gehaltene Gespräch, was jede Gesprächsweise meint, die im Augenblick praktiziert wird und die zeitliche Dimension des „aktuellen Leibes“ (Merleau-Ponty, 1974, S. 107) zu Wort kommen lässt. Ein andermal bezieht sich das Wort „halten“ auf ein Festhalten, auf ein andauerndes Gespräch oder eine Gesprächs-Geschichte, in der

sich Therapeut*in und Patient*in in ihrem Gespräch halten und die zeitliche Dimension des „habituellen Leibes“ (1974, S. 107) zu Wort kommen lässt. Die Dauer des therapeutischen Gesprächs soll entlang der Wechselbeziehung zwischen der leiblichen Aktualität des Ausdrucks und der leiblichen Geschichte im andauernden Gespräch beschrieben werden.

Das Spannungsverhältnis zwischen Expert*in und Nicht-Expert*in, wie in Kapitel 2.2 angerissen, ist für die Therapie nicht ohne Leiblichkeits- und Habitusperspektive herleitbar. Es ist zudem wechselseitig. Fachlich sind die Therapeut*innen Expert*innen und im Hinblick auf ihre Lebenswelt sind die Patient*innen Expert*innen, weil nur sie wissen, was der Teilhabe an ihrer Lebenswelt am besten weiterhilft. Doch das Spannungsverhältnis entsteht nicht allein aufgrund von Wissensunterschieden. Es beginnt schon wesentlich früher, auf der Basis leiblicher Prozesse und führt über die habituellen Verständigungs- und Gesprächs-Modi bis in die biographischen Erwerbe der Gesprächspartner*innen. Wegen dieser Komplexität ist das Spannungsverhältnis zwischen Therapeut*in und Patient*in aus zwei theoretischen Perspektiven heraus zu beschreiben. Einmal phänomenologisch entlang der Wechselbeziehung im „System Ich-Anderer“ (Merleau-Ponty, 1984, S. 41) und ein andermal habituell-soziologisch entlang „des (Spannungs-) *Verhältnisses von propositionaler und performativer Logik*“ [H.d.V.] (Bohnsack, 2017, S. 63).

An dieser Stelle ist zu betonen, dass in dieser Arbeit nur die leiblichen und habituellen Grundlagen hinsichtlich des therapeutischen Gesprächs beschrieben werden. Eine Aussage darüber, was in dem Spannungsverhältnis zwischen Therapeut*in und Patient*in eine notwendige professionelle Distanz ist, die je nach situativen Erfordernis Abstand zu wahren weiß, wäre der nächste zu unternehmende Schritt und ist nicht Bestandteil dieser Arbeit.

Die Gleichsetzung von lebensweltlichem Gespräch und therapeutischer Gesprächsführung im Terminus „Gespräch-führen“ soll in dieser Arbeit systematisch ausgeschlossen werden, da die Übertragungsgegenstände Ausdruck gehaltener Gespräche sind. Deshalb wird hinsichtlich des lebensweltlichen Gesprächs die Redewendung „Gespräch-halten“ zur Beschreibung genutzt und ausschließlich für eine strategisch-reflexive Gesprächsführung der Terminus „Gespräch-führen“.

3.3 Anwendungsbereich

Die Therapie ist ohne Gespräch nicht denkbar. Dies trifft auf alle leiblichen und sozialen Lebensweltbereiche zu, in denen Therapeut*innen sich äußern und die soziologisch für gewöhnlich in Mikro-, Meso- und Makroebene beschreibend unterteilt werden. Je nach sozialem Lebensweltbereich ist die praktizierte Rede dann ethisch, politisch, pädagogisch, therapeutisch oder anders angelegt. Diese, die Lebenswelt der Therapie umfassende Weite

des Gesprächs, setzt eine homologe Kultur voraus, die in Kapitel 4.1 und 5 eingehender erörtert wird. Diese Weite des Gesprächs ist in dieser Arbeit hinsichtlich des Anwendungsbereichs stark einzugrenzen. Der Anwendungsbereich bezieht sich ausschließlich auf das therapeutische Gespräch zwischen Patient*innen und Therapeut*innen.

Jedoch sind auch hier noch zwei Einschränkungen vorzunehmen. Das therapeutische Gespräch mit Kindern, auch weil hier die Eltern in der Regel in die Gesprächsstruktur mit einbezogen sind. Und auch das therapeutische Gespräch mit fremden Kulturen fordert von der Therapie einen spezifischen Blick ein. Insofern beschränkt sich der Anwendungsbereich dieser Arbeit auf einen kulturhomologen Erwachsenenbereich. Hierauf bezogen beschreibt er phänomenologisch-leiblich und soziologisch-habituell Gesprächsbedingungen in der Therapie.

4 Phänomenologische Theorien der sprechenden Sprache

Um das „Gespräch“ als erlebt-gelebte Rede eines leiblichen Ausdrucks einordnen zu können, werden zwei phänomenologische Perspektiven herangezogen. Die erste Perspektive ist eine Zusammenstellung von verschiedenen Stellungnahmen zur Sprache, zur Rede, dem Sprechen und dem Gespräch von Merleau-Ponty und anderen Autoren, die sich auf die Phänomenologie Merleau-Pontys beziehen. Die zweite Perspektive erörtert die „Phänomenologie des Hörens“ von Espinet.

4.1 Das Gespräch als leibliche Rede

Lebensweltlich ist „ein Gespräch [...] nicht Austausch oder Konfrontation von Gedanken, so als formte ein jeder zuerst seine eigenen Gedanken, zeigte sie danach den anderen, betrachtete sodann die ihrigen und käme zuletzt auf seine eigenen zurück, um sie zu berichtigen“ (Merleau-Ponty, 2004, S. 158). Ein praktiziertes Gespräch ist für gewöhnlich nicht anhand strategischer Überlegungen geführt, sondern durch einen produktiven oder „schöpferischen Gebrauch“ der Rede gehalten. „Wir müssen unterscheiden zwischen dem empirischen Gebrauch der schon geformten Sprache und dem schöpferischen Gebrauch, von dem jener ja nur ein Resultat sein kann“ (Merleau-Ponty, 1952, S. 60). Merleau-Ponty verdeutlicht den Unterschied anhand des Wortes Rede: „Die lebendige Rede ist kein Mittel im Dienst eines äußeren Zweckes, sie trägt ihre Anwendungsregel, ihre Moral und ihre Weltsicht in sich selbst“ (1952, S. 106). Der Verweis Merleau-Pontys auf die „lebendige Rede“ spricht von einem praktizierten alltagsweltlichen und produktiven Vollzug des Sprechens als „einem Ensemble konvergierender sprachlicher Gesten, unter denen jede einzelne weniger durch eine Bedeutung als durch einen Gebrauchswert definiert sein wird“ (Merleau-Ponty, 1951, S. 121). Der Gebrauchswert einer sprachlichen Geste oder der Wörter einer Rede entspringt aus den Verhaltensmöglichkeiten, bzw. der Performanz des Sprechers und den Kontextbedingungen. Merleau-Ponty unterscheidet dabei drei Verhaltensformen: das synkretistische oder instinktive Verhalten, das nach gewohnten Mustern abläuft, das versetzbare Verhalten, welches sich neuen Situationen anpassen kann, und das symbolische Verhalten, welches sich weitgehend vom Verhaltenskontext lösen und über ihn verfügen kann (Oskui, 2000, S. 106). Das synkretistische und das symbolische Verhalten sind dabei Grenzfälle des versetzbaren Verhaltens, „das immer an die konkrete Situation gebunden bleibt und doch Freiheitsgrade kennt, vielschichtig ist und eine unerschöpfliche Vielfalt an den Tag legen kann [...]“ (2000, S.107).

Dies liegt daran, daß [sic] die Verhaltensanreize eines Gegenstandes dabei nur in einer *Struktur* hervorstechen, die das Verhalten und die Situation umgreift und zuallererst die relevanten Gegenstände und ihren „Gebrauchswert“ hervortreten lässt. [H.d.V.] (S. 107)

Doch der Gebrauchswert von Worten ist nicht alles, was in einer Rede bedeutsam werden könnte.

Wenn wir sagen, daß [sic!] ein isoliertes Zeichen nichts bedeutet und daß [sic!] die Sprache immer auf Sprache verweist, da ja jederzeit immer nur einige Zeichen aufgenommen werden, dann behaupten wir zugleich, daß [sic!] sie ebensosehr [sic!] ausdrückt, durch das, was *zwischen* den Worten liegt, wie durch die Worte selbst, und ebensosehr [sic!] durch das, was sie nicht sagt, wie durch das, was sie sagt. [H.d.V.] (Merleau-Ponty, 1984, S. 65)

Das Angedeutete, das Verschwiegene oder schlicht Vergessene, alles Nicht-Benannte doch stumm Gemeinte kann Gewicht in einer Rede haben. „Was die Sprache angeht, [...] so taucht der Sinn erst [...] im Zwischenraum der Wörter auf“ (Merleau-Ponty, 1952, S. 57). Und weiter: „So ist der Sinn der Ausdrucksgeste [...] prinzipiell ein Sinn im Entstehen“ (1952, S. 96). Der in der Rede, im Aussprechen und Nicht-Aussprechen sich produktiv erst entwickelnde Sinn, der Sinn im Entstehen, liegt nicht vor der Rede klar und verfügbar im Bewusstsein der Sprecher*in, sondern entspringt als treffend benannter oder angedeuteter oder sogar verschwiegener oder nur gemeinter Sinn erst der Rede. Nicht nur die in Anspruch genommenen Worte einer Rede, sondern auch die schweigenden Anteile um sie herum, sind an der Sinnbildung im Zwiegespräch beteiligt.

Ebenso liegt ein Sprech Anlass situativ nie gleich vor, denn „entscheidend ist [...] die jeweilige Art und Weise des Gebrauchs des Leibes, der in der Emotion in eine vollzogene Formgebung von Leib und Welt“ (Merleau-Ponty, 1974, S. 224). Dabei stellt der Leib das Bindeglied zwischen inneren und äußeren Prozessen her, was Merleau-Ponty bildhaft beschreibt: „Der eigene Leib ist in der Welt, wie das Herz im Organismus“ (1974, S. 239). Hier wird in kurzen Strichen eine grundlegende Verbindung zwischen Organ, Leib und Welt skizziert, die durch Sinnlichkeit und Wahrnehmung vorintentional den Bezug eines sinnlich fühlenden oder empfindenden Individuums zur Welt vermittelt. Merleau-Ponty stellt für die gegenseitige Rede fest: „Ich begnüge mich nicht mehr damit, zu empfinden: ich empfinde, daß [sic] man mich empfindet und daß [sic] man mich empfindend empfindet und zudem selbst die Tatsache empfindet, daß [sic] man mich empfindet“ (Merleau-Ponty, 1984, S. 150). Diese Vernetzung von Empfindungen während eines praktizierten Gesprächs spricht für seine Lebendigkeit und führt in wissenschaftlicher Hinsicht zu einem Kernproblem der Gesprächs-Struktur, nämlich der Wahrnehmung der/des Anderen. Merleau-Ponty greift die oben genannte Struktur der Verbindung von Organ, Leib und Welt wieder auf und sieht die Welt als das allgemein Verbindende: „Sofern die Welt meinem Leib anhaftet wie das

Nessoshemd⁵, besteht sie nicht nur für mich, sondern für alles, was in ihr ist und ihr ein Zeichen gibt“ (1984, S. 152). Insofern gibt es „eine Allgemeinheit des Empfindens – und auf dieser beruht unsere Identifikation, die Verallgemeinerung meines Leibes und die Wahrnehmung des Anderen“ (1984, S.152). Merleau-Ponty beschreibt hier das Milieu des „Systems Ich-Anderer“ (1984, S. 41), welches in Kapitel 2.1 schon erwähnt wurde.

Jedoch ist gerade die Wahrnehmung der Gesprächspartner*in gefährdet: „Wir finden den Anderen so vor, wie wir unseren Leib vorfinden. Sobald wir ihn von vorne betrachten, reduziert er sich auf den bescheidenen Stand eines arglosen Etwas, das man auf Distanz halten kann“ (1984, S. 153). Der Sinn einer Rede als spezifischer Ausdruck für die aktuelle Situation der Sprecher*innen, umfasst damit nicht nur ihre jeweils eigenen leiblich-emotionalen Verfassungen, sondern kommt erst in einem gemeinsamen leiblich-emotionalen Sprachraum zur vollen Entfaltung. Strukturell wird hier über eine Verallgemeinerung des Leibes phänomenologisch beschriebenen, wie eine Verbindung der Sprecher*innen im Gespräch hergestellt werden kann.

Doch Merleau-Ponty thematisiert auch das „Soziale“ als einen die Individuen verbindenden Hintergrund: „Das Soziale ist je schon da, ehe wir es erkennen und darüber urteilen“ (Merleau-Ponty, 1974, S. 414). Das Soziale, bzw. die „Sozialwelt“ (1974, S. 414) wird beschrieben „als beständiges Feld oder Dimension der Existenz: wohl kann ich mich von ihr abwenden, aber nie aufhören, in bezug [sic!] zu ihr situiert zu sein“ (1974, S. 414). Diese Situierung des Individuums in die Sozialität stellt dem Individuum grundsätzlich einen Handlungs- und Sprachraum zur Verfügung, dem es sich einverleibt. Die gesprochene Sprache ist ein Resultat dieser Einverleibung. „Die gesprochene Sprache ist, sofern sie von der Sprache unterschieden ist, dieser Moment, in dem sich die noch stumme, aber im Handeln begriffene Bedeutungsintensität als fähig erweist, sich der Kultur, meiner wie auch der des Anderen, einzuverleiben [...]“ (Merleau-Ponty, 1951, S. 129). Im Gegensatz zur Sinn-Entwicklung der sprechenden Sprache geht es bei der gesprochenen Sprache um die Einverleibung in die Kultur.

Die Worte der produktiven Rede, der sprechenden Sprache, der redenden Sprecher*innen, liegen dagegen spontan nicht als schon zuvor gedachte vor, noch sind sie Repräsentanten einer zuvor festgestellten Bedeutung oder Produkte einer Regel eines idealisierten Sprechers (Oskui, 2000, S.108). Stattdessen „liegt in jedem Ausdruck eine Spontaneität, die keine Anweisungen duldet, nicht einmal die, die ich mir selbst geben wollte“ (Merleau-Ponty, 1952, S. 104). Wort und Sinn finden im spontanen Ausdruck erst zusammen: „Es gibt eine

⁵ Nessoshemd ist ein Begriff aus der griechischen Mythologie. Herakles zog sich das Nessoshemd über und konnte es nicht wieder abziehen, als das giftige Blut des Kentaur Nessos, mit dem es getränkt war, auf Herakles überging. (Peterich, 1971, S. 75).

>sprachliche< Bedeutung der Sprache, die vollständig zwischen meiner noch stummen Intention und den Wörtern vermittelt, und zwar so, dass meine Worte mich selbst überraschen und mich mein Denken lehren“ [H.d.V.] (Merleau-Ponty, 1951, S. 123). Das Gespräch, bzw. die spontane Rede ist deshalb oft vage in der Sinnvermittlung und erfordert mitunter noch während des Sprechens eine variierte Wiederholung oder Korrektur, oder ein schweigendes Nachdenken, um die Kombination von leiblich-emotionaler Lage, Umgebungssituation und Gebrauchswert des Wortes im Sprechen so zu verweben, dass der Sinn dessen, was mitgeteilt werden soll, möglichst treffend und klar durch die gefundenen Wörter dargestellt werden kann.

Und doch verhält es sich im System Ich-Andere*r manchmal auch so: „Wir selbst, die wir sprechen, wissen nicht unbedingt besser, was wir ausdrücken als jene, die uns zuhören“ (1951, S. 128). Und in Bezug auf ein sozial-normierendes Milieu:

Die Subjekte, die in einer Gesellschaft leben, haben nicht zwangsläufig Kenntnis von dem Austauschprinzip, dem sie gehorchen, genauso wie das Sprachsubjekt nicht darauf angewiesen ist, die linguistische Analyse seiner Sprache zu durchlaufen, um sprechen zu können. (Merleau-Ponty, 1959, S. 167)

Merleau-Ponty beschreibt hier den Unterschied zwischen Lebenswelt und generalisierter Norm. In der Lebenswelt wird die Rede spontan praktiziert, unwissend bezüglich ihrer strukturierenden Normen und vollkommen frei von einer ausgedachten Regelmäßigkeit. Die Rede vollzieht sich vielmehr anhand eines Sprachstils. „Die Wörter und die nötigen Wendungen, um meine Bedeutungsintension auszudrücken, empfehlen sich mir beim Sprechen nur durch [...] einen bestimmten Stil des Sprechens, aus dem sie hervorgehen und der sie organisiert, ohne dass ich sie mir vorstellen müsste“ (1951, S. 123). Der Stil des Sprechens enthält einen Hinweis auf die Verbindung von Individuellem mit dem Sozialen, bzw. der Kultur: „Was die Natur nicht gibt, leistet hier die Kultur. In Gestalt der verfügbaren Bedeutungen [...] besitzen die sprechenden Subjekte eine gemeinsame Welt [...]“ (Merleau-Ponty, 1974, S. 221). Aufgrund der oben besprochenen Doppelseitigkeit der Struktur stellt „die Nähe jeden Ausdrucks zu jedem anderen Ausdruck, ihre Zugehörigkeit zu einer einzigen Ordnung, [...] faktisch die Verknüpfung des Individuellen mit dem Allgemeinen dar“ (Merleau-Ponty, 1951, S.101). Insofern „ist jeder Stil das Gestaltwerden von Elementen der Welt, die erlauben, diese nach einem ihrer wesentlichen Teile hin auszurichten“ (Merleau-Ponty, 1952, S. 74).

4.2 Das Gespräch als leibliches Hören

David Espinet beschreibt das Hören phänomenologisch nicht als ein vom Sprechen abgekoppeltes oder isoliertes Phänomen. Hören wird eher verstanden als die phänomenale

Grundlage all dessen, was irgendwie mit Hören zu tun hat, also die daran beteiligten Organe, Organismen und Räume sowie das Gespräch mit seiner Rede und Gegenrede. „Beim Versuch zu sagen, was ist, sind Worte nicht nebensächlich“ (Espinete, 2009, S. 13). Trotz aller Mehrdeutigkeiten der Worte schaffen sie im sprachlichen Ausdruck auch Klarheit hinsichtlich des zuvor nur Gedachten (2009, S. 13). Dennoch gilt: „Das treffende Wort ist zuweilen wie ein Glücksfall“ (S. 13). Deshalb stellt Espinete für den alltäglichen Sprachgebrauch fest: „Man lebt sich in Sprachhabitualitäten ein, spricht einfach nach, was man gehört hat – und überhört, was gesagt ist“ (2009, S. 15).

Für „das treffende Wort“ in einer Rede gelten nach Espinete zwei Erfüllungs-Kriterien. Das erste Kriterium ist, „dass sich Rede auf etwas [...] beziehen muss“ (S.71) und damit einen Sachbezug hat. „Wahre Rede hat stets einen Sachbezug [...], weil sich die Konsistenz der wahren Rede vom Sachbezug her bestimmt“ (S. 72). Das zweite Kriterium lautet, „Worte, die im prägnanten Sinne miteinander zusammengefügt sind und nicht in bloßer Reihung ausgesprochen werden, machen etwas offenbar [...] und zeigen bzw. deuten also auf etwas hin“ (S. 72). So gilt nach Espinete zwar: „Nicht Wörter, sondern Worte machen den Sinn der Rede aus, wenn Sinn darauf abzielt, daß [sic!] etwas gemeint und bedeutet wird“ (S. 73).

Doch ohne ein Hören, welches das Gefüge der Worte in sich aufnimmt, bleibt das Sprechen der Rede nur Schall. Denn: „Sprechen und Hören gehören wesentlich zusammen, wenn nach der Wahrheit der Rede gefragt ist. Verstehen ist erst, und bevor es etwas weiß, hörend im Gefüge der Worte“ (S. 75).

Zu einem Gespräch gehört also nicht nur das Sprechen, sondern auch das Hören. Espinete beschreibt dabei das Hören phänomenologisch und ontologisch: „Die dem Hören entsprechende Gegebenheitsweise wurde [...] als Prozessualität gekennzeichnet, das Hören selbst als Offenheit. Als solches ist Hören Möglichkeitsraum“ (S. 77). Das Hören wird also nicht nur als einen Prozess, als das phänomenale „Wie“ des Hörens beschrieben, sondern auch als eine Antwort auf die Frage des „Was“ eines Hörens. Was ist Hören? Dabei wird das Hören nicht von seinen einzelnen am akustischen und neuronalen Schall-Verarbeitungsablauf beteiligten Organen, wie Ohr, Innenohr, Hörschnecke, Gehirn usw. ontologisch bestimmt, sondern aufgespannt zwischen seinen sinnlichen Fähigkeiten und seinen organischen Ausprägungen. Insofern ist nicht nur das „Hören“ als leibliche Fähigkeit der Offenheit zu beschreiben, sondern auch „das Ohr, das keine Ohrenlider hat, ist ein Sinn der Offenheit“ (S. 143). Doch Espinete erläutert das Organ von seiner Fähigkeit her, nicht umgekehrt. „Das Organ gehört einer Fähigkeit zu, die über es verfügt“ (S. 222). Das Organ bildet sich nach seiner Fähigkeit aus, wenn es leiblich sein soll. „Hören spannt das Ohr in den Raum ein [...]. Dieses Verhalten der räumlichen Offenheit ist nicht dem Ohr selbst möglich, sondern es bedarf dazu des Hörenkönnens“ (S. 230). Dennoch ist das Ohr als

Hörorgan nicht grundsätzlich irrelevant. „Es steht eine Konzeption von Leiblichkeit auf dem Spiel, welche die Sinnlichkeit des Leibes nicht von dessen Organhaftigkeit her versteht und diese dennoch nicht rundweg übergeht“ (S. 218). Die enge Verbindung von Organ und Organismus mit Sinnlichkeit und Leiblichkeit beschreibt Espinet mit einem Rückgriff auf Merleau-Ponty anhand von Versehrtheit:

Daher kommt es, daß [sic!] der Eigenleib nicht unberührt von „diesem Eingeborenen meiner Selbst“, dem Fleisch, bleiben kann, in dem das Zusammenspiel entspringt, und das meist nur thematisiert wird, wenn das Spiel durch Versehrtheit an Präzision verliert, der Elan abnimmt oder das Zusammenspiel gänzlich mißlingt [sic!] [H.d.V.] (S. 228).

Und weiter: „Beim Organismus liegt der Spielraum des Zusammenspiels in der Flexibilität, mit welcher dieser auf unzählige Situationen reagieren kann“ (S. 228).

Für das Ohr als Organ hält Espinet diesbezüglich fest: „Ohren als Sinneswerkzeuge bewirken nie ein Hören, sondern sie bewirken Wirkungen, die Ursache für andere Wirkungen sind. Ohren als Sinneswerkzeuge sind Glieder einer Ursache-Wirkungs-Kette, deren Sinn sich erst aus der leiblichen Hörerfahrung ergibt – und nicht umgekehrt“ (S. 218).

Eine Hörer*in erfährt jedoch ihren Möglichkeitsraum des Hörenkönnens zwischen der Offenheit des Hörens und phänomenalen Hörweisen, wie zum Beispiel „Aufhorchen, Horchen, Hin- und Zuhören, Weg-, Über- und Verhören“ (S. 176) über sinnliche Erfahrungen und nicht über kausale Wirkungen. Espinet beschreibt damit das leibliche Hören „als differenzierte Einheit von Sinn und Sinnlichkeit“ (S. 90).

Zu dieser differenzierten Einheit gehören die Hörweisen Horchen, Hinhören und Zuhören. Diese drei Hörweisen gehen zurück auf ein Moment des Vorintensionalen. Und zwar liegt das an der Verbundenheit des „Horchens“ (S. 141) mit der oben erörterten Offenheit des Hörens. „Solches Hören befindet sich im Zustand gespannter Aufmerksamkeit, die nicht schon Bestimmtes hören will“ (S.135). Horchen ist demnach „die Offenheit des Hörens im unvoreingenommenen Umgang mit sich selbst und mit Anderen oder Anderem“ (S. 135). Gemeint ist hier also nicht ein schon „verstehendes Hören“, wo der Sinn des Gesagten hörend verstanden wird:

Im Unterschied zum verstehenden Hören, zu einem Hören, das jeweils versteht, was man ihm sagt [...], wäre ein hörendes Verstehen – vor aller Privation – ein Verstehen, das hört, das sich etwas sagen lässt, so aber, daß [sic!] es sich dem Zu-hörenden öffnet und sich für es offen hält [sic!]. (S. 137).

Horchen ist also an die generelle und vorintensionale Offenheit des Hörens gebunden. Als sinnlicher Prozess ist sie ein „Zustand gespannter Aufmerksamkeit“ oder anders gesagt: „*Horchen ist Hören in der Weise der Achtsamkeit*“ [H.d.V.] (S. 141). Die Achtsamkeit des

Horchens besteht zu jeder Zeit und an jedem Ort und lauscht vorintensional in den Möglichkeitsraum des Hörerfahrbaren hinein. Es beschreibt den „Möglichkeitscharakter hörender Welterschließung“ (S. 135).

Das Hinhören ist dagegen vorintentional und intentional zu beschreiben. Im Gespräch wird durch das Hinhören aus einzelnen Wörtern ein Sinngefüge. „Die Mannigfaltigkeit der gesprochenen Worte fügt sich im Hinhören so zusammen, das Gemeinschaftlichkeit [...] von Worten entsteht“ (S. 75). Jedoch ist hierbei nicht die bloße Zusammenstellung von Wörtern wichtig, sondern ihr sich im Hinhören ergebendes Sinngefüge, ihr „Zusammenstimmen“. Denn: „Ob Rede wahr oder falsch ist, entscheidet sich nicht nur daran, wie die Worte der Rede zusammengefügt sind, sondern ob wir auf dieses Zusammenstimmen der Worte auch hören“ (S. 75). Ob eine Rede angemessen erscheint, wird im Hinhören entschieden, das die „Stimmigkeit“ der Wortfügungen der Rede und damit ihren Sachgehalt beurteilt. „Dieses „Hören auf ...“ ist die Anzeige des grundlegenden Sachverhalts, den wir dann als Stimmigkeit erfahren, wenn die Rede verstanden ist“ [H.d.V.] (S. 75). Und für den Fall des Zweifels: „Diese Stimmigkeit haben wir gleichsam im Ohr – auch und gerade dann, wenn etwas mit der vorgebrachten Sache nicht stimmt“ (S. 75). Im Hinhören auf die Rede der Sprecher*in entwickelt sich der Sachbezug ihrer Rede als das, was es im Gespräch zu verstehen gilt, und zwar nicht nur für die Hörer*in, sondern gleichwohl für die sich selbst hörende und gehörte Sprecher*in. „Es zeigt sich: Sprechen und Hören gehören wesentlich zusammen, wenn nach der Wahrheit der Rede gefragt ist. Verstehen ist erst, und bevor es etwas weiß, hörend im Gefüge der Worte“ (S. 75).

An diesem Punkt ist der Schwebestand des Hinhörens zwischen vorintentionalem Horchen und intensionalem Zuhören auszumachen. Jede Lautfärbung von Wörtern einer Rede kann eine entscheidende Wendung im Sinngefüge darstellen. Aber auf Lautfärbungen der Worte kann das Ohr nur lauschend horchen, indem es den Möglichkeitsraum des Hörens hierfür offenhält. Das Wortgefüge der Rede wird stattdessen schon im Hören in seiner Stimmigkeit verstanden, bevor sein Sachgehalt definitiv beurteilt werden kann. Das zeigt sich besonders im Hören der Unstimmigkeit: „Auch schon bevor wir genau benennen können, was unstimmig ist, nehmen wir diese Unstimmigkeit wahr“ (S. 75). Hinhören ist in Abgrenzung zur generellen Achtsamkeit des Horchens eine Aufmerksamkeit:

Denn im Hinhören liegt das Moment des Horchens, das – als Aufmerken, das sich in der Aufmerksamkeit hält – nicht nur das Hinhören zum Gesagten hin öffnet, sondern auch offen hält [sic!], so daß [sic!] dieses in ein wirkliches Zuhören mündet, das sich um das Zu-hörende kümmert. (S. 141).

An dieser Verschachtelung von verschiedenen zu beschreibenden Hörphänomenen in der Äußerung von Espinet ist nicht nur die phänomenale Schwebestellung des Hinhörens zwischen Horchen und Zuhören hinsichtlich einer Intensionalität abzulesen, sondern auch der Umstand, dass die phänomenologische Analyse eine Trennung vollzieht, die im erlebten Hören aufgehoben ist. Espinet weist darauf hin, dass die phänomenologische Beschreibung von Horchen, Hinhören und Zuhören keinen chronologischen Ablauf des Hörphänomens darstellt. „Aufhorchen ist nicht einfach das chronologisch Erste im physiologischen Vorgang des Hörens“ (S. 141). Dennoch kommt dem Horchen eine besondere Stellung zu, da es mit der Offenheit des Hörens verbunden ist. „Zuhören, Hinhören – aber auch Weg- und Überhören, die jene voraussetzen – sind Weisen des Hörens, die aus dem Resonanzboden des Horchens erklingen“ (S. 141).

Das Zuhören und das Hinhören entwickeln sich also vom Resonanzboden des Horchens her. Während das Hinhören dabei eine Richtung der Öffnung festlegt, nämlich aus der allgemeinen Achtsamkeit des Horchens hinsichtlich des Hörraumes hin zu einer Aufmerksamkeit für die im Möglichkeitsraum des Hörens sich bildende Rede der Sprecher*in, nimmt das Zuhören eine davon unterscheidbare Stellung ein: „Eine eigene Intensität des Aufhorchens ereignet sich im Umgang mit anderen Menschen, indem man für diese jene Aufmerksamkeit aufbringt, die in ein Zuhören mündet“ (S. 141f.). Horchen und Hinhören liegen in einer Achtsamkeit bzw. einer Aufmerksamkeit vor, die noch nicht versteht, was der Sachgehalt der Rede der Sprecher*in bedeuten möchte. Ein erstes Gefühl für das Gesagte mag im Hinhören entstehen. Zuhören jedoch ist dagegen „bereits eine Form von Verständnis, so aber, daß [sic!] darin Bestimmtheit und Unbestimmtheit, Eigenheit und Fremdheit, Nähe und Ferne zusammenfinden, ohne zu verschmelzen“ (S. 142). Espinet stellt hier das Zuhören in den Rahmen der Offenheit des Hörens, wenn er ein „so aber“ dem Zuhören an die Seite stellt. Denn: „Im Verlauf des Zuhörens wird zwar schon Bestimmtes verstanden, zugleich sollte dabei nichts vorausgesetzt werden, wenn man nicht überhören will, was zur Sprache kommt“ (S. 142). Nach Espinet ist das Zuhören in seinem Bezug zur Offenheit gefährdet, denn Voraussetzungen, oder Erwartungen in Bezug auf das Zu-hörende, also in Bezug auf die zu hörende Rede der Sprecher*in, können scheinbar auf das offene Zuhören Einfluss nehmen und es so verstellen. „Die Bestimmtheit des Zu-hörenden braucht die Unbestimmtheit einer offenen Erwartung“ (S. 142). Um den offenen Möglichkeitsraum des Hörens hinsichtlich der Rede der Sprecher*in aufhalten zu können und um den Sachgehalt der Rede der Sprecher*in möglichst differenziert verstehen zu können, „sollten“ Erwartungen der Hörer*in hinsichtlich der zu hörenden Rede offen und unbestimmt sein. Nur dann „ist die Offenheit des Zuhörens, das sich selbst und seine Sinnerwartungen zurücknimmt, intensivierte Differenz, die das Zu-hörende als es selbst erklingen lässt“ (S. 142).

5 Soziologische Theorien der sprechenden Sprache

Die soziale Dimension eines praktizierten Gesprächs wird anhand von zwei „Verbindungstheorien“ (Kahlert, 2009, S. 255) dargestellt. Auch bei den soziologischen Theorien steht die fundierende Wechselbeziehung von Form und Inhalt, von Individuellem und Sozialem im Mittelpunkt der Beschreibungen. Diese Verbindung wird hinsichtlich des Gesprächs anhand des Habitus-Konzepts von Pierre Bourdieu und daran anschließend der praxeologischen Wissenssoziologie dargestellt. Im Gegensatz zur phänomenologischen Perspektive steht hier nicht das erlebt-gelebte Gespräch und die Entstehung von Sinn im Vordergrund, sondern das erworbene und praktizierte Gespräch als sozialer Akt.

5.1 Das Gespräch als habituelle Praxis

Pierre Bourdieu spricht hinsichtlich der Sprache und des Sprechens nicht nur vom Habitus, sondern auch von der „Hexis“: „Die Sprache ist eine Technik des Körpers, und die eigentliche sprachliche, ganz besonders die phonologische Kompetenz ist eine Dimension der Hexis, der physischen Erscheinung [...]“ (Bourdieu, 1982, S. 173). Das altgriechische Wort ἕξις⁶ [Hexis] wird übersetzt mit: Haltung, Beschaffenheit, Zustand, Verhalten, Lebensweise, Gewöhnung, Fähigkeit, Geschicklichkeit. Aristoteles verwendete das Wort ἕξις in dem Sinn, dass es „das wirklich Gehabte“ meinte, im Unterschied zu dem Haben eines Kleidungsstücks. (Guthoff & Landweer, 2010, S. 962). Mit der ἕξις, dem wirklich Gehabten, beschrieb Aristoteles einen bleibenden und dauerhaften Zustand des Menschen, der sich in den durch Gewohnheit ausgebildeten ethischen Tugenden oder Seelenvermögen Ausdruck verschaffte (2010, S. 962). Die spätere lateinische Übersetzung von „ἕξις“ zu „Habitus“ wird von Bourdieu grundlegend neu interpretiert. Er orientiert sich dabei an Karl Marx, Norbert Elias, Auguste Comte und Emile Durkheim (Kahlert, 2009, S. 276).

Zur Neuinterpretation des Habitus-Konzepts durch Bourdieu gehört die Wechselbeziehung von Habitus und Hexis. So kann sich in „der Hexis, der physischen Erscheinung, [...] das ganze Verhältnis zur sozialen Welt und das ganze sozial geprägte Weltverhältnis [Habitus] ausdrücken“ (Bourdieu, 1982, S. 173). Doch die Wechselbeziehung von Habitus und Hexis ist nicht die einzige relationale Struktur. Generell beschreibt Bourdieu das habituelle „Modell der Wechselbeziehungen“ (Bourdieu, 2018, S. 11) vielmehr „als relationale Struktur mit Hilfe der Kategorien <sozialer Raum> und <soziales Feld>. Raum und Feld werden gedacht als Beziehungsgeflechte, die sich empirisch als Ressourcenunterschiede und

⁶ ἕξις. (1986). Langenscheidts Taschenwörterbuch. Altgriechisch. Altgriechisch-Deutsch, Deutsch-Altgriechisch. Langenscheidt Verlag, Berlin.

Auseinandersetzung um diese Ressourcen analysieren lassen“ [H.d.V.] (Guthoff & Landweer, 2010, S. 964). Hinsichtlich des Untersuchungsgegenstandes „therapeutisches Gespräch“ wird in dieser Arbeit jedoch eher die Wechselbeziehung zwischen Habitus und Hexis in den Blick genommen und der soziale Raum wie das soziale Feld nur am Rande.

Eine zentrale Beschreibungsstruktur für das Verhältnis von Habitus und Hexis ist die „Disposition“. Bourdieu erläutert die Disposition in einer Fußnote zu der Aussage: „Die für einen spezifischen Typus von Umgebung konstitutiven Strukturen [...] erzeugen Habitusformen, d.h. Systeme dauerhafter Dispositionen, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken [...]“ (Bourdieu, 2015, S. 164f.). In der Fußnote merkt Bourdieu an: „Die Bezeichnung >>Disposition<< scheint in besonderem Maß geeignet, das auszudrücken was der (als System von Dispositionen definierte) Begriff des Habitus umfasst“ [H. d. V.] (2015, S. 446, Fn 39). Und weiter:

Sie bringt zunächst das *Resultat einer organisierenden Aktion* zum Ausdruck und führt damit einen solchen Worten wie >>Struktur<< verwandten Sinn ein; sie benennt im weiteren eine Seinsweise, einen *habituellen* Zustand (besonders des Körpers) und vor allem eine *Prädisposition*, eine *Tendenz*, einen *Hang* oder eine *Neigung*. [H.d.V.] (S. 446, Fn 39).

Hieraus ergibt sich, dass Dispositionen als soziale Strukturelemente sowohl im Habitus wirken als auch in der Hexis. Ihre körperliche Aneignung ist ein langwieriger geschichtlicher Erfahrungsprozess. „Über unzählige profane Prozesse des Übens und Lernens [...] erwirbt das Individuum ein Ensemble von Dispositionen, die buchstäblich den Körper formen und zur zweiten Natur werden“ (Thompson, 2017, S. 215). Bourdieu spricht von einer „Einverleibung“ (Bourdieu, 2015, S. 193), oder Thompson, auf Bourdieu Bezug nehmend, auch von „inkorporierter Geschichte“ (Thompson, 2017, S. 216). Der Habitus ist in einer individuell ausgeprägten Form „in den Körper eingegangen und bildet eine Dimension der körperlichen Hexis“ (2017, S. 222). Dabei werden „nicht Modelle, sondern die Handlungen der anderen [...] nachgeahmt“ (Bourdieu, 2015, S. 189). Ein umfassender „Stil des Mundgebrauchs“ (Bourdieu, 1982, S. 173) entwickelt sich, der sich nicht nur beim Sprechen zeigt, sondern auch beim Essen, Trinken, Lachen usw. (1982, S. 173). Wie die gesamte Hexis macht auch dieser Stil, „dieser Körper gewordene Lebensstil [...], ein unteilbares und nur als solches zu erfassendes Ganzes“ (S. 173f.). Die körperliche Hexis beschreibt damit „die dauerhafte Art und Weise, sich zu geben, zu sprechen, zu gehen, [...], zu fühlen und zu denken“ (Bourdieu, 2015, S. 195).

Sprache ist demnach eine vorliegende sozial strukturierte habituelle Disposition, die durch Einübung zu einer Disposition der körperlichen Hexis wird. Der Spracherwerb erfolgt damit über die Einübung und Einverleibung der vorliegenden sozial praktizierten Sprachverhältnisse. „Die entscheidende Instanz, die diese Vermittlung zustande bringt, ist

der Körper“ (Gebauer, 2017, S. 28). Seine Zweiseitigkeit, „nach außen auf die Welt und nach innen auf das Subjekt gerichtet“ (2017, S. 28), ermöglicht den Übertrag des Habitus als vorliegende Sprachkultur in die körperliche Hexis eines eigenen Sprachstils, der, als in der Sprachkultur verankert, als natürlicher Ausdruck angenommen wird.

„Weil der Körper zum Träger tief verwurzelter Dispositionen geworden ist, scheinen bestimmte Handlungen, bestimmte Verhaltensweisen vollkommen natürlich zu sein“ (Thompson, 2017, S. 216). „Das derart Einverleibte findet sich jenseits des Bewusstseinsprozesses angesiedelt [...]. Nichts erscheint unaussprechlicher, unkommunizierbarer, unersetzlicher, unnachahmlicher und dadurch kostbarer als die einverleibten, zu Körper gemachten Werte“ (Bourdieu, 2015, S. 200). Der Körper als Träger von inkorporierter Geschichte wird dabei in Form von Schemata organisiert, die Produkt der Geschichte sind, als auch zugleich eine Quelle von Praktiken und Wahrnehmungen, die diese Geschichte reproduzieren (Thompson, 2017, S. 216).

Der Spracherwerb vollzieht sich anhand der Wechselbeziehung von Habitus und Hexis. Jedoch ist damit noch nicht das praktizierte Gespräch bestimmt, zumal die Wechselbeziehung zwischen Habitus und Hexis als stabile soziale Struktur sprachliche Spontanität, wie sie im Gespräch auftritt, nur schwer denken lässt. Und so sind typische sprachlich-habituelle Merkmale auch eher stabil: „Die Tatsache, dass unterschiedliche Gruppen und Klassen unterschiedliche Akzente, Intonationen und Sprechweisen haben, ist Ausdruck des sozial strukturierten Charakters des Habitus auf sprachlicher Ebene“ (2017, S. 222). Thompson verweist hier auf Soziolekte, also sprachliche Dialekte, Stile, Register, und auf Idiolekte, also Sprachbesitz und sprachliche Verhaltensweisen von Individuen (Linke, Nussbaumer & Portmann, 2001, S. 307), wenn er den Habitus sprachlich konkret fassen möchte. Das Sprechen der Sprache ist hier ein Ausdruck der „Dimension eines Lebensstils, worin, wenn auch in verstellter Form, spezifische Existenzbedingungen zur Wirkung kommen“ (Bourdieu, 2018, S. 100). Lebensstile als Existenzbedingungen sind umfassende Verhaltensweisen von Individuen, die habituell hervorgehen aus „Klassen, die [...] auf Grundlage der unterschiedlichen Verfügung von Individuen über ökonomisches und kulturelles Kapital“ (Kahlert, 2009, S. 283) verfügen. Bourdieu entwickelte eine Reihe von Kapitalien, wobei „feldspezifisches symbolisches Kapital die wichtigste Ressource im Kampf um Erhalt oder Verbesserung der eigenen Position“ (Guthoff & Landwehr, 2010, S. 965) darstellt. „Symbolisches Kapital“ ist z.B. eine besondere Kenntnis über ein spezifisches Feld, also etwa die Kenntnis einer Therapeut*in hinsichtlich therapeutischer Belange in jeder Hinsicht, die sich selbstverständlich über sprachliche und sprecherische Mittel Ausdruck und Geltung verschaffen können. Doch auch die Lebensstile und Kapitalien erzeugen keine sprecherische Kreativität. Wie kommt bei den bisher sehr stabil

vorgegebenen Sprachelementen also Spontanität und Kreativität in das soziale Sprachspiel des Gesprächs?

Bourdieu zeigt auf, dass die „Sprachkompetenz, [...] die praktische Beherrschung der Sprache nie von der praktischen Beherrschung der Sprechsituation zu trennen ist“ (Bourdieu, 1982, S. 168f.). Während Sprache als soziale Struktur vorliegt und die inkorporierte Sprache einen Erwerb dieser Struktur in individueller Form darstellt, ist die sich daraus entwickelnde Sprechhandlung als Sprachkompetenz an den jeweiligen Kontext und seine Beherrschung gebunden: „Die Art Kompetenz, die *wirkliche* Sprecher besitzen sei [...] eine Fähigkeit zur Produktion von Ausdrucksweisen, die in bestimmten Situationen angemessen sind, das heißt die Fähigkeit zur Produktion der *richtigen* Ausdrucksweise zum *richtigen* Zeitpunkt“ [H.d.V.] (Thompson, 2017, S. 208).

Daher sind bestimmte Praktiken oder Wahrnehmungen nicht als Produkte des Habitus als solchem zu verstehen, sondern als Produkte des *Verhältnisses* zwischen dem Habitus auf der einen Seite und den spezifischen sozialen Kontexten oder >>Feldern<<, in denen Individuen handeln, auf der anderen Seite. [H.d.V.] (2017, S. 217).

Die Wechselbeziehungen zwischen Habitus und Hexis erzeugen als stabile Sprechhintergründe eine sozial-kommunikative Grundstruktur eines gesellschaftlichen Austauschprinzips, kurz: Sprache. Hierzu gehören auch die Sprachstile in Form von z.B. Soziolekten als Ausdruck der sozialen Bindung der Sprecher*innen an soziale Sprechgemeinschaften und die Kapitalien in Form z.B. des symbolischen Kapitals als zu versprachlichende Kenntnis über ein spezifisches Feld. Die Sprachkompetenz ermöglicht dagegen der Sprecher*in „den Ort, die Zeit, die handelnde Person“ (S. 210) als kontextuelle Bedingungen in ihrer Rede sowohl zum Ausdruck zu bringen als auch ihre Rede von den kontextuellen Bedingungen bestimmen zu lassen. Denn für diese Sprechpraxis in spezifischen Sprechsituationen mit spezifischen Kontexten besteht eine habituelle Struktur, die einen kreativen Redeaussdruck ermöglicht: „Der Habitus vermittelt [...] ein Gefühl für das Spiel, einen Sinn für das, was unter den jeweiligen Umständen angemessen oder nicht angemessen ist, einen praktischen Sinn“ (S. 216). Dieser praktische Sinn überführt die relativ stabile Wechselbeziehung zwischen Habitus und Hexis im Spracherwerb in ein Wechselspiel zwischen den Ausdrucksmöglichkeiten der Sprecher*innen im Gespräch und den Ausdrucksmöglichkeiten, welche die Sprechsituation erfordert. Hierbei agieren die Akteure nicht vom „Standpunkt einer Art Widerspiegelungstheorie [...], der das Individuum zu einem bloßen Abdruck des Sozialen macht“ (Bourdieu, 1985, S. 386). Stattdessen sind die einzelnen Sprecher*innen „mit der Fähigkeit und Bereitschaft zur Totalisierung, Systematisierung und Kreativität ausgestattet“ (1985, S. 386).

Der praktische Sinn arbeitet mit einer „Logik des Ungefähren und Unbestimmten“ (Bourdieu, 2015, S. 269), oder kurz: „eine approximative Logik“ (2015, S. 269), die zwischen eigentlich getrennten Bedeutungsinhalten von Worten metaphorisch dennoch Verbindungen erstellt. Diese approximative Logik „nimmt [...] unablässig solche Übertragungen vor, daß [sic] sie gleiche Klassifikationsschemata einer Klasse von Dingen (etwa des menschlichen Körpers) auf solche einer andersartigen Klasse (des Hauses oder der natürlichen Welt) überträgt“ [H.d.V.] (2015, S. 170), was Bourdieu auch kurz als „Magie“ (S. 170) bezeichnet. Bourdieu sieht hier Übertragungen als Grundlage der Rede, die als metaphorisch bezeichnet werden und die durch „Anwendung praktischer Wahrnehmungs- und Handlungsschemata auf neuartige Bereiche neue Bedeutungen hervorbringen“ (S. 169). Was Bourdieu im Namen von übertragenen Sprachschemata und der Bildung von Metaphern beschreibt, ist ein Problem hinsichtlich der Regelmäßigkeit in kognitiv-linguistischen oder auch kognitiv-psychologischen Perspektiven. Denn „dahinter steht die Frage, was einen Sprecher veranlasst, eine bestimmte Konstruktion [Phrase] zu verwenden und inwieweit ein Satz kommunikativ angemessen ist“ (Businger & Studler, 2004, S. 96). Was für die Linguistik ein Problem darstellt, liegt für Bourdieu leicht darstellbar im sozialen Sprachgebrauch vor: „Man hätte wenig Mühe, [...] in der Alltagssprache Elemente der Beschreibung dieser approximativen Logik zu finden“ (Bourdieu, 2015, S. 466, Fn 49).

5.2 Das Gespräch im Orientierungsrahmen sozialer Praxis

Der Name „praxeologische Wissenssoziologie“ geht nach Ralf Bohnsack auf „die Terminologie von Pierre Bourdieu“ (Bohnsack, 2017, S. 62) zurück. Es werden aber nicht nur Terminologien des Habitus-Konzepts von Bourdieu übernommen, sondern auch strukturelle Formate wie „die Überwindung der Aporie von Subjektivismus und Objektivismus“ (2017, S. 26) durch eine Wechselbezüglichkeit von Form und Inhalt, oder modifiziert das Konzept der Inkorporierung: „Mit dem Begriff der >>Inkorporierung<< schließe ich an Bourdieus Begriff der >>incorporation<< an [...]“ [H.d.V.] (2017, S. 37, Fn 20). Dabei beschreibt die Inkorporierung die „>objektiven< Strukturen [...], die im handlungsleitenden und inkorporierten Wissen der Erforschten – aber jenseits ihrer subjektiven Intentionen und Motive – angesiedelt sind“ [H.d.V.] (S. 26). Inhaltlich ist die praxeologische Wissenssoziologie jedoch nicht nur durch die Theorie und Terminologie Bourdieus bestimmt, sondern „geht [...] in unterschiedlicher Hinsicht über die Kulturosoziologie von Bourdieu hinaus, unter anderem, weil dieser die Relation resp. (notorische) Diskrepanz von Habitus und Regel nicht in einem übergreifenden *handlungstheoretischen* und empirisch rekonstruierbaren Konzept zu integrieren vermag“ [H.d.V.] (S. 62).

Die praxeologische Wissenssoziologie bezieht sich zwar auf Bourdieu, geht aber auf eine „Auseinandersetzung mit Karl Mannheim“ (S. 13) zurück. „Der Mannheim’schen Wissenssoziologie“ (S. 12) werden nicht nur „metatheoretische Begriffe“ (S. 16, Fn 9) entlehnt und weiterentwickelt, sondern auch eine „methodologische Orientierung“ (S. 16). Die praxeologische Wissenssoziologie ist demnach ein „kategoriale[s] Ordnungssystem“ (S. 16), bzw. eine „*Grundlagen- oder Metatheorie* der Dokumentarischen Methode“ [H.d.V.] (S. 62). Die Dokumentarische Methode ist dagegen „sowohl als methodologisch-erkenntnistheoretisches Konzept wie auch als forschungspraktische Methodik für die wissenschaftliche Analyse“ (S. 62) zu verstehen.

Um die wichtigsten Begriffe der praxeologischen Wissenssoziologie im Sinne eines kategorialen Ordnungssystems einordnen zu können, erscheint es hier sinnvoll, zur Orientierung eine grafische Darstellung (Abbildung 2) aufzuzeigen. Ihre Erläuterung vollzieht sich im folgenden Text.

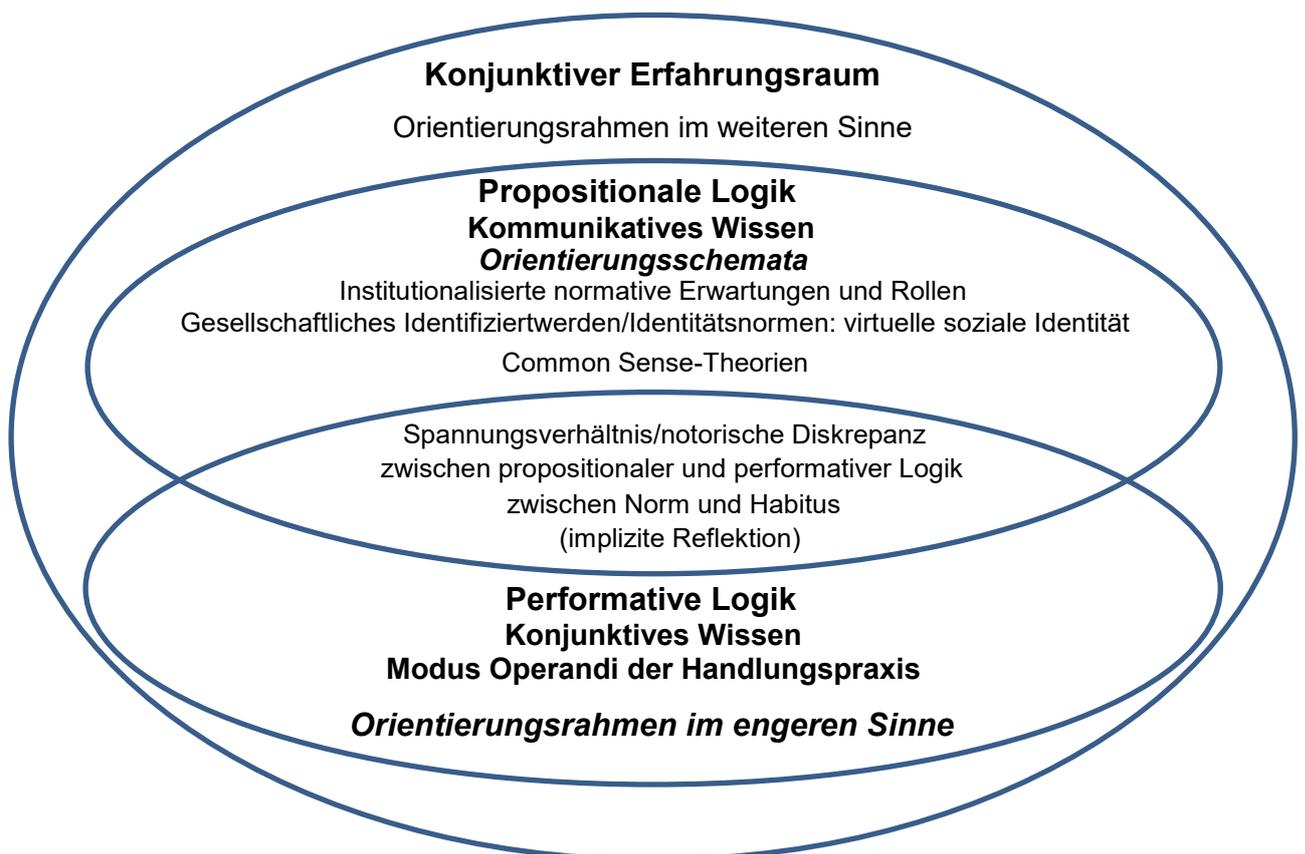


Abbildung 2: Konjunktiver Erfahrungsraum nach Bohnsack, 2017, S. 103.

Eine grundlegende Voraussetzung der praxeologischen Wissenssoziologie ist „das Konzept der Kollektivvorstellungen [...]. Es bezeichnet die elementare oder primordiale Ebene der gesellschaftlichen Realität und Sozialität – in Abgrenzung unter anderem zum Gegenstandsbereich der Psychologie“ (S. 64). Kollektivvorstellungen „sind [...] nicht Gegenstand des Denkens, sondern handlungsleitende Wissensbestände“ (S. 65). Sie sind

als implizites Wissen über Praktiken inkorporiert (S. 66f., Fn 51). Bohnsack nennt diese Kollektivvorstellungen mit Bezug auf Mannheim auch konjunktiven Erfahrungsraum (S. 35): „Karl Mannheim [...] hat jene erste Dimension des auf der gesellschaftlichen Ebene gemeinsam geteilten Wissens, als >>kommunikatives<< Wissen bezeichnet und jene andere Dimension des uns je milieuspezifisch gemeinsamen Wissens als ein >>konjunktives<<, welches uns ein >>konjunktives Erkennen<< ermöglicht“ [H.d.V.] (S. 35). „Während der *individuelle* Erfahrungsraum nicht als *konjunktiver* gelten kann, sind neben den *gesellschaftlichen* Erfahrungsräumen auch die organisationalen Erfahrungsräume grundlegend konjunktiver Art“ [H.d.V.] (S. 20). „Der konjunktive Erfahrungsraum par excellence ist die Mutter/Kind-Beziehung“ (S. 35, Fn 18). Kommunikatives Wissen ist damit als explizites vom konjunktiven Wissen als implizites zu unterscheiden. Das implizite Wissen ist dabei ein „*Oberbegriff* mit seinen *Unterbegriffen* des inkorporierten und habitualisierten Wissens einerseits und des imaginativen resp. imaginären Wissens andererseits“ [H.d.V.] (S. 66).

Die hier aufgezeigte „Doppelstruktur des konjunktiven versus kommunikativen Wissens“ (S. 20) ist keine rein deskriptive, sondern zeigt sich zuerst „als >> eine Doppeltheit der Verhaltensweisen in jedem einzelnen, sowohl gegenüber Begriffen als auch Realitäten<<“ [H.d.V.] (Mannheim in: Bohnsack, 2017, S. 19). Diese Doppeltheit der Verhaltensweisen wird von Bohnsack auch als Relation, bzw. Spannungsverhältnis beschrieben: „Die Relation von Regel und Handlungspraxis [...] fügt sich bereits in den generellen Zusammenhang des (Spannungs-) *Verhältnisses von propositionaler und performativer Logik*“ [H.d.V.] (Bohnsack, 2017, S. 63). Dabei ist das kommunikative Wissen oder die „Dimension der kommunikativen Verbegrifflichung“ (S. 92) durch eine „spezifische Logik der Zweckrationalität und der deduktiv-hierarchischen Begriffsbildung identifizierbar“ (S. 92), was auch als „propositionale Logik“ und genereller als „propositionale Dimension“ (S. 92) beschrieben wird. Das konjunktive Wissen dagegen, bzw. „konjunktive Verbegrifflichungen [...] erschließen sich [...] in ihrer spezifischen Bedeutung aus jenen Kontexten, die sie selbst darstellen“ (S. 92).

Einzelne Handlungen, inkorporierte Praktiken oder Äußerungen beziehungsweise Verbegrifflichungen formieren sich zu Kontexten und erhalten erst durch diese (von den AkteurInnen selbst hergestellten) Kontextuierungen, also im Vollzug ihres Gebrauchs, ihrer Praxis, ihre spezifische Bedeutung. [H.d.V.] (S. 92).

Der Kontext-Begriff umschreibt zunächst also nicht ausschließlich äußere Situationen, die faktisch von einem Subjekt getrennt vorliegen, wie etwa Zimmerarchitekturen, sondern das, was eine Sprecher*in selbst in ihrer Rede als Kontexte zum Ausdruck bringt. Deutlich wird dies, wenn Bohnsack eine Vorgehensweise der Dokumentarischen Methode beschreibt:

„Gegenstand der *reflektierenden Interpretation* sind also die reflexive, zirkelhafte oder rekursive Relation zwischen einer Handlung, Äußerung oder inkorporierten Praktik einerseits und einem übergreifenden existentiellen sozialen Zusammenhang, dem von den AkteurInnen selbst hergestellten Kontext, andererseits“ [H.d.V.] (S. 80).

Die Interpret*in eines solchen Kontextes steht hier jedoch vor einem Problem: „Der Zugang zu jenem von den AkteurInnen *selbst hergestellten* Kontext gelingt allerdings nur, wenn wir das auf der Grundlage der Rekonstruktion dieses Systems oder Kontextes generierte Wissen von unserem *eigenen Vor-Wissen* oder Kontextwissen als BeobachterInnen unterscheiden [...]“ [H.d.V.] (S. 80). Bohnsack spricht hier ein Grundproblem der Interpretation einer Rede an. Nach der Dokumentarischen Methode ist es deshalb für die Interpret*in erforderlich „[...] aus unserem *eigenen* Zirkel aussteigen [zu] können, somit also Bereiche unseres eigen Vor-Wissens in kontrollierter Weise zu suspendieren oder auszuklammern“ [H.d.V.] (S. 80). Doch damit ist das Problem der Interpret*in noch nicht vollständig benannt: „Zugleich ist es aber, da eine derartige Reflexion [der Rede] *Vergleichshorizonte* voraussetzt, unabdingbar, externes Kontextwissen in die Interpretation einzubeziehen“ [H.d.V.] (S. 80). Dieses einbezogene Kontextwissen ist dann methodisch kontrolliert in Form von empirisch überprüfbareren Vergleichshorizonten, zum Beispiel anhand von Fallvergleichen (S. 80), zu analysieren.

Kategorial sind die in einer Rede hergestellten Kontexte nach „*zwei Arten von Kontexten* [...] zu unterscheiden“ [H.d.V.] (S. 80.). Es werden von Sprecher*innen Kontexte hergestellt, „die implizite, von den AkteurInnen selbst nicht (so ohne Weiteres) explizierbare kollektive Bedeutung, den kollektiven Sinn einer Geste“ [H.d.V.] (S. 80) haben. Diese Kontexte werden „*Orientierungsmuster*“ [H.d.V.] (S. 80) genannt und beziehen sich auf den in Abbildung 2 genannten „Orientierungsrahmen (im engeren wie im weiteren Sinne)“ [H.d.V.] (S. 80) sowie auf die „*Orientierungsschemata*“ [H.d.V.] (S. 81), die ja auch wieder einer performativen Darstellung unterliegen. Diese Orientierungsmuster einer Rede werden einer Interpretation ihrer Sinngenese zugeführt (S. 81). Die zweite Art Kontext ist der „(Entstehungs-) Kontext“ [H.d.V.] (S. 81) des ersten Kontextes, also unter welchen Voraussetzungen der in der Rede hergestellte Kontext entstand. Diese „*Genese der Sinngenese*“ [H.d.V.] (S. 81) wird „soziogenetische Rekonstruktion“ (S. 81) genannt.

Kontexte entwickeln sich demnach in der Rede der Sprecher*in, indem z.B. soziale Bezüge der Sprecher*in von ihr selbst wissend und nicht-wissend thematisiert werden. Die Gegenrede trägt zur Kontextualisierung ihren Teil bei: „So konstituiert sich im Gespräch diese Kontextuierung beispielsweise durch den wechselseitigen Reaktionszusammenhang der einzelnen Beiträge, die dadurch einander ihre je spezifische Signifikanz verleihen“ (S. 92).

Phänomenal kann ein solches „Gespräch“ und seine „Kontextuierungen“ für deren Sinn-genese grundsätzlich in drei zu unterscheidende Gesprächsinhalte analytisch unterteilt werden, die im praktizierten Gespräch miteinander verwoben sind:

Auf der propositionalen Ebene, also der Ebene dessen, *worüber* geredet bzw. *was* dargestellt wird, müssen wir grundsätzlich unterscheiden zwischen den *theoretisierenden Propositionen*, also den Common-Sense-Theorien, einerseits und der *proponierten Performanz* andererseits, also jenen Propositionen, in denen Performanzen und Praktiken *Gegenstand der Darstellung* sind. [H.d.V.] (S. 92).

Proponiert, also durch ein reflektierendes Bewusstsein kontrolliert, sind Gesprächsinhalte theoretisierender Art, eines theoretisierenden Gemeinsinns „des institutionalisierten (normierten) Handelns“ [H.d.V.] (S. 19). Und abgegrenzt davon gibt es proponierte Gesprächsinhalte, eine „*proponierte Performanz*“ [H.d.V.] (S. 92), die sich auf konkrete gegenwärtige oder vergangene Handlungen der Sprecher*in beziehen. „Diese finden ihren Ausdruck vor allem in Erzählungen und Beschreibungen, also in metaphorischen Darstellungen [...]“ (S. 92).

Nach den „theoretisierenden Propositionen“ und den „proponierten Performanzen“ als Gesprächsinhalte wird noch die „*performative Performanz*“ [H.d.V.] (S. 93) von Bohnsack erläutert: Diese hat „mit der Struktur eines jeweiligen *Systems*, eines Gesprächs oder einer Erzählung [...] *selbst* zu tun“ [H.d.V.] (S. 93). Während die theoretisierende Proposition und die propositionale Performanz „zugänglich über die Darstellung“ (S. 93) sind, also direkt über die Wörter der Rede und deren Bedeutungsgehalte, ist die performative Performanz nur zugänglich „in der Rekonstruktion der *Performanz* selbst, also in der direkten Beobachtung von Handlungen, Interaktionen, Gesprächen in ihrem performativen Vollzug“ [H.d.V.] (S. 93). Allerdings sind auch die proponierten Anteile des Gesprächs immer performativ vorgebracht: „Jede Proponierung des Performativen im Bereich gesprochener Sätze hat dabei immer auch ihre eigene Performanz, die sich im *Wie*, in der *Herstellung* oder *Gestaltung* der Darstellung [...] dokumentiert“ [H.d.V.] (S. 93). Eine Rede ist also immer, wegen der ihr zu Grunde liegenden Darstellungsebene, auf die performative Performanz angewiesen, während die propositionale Performanz oder die theoretisierende Proposition gar nicht, etwa im Verschweigen, oder nur teilweise oder untereinander vermischt in der Rede ihren Ausdruck finden können.

Zwischen der performativen und proponierten Performanz kann während der Rede eine Identität der Sprecher*in entstehen, wenn „Homologien zwischen diesen beiden Ebenen“ (Bohnsack, 2017, S. 93) entstehen, wenn also z.B. das sozial erworbene Sprechverhalten und die Darstellung des eigenen Verhaltens in der Rede übereinstimmen. Diesen

grundsätzlich doppelten Sachverhalt einer Rede im Gespräch stellt Kanter anhand einer analytischen Gegenüberstellung grafisch dar (siehe Abbildung 3).

Wissen	
implizit	explizit
konjunktiv	kommunikativ
atheoretisch	theoretisch
inkorporiert (habitualisiert)	reflexiv
handlungspraktisch	generalisiert
↓	↓
Modus der Verständigung	
unmittelbares Verstehen	wechselseitige Interpretation

Abbildung 3: Analytische Trennung von Wissens- und Verständigungsformen nach Kanter 2018, S. 483.

Kanter beschreibt in der analytischen Gegenüberstellung zwei unterschiedliche „Modi der Verständigung“ (2018, S. 483). Diese sind bezogen auf das grundsätzliche „(Spannungs-) *Verhältnis von propositionaler und performativer Logik*“ [H.d.V.] (Bohnsack, 2017, S. 63). Im Folgenden werden dagegen die Gesprächsorganisations-Modi beschrieben, die das jeweilige Bezugsverhältnis von Gesprächspartner*innen während ihrer gegenseitigen Reden aufzeigen.

Kategorial ist für die praxeologische Wissenssoziologie „der *Inter-Akt* die nicht mehr hintergehbare Grundeinheit der Analyse“ [H.d.V.] (2017, S. 94). Sie unterscheidet sich hierdurch von der Sprechakttheorie, „für die [...] der *einzelne Akt* im Zentrum steht“ [H.d.V.] (S. 94). Der Inter-Akt des Miteinander-Sprechens auf der habituellen Ebene ist Untersuchungsgegenstand der Dokumentarischen Methode: „Im Kontext der dokumentarischen Methode sprechen wir hinsichtlich dieser interaktiven Dimension der performativen Performanz von >>Diskursbewegungen<< und mit Bezug auf die in der praktischen Durchführung des Gespräches sich vollziehenden und dokumentierenden Form der Sozialität von der >>Diskursorganisation<<“ [H.d.V.] (S. 95). Das Reden der Rede und das Reden der Gegenrede als Inter-Akt geben also eine Diskursbewegung an und die jeweilige Positionierung zur Gegenrede gibt die Diskursorganisation an. Diese Positionierungen werden als „Modi der Gesprächsorganisation“ (S. 95) bezeichnet. Bohnsack nennt für die Modi drei Beispiele einer interaktiven Bezugnahme: antithetisch, parallelisierend, oppositionell (S. 95). Die performativ organisierte Bezugnahme zur

Gegenrede, der Gesprächs-Modus, wird weiterführend anhand der „Rahmungsmacht in People-Processing-Organisationen“ (S. 255) beschrieben. Gemeint sind Organisationen, „in denen über Handlungspotentiale, Identitäten und Biografien von Personen entschieden wird“ (S. 255) und damit auch „Machtbeziehungen in Organisationen“ (S. 255) gegenüber z.B. Patient*innen anhand der Diskursorganisation darstellbar werden.

Diese strukturellen Beschreibungen von Gesprächsphänomenen sind, sofern sie die performative Dimension betreffen, implizite oder konjunktive Wissensbestände. „Sie sind zentral für eine spezifische Form zwischenmenschlichen Verstehens“ (Kanter, 2018, S. 480). Als inkorporierte Praktiken sind die impliziten Wissensbestände demnach nicht stumme Handlungen von einzelnen Subjekten, sondern als „gemachte Erfahrungen“ (2018, S. 482) sozial erworben und „handlungsleitend“ (2018, S. 481). Das implizite Wissen „orientiert uns insbesondere in einer körperlich-praktischen Dimension“ (S. 482).

Für die Forschungsperspektive der Dokumentarischen Methode heißt dies wiederum „am Anfang des Forschungsprozesses keine Hypothesen aufzustellen, sondern sich von der Empirie leiten zu lassen“ (Kanter, 2018, S. 484). Diese Vorgehensweise weist auf ein „sukzessives Erfassen des Gegenstandes“ (2018, S. 484) hin. „Denn es stellt sich häufig erst im Verlauf der empirischen Untersuchung heraus, was der eigentliche Gegenstand ist“ (S. 484).

Die Darstellungen, die Beschreibungen und Erzählungen der AkteurInnen, interessieren nicht hinsichtlich der *faktischen Wahrheit* und *normativen Richtigkeit* dessen, was dargestellt wird, also des *proponierten* Gehalts, sondern lediglich als Dokument für die Weltanschauung der AkteurInnen, für ihren Modus Operandi, ihren Habitus, also die *performative* Dimension. [H.d.V.] (Bohnsack, 2017, S. 80).

In der performativen Dimension der Rede von Akteur*innen findet sich ihre Weltanschauung, und zwar für die Akteur*innen selbst und auch für deren Zuhörer*innen. „Diese wird dann allerdings nicht im Zuge der formulierenden, sondern der reflektierenden Interpretation herausgearbeitet“ [H.d.V.] (Bohnsack, 2017, S. 80).

6 Diskussion

Die Diskussion bezieht die oben erörterte Theorie in Kapitel 6.1 zunächst auf die Therapie ganz allgemein, um sie in die Lebenswelt einzuordnen. In Kapitel 6.2 wird die Theorie auf zwei ubiquitäre Aspekte des therapeutischen Gesprächs übertragen: Das wechselseitige Spannungsverhältnis zwischen Therapeut*innen und Patient*innen (Kapitel 6.2.1) als „System Ich-Anderer“ (Merleau-Ponty, 1984, S. 41), bzw. „des (Spannungs-) *Verhältnisses von propositionaler und performativer Logik*“ [H.d.V.] (Bohnsack, 2017, S. 63) und die Dauer der Therapie (Kapitel 6.2.2), die entlang des „aktuellen Leibes“ (Merleau-Ponty, 1974, S. 107) und dem „habituellen Leib“ (1974, S. 107) oder kurz „Geschichte“ beschrieben wird.

6.1 Die Therapie als Bestandteil der Lebenswelt

Die Therapie gehört der Lebenswelt an. Nicht, weil Patient*innen die auf ihre Lebenswelt bezogenen Teilhabevorstellungen einbringen sollen und ihre jeweils spezifisch-klinische Problematik konkrete lebensweltliche Auswirkungen für sie hat, sondern vielmehr weil die Therapie als berufliches Handlungsfeld nach Bourdieu selbst in der Lebenswelt eingefasst ist und darin ein „soziales Feld“ im „sozialen Raum“ (Gutthoff & Landweer, 2010, S. 964) darstellt, welches der Aktionsraum einer individuellen „Hexis“ (1982, S. 173) ist. Merleau-Ponty nennt diesen lebensweltlichen Rahmen „das Soziale“ (1974, S. 414), „die Sozialwelt“ (S. 414), „beständiges Feld oder Dimension der Existenz“ (S. 414) oder auch „die Kultur“ (S. 221). Er behandelt diese soziale Dimension aber stets aus der Perspektive einer Leiblichkeit, „sofern die Welt meinem Leib anhaftet wie das Nessoshemd“ (Merleau-Ponty, 1984, S. 152), oder als Leib „sich der Kultur, meiner wie auch der des Anderen, einzuverleiben [...]“ (Merleau-Ponty, 1951, S. 129). Die soziale Dimension steht zwar nicht im Vordergrund der leiblichen Perspektive, dennoch bildet sie als beständiges Feld ihren Hintergrund. Gleichwohl haben „die Subjekte, die in einer Gesellschaft leben, [...] nicht zwangsläufig Kenntnis von dem Austauschprinzip, dem sie gehorchen“ (Merleau-Ponty, 1959, S. 167).

Bohnsack bezieht sich zwar auf Bourdieu, beschreibt den Habitus kategorial aber als einen „Orientierungsrahmen im weiteren und engeren Sinne“, (Bohnsack, 2017, S. 80) der „milieuspezifisch“ (2017, S. 35) einteilbar ist. Im Gegensatz zu Bourdieu trennt Bohnsack die Beschreibungsebene begrifflich scharf von der Praxisebene. Die Praxis der Gesellschaft ist in Abgrenzung zu den kategorialen Ordnungsbegriffen in Kollektivvorstellungen organisiert. Diese „sind [...] nicht Gegenstand des Denkens, sondern handlungsleitende Wissensbestände“ (S. 65). Sie sind als implizites Wissen über Praktiken inkorporiert (S. 66f., Fn 51).

Die Therapie ist von der sozialen Dimension der Lebenswelt nicht befreit. Sie ist wie jede andere soziale Einrichtung als ein „beständiges Feld“ (Merleau-Ponty, 1974, S. 414), „soziales Feld“ (Gutthoff & Landweer, 2010, S. 964) oder ein „Milieu“ (Bohnsack, 2017, S. 35) zu beschreiben, in denen aus phänomenologischer Sicht Körper sich anhand ihrer leiblichen Fähigkeiten der Kultur einverleiben (Merleau-Ponty, 1951, S. 129), oder aus soziologischer Sicht Körper durch einverlebte soziale Praktiken (Bourdieu, 2015, S. 193) in ihr agieren. Mit diesen beiden lebensweltlich orientierten Dynamiken, vom Leib zur Sozialität, bzw. von der Sozialität zum Körper, entwickelt sich jedes Gespräch mit therapeutischem Hintergrund aus der Lebenswelt der Therapie. Berufspolitische und ethische Strukturen und Handlungen, die das Selbstverständnis der Therapie und ihre gesellschaftliche Verortung thematisieren, sind mögliche Inhalte der Gespräche, die zur lebensweltlichen Dimension der Therapie Stellung nehmen. Doch auch Supervisionen und Gespräche unter Expert*innen, fachbezogen und interdisziplinär, zählen zur lebensweltlichen Dimension der Therapie, und auch das therapeutische Gespräch zwischen Therapeut*innen und Patient*innen, welches folgend genauer erörtert wird.

6.2 Leibliche und soziale Orientierungen des therapeutischen Gesprächs

Das therapeutische Gespräch ist zunächst weder alltäglich noch nur geführt, sondern lebensweltlich orientiert und gehalten. Das heißt nach Espinet, es umfasst mehr als nur „Sprachhabitualitäten“ (Espinete, 2009, S. 15). Gerade wegen seines physischen Bezugs orientiert das therapeutische Gespräch sich an leiblichen Aspekten, da Physis nicht einen physiologisch bestimmbaren Körper meint, sondern die Verbundenheit des physischen Körpers mit einer physischen Welt durch den Leib, welches Verhältnis sich im Gespräch in einem erst zu entwickelnden Sinn zeigt. Deshalb ist das therapeutische Gespräch nicht nur soziologisch aufzulösen, indem ein ausschließliches Interesse „für die Weltanschauung der AkteurInnen, für ihren Modus Operandi, ihren Habitus, also die *performative* Dimension“ [H.d.V.] (Bohnsack, 2017, S. 80) bestünde. Es besteht ein ausdrückliches Interesse der Therapie an der phänomenologisch aufgefassten Physis ganz allgemein.

6.2.1 Das Spannungsverhältnis im therapeutischen Gespräch

Die Verbindung von leiblichen Funktionen mit sozialen Hintergründen liegt im therapeutischen Teilhabegedanken, der die Therapie auf das Leben der Patient*innen hin orientiert, auf der Hand. Das Gespräch ist hierzu unerlässlich, nicht weil es informativ oder geführt wäre, sondern weil es in einer für die Patient*innen lebensweltlich kritischen Situation die „Offenheit eines Hörens“ (Espinete, 2009, S. 77) bereithält und erst damit in der Lage ist, zu Verstehen und Vertrauen aufbauen zu können. Die Therapie nimmt aus ihrem Teilhabebezug deshalb nicht nur einen abstrakten physiologischen Aspekt einer Patient*in wahr, sondern notwendigerweise „den Anderen“, wie Merleau-Ponty (1984, S. 41) es

beschreibt, in seinen Lebensbezügen. „Den Anderen“ wahrnehmen zu können, beruht auf „eine[r] Allgemeinheit des Empfindens – und auf dieser beruht unsere Identifikation, die Verallgemeinerung meines Leibes und die Wahrnehmung des Anderen“ (Merleau-Ponty, 1984, S.152). Die Wahrnehmung der Gesprächspartner*in in der „Allgemeinheit des Empfindens“ kann stattfinden, muss aber nicht: „Wir finden den Anderen so vor, wie wir unseren Leib vorfinden. Sobald wir ihn von vorne betrachten, reduziert er sich auf den bescheidenen Stand eines arglosen Etwas, das man auf Distanz halten kann“ (1984, S. 153). Merleau-Ponty beschreibt hier anhand von Wahrnehmungsphänomenen eine Verbindung von Leib zu Leib, eine Spannbreite möglicher Wahrnehmungsverhältnisse des Anderen, die über die Allgemeinheit der Empfindung bis hin zu einer Distanzierung über einen Wechsel im Bezug zum Leib des Anderen reicht. Das praktizierte Gespräch ist hierbei ein leiblich-soziales Ausdrucksvermögen, dessen Spannweite in der Rede zwischen einem kreativen symbolischen und konventionellem instinktiven (Oskui, 2000, S. 106) Gesprächsverhalten liegt und wählen kann „zwischen sprechender Sprache und gesprochener Sprache“ (Merleau-Ponty, 1974, S. 232) als zwei unterschiedlichen „Modi der Verständigung“ (Kanter, 2018, S. 483).

Dieses sozial organisierte Leiblichkeitsverhältnis zwischen dem Eigenleib und Anderen wird als „inkorporiertes“ (Bohnsack, 2017, S. 37) und „handlungsleitendes Wissen“ (Kanter, 2018, S. 481) strukturell durch die Dokumentarische Methode beschrieben. Hinsichtlich des Gesprächs unterscheidet Kanter zwischen zwei „Modi der Verständigung“ (2018, S. 483), dem der konjunktiven, bzw. performativen Verständigung, der ein unmittelbares Verstehen erzeugt, und dem der kommunikativen, bzw. reflexiven Verständigung, der eine wechselseitige Interpretation (2018, S. 483) zur Folge hat. Diese Möglichkeitsbreite, hinsichtlich eines praktizierten Gesprächs performativ wie gleichwohl reflexiv die Rede zu gestalten, wirkt sich bei einem Einsatz von Gesprächsführungsstrategien aus in der von Sander in Kapitel 1 beschriebenen „Spannung zwischen dem Vorsprung an fachlich, explizitem Wissen, über welches der Professionelle verfügt, und der lebensweltlichen Nähe beider Seiten, die für eine zielführende Arbeit am gemeinsam rekonstruierten Fall erforderlich ist, bzw. hergestellt werden muss“ (Sander, 2014, S. 13f.). Zwischen diesen beiden Verständigungs-Polen bewegen sich die Therapeut*in und die Patient*in hinsichtlich ihrer Positionierung zur jeweils Anderen*. Dabei ist im praktizierten therapeutischen Gespräch der spontane Wechsel, oder das Gleiten der Therapeut*in zwischen diesen Polen relevant für die Entwicklung der Therapie, denn: „[...] Gespräche [sind] von zentraler Bedeutung, um in der Therapie Fortschritte zu erzielen“ (Dehn-Hindenberg, 2008, S. 183). Therapeut*innen sind im praktizierten Gespräch nicht festgelegt auf diese oder jene Verständigungsweise, sie sind vielmehr fähig zu einem „Grenzgängertum“ (Pfadenhauer, 2018, S. 564), welches sie Erkenntnisse gewinnen lässt, in dem sie zwischen den Zeilen

hören, oder strukturell formuliert: „erkenntnisoptimierend zwischen existentieller Nähe und analytischer Distanz zu changieren“ (Hitzler & Grothe, 2015, S. 12) vermögen.

Wohlbemerkt gilt hier für die Therapie, dass sie nicht, wie die ethnographische Forscher*in, während eines Interviews wissenschaftlich-methodisch zwischen phänomenologischen und habituellen Standpunkten sowie den Verständigungs- und Gesprächs-Modi zu „changieren“ vermag. Therapeut*innen agieren stattdessen im praktizierten Gespräch spontan und „konjunktiv“, also eher anhand eines „Gefühls für das Spiel“ (Thompson, 2017, S. 216), ein Gefühl für das richtige Gesprächsverhalten: „Die Art Kompetenz [...] zur Produktion der *richtigen* Ausdrucksweise zum *richtigen* Zeitpunkt“ [H.d.V.] (2017, S. 208). Bourdieu nennt diese Kompetenz den „praktischen Sinn“: „Er vermittelt [...] ein Gefühl für das >>Spiel<<, einen Sinn für das, was unter den jeweiligen Umständen angemessen oder nicht angemessen ist, einen >>praktischen Sinn<<“ [H.d.V.] (S. 216). In der praxeologischen Wissenssoziologie wird diesbezüglich mit Mannheim von einer „Doppeltheit der Verhaltensweisen in jedem einzelnen, sowohl gegenüber Begriffen als auch Realitäten“ (Mannheim in: Bohnsack, 2017, S. 19) ausgegangen, die sich in einem „*Orientierungsmuster*“ [H.d.V.] (Bohnsack, 2017, S. 80) der Rede zeigt. Und Espinet zeigt auf, dass dieses „Gefühl für das Spiel“ im „offenen Hören“ der Therapeut*in seinen Platz hat, denn der Zweifel liegt im Hören, „wenn etwas mit der vorgebrachten Sache nicht stimmt“ (Espinete, 2009, S. 75).

Das leibliche Hören und die leibliche Empfindsamkeit sowie die sozialen Orientierungsmuster als auch die Kenntnis über leibliche und habituelle Praktiken der Rede und Gegenrede bestimmen, wie das Spannungsverhältnis im therapeutischen Gespräch zwischen Therapeut*in und Patient*in sich entwickelt. Da das Gesprächsverhalten von Therapeut*innen weder phänomenologisch noch habituell-soziologisch theoretisch fundiert ist, wie beispielsweise in der Ethnographie, und im Nachgang von Gesprächen nicht zum Beispiel anhand der „Modi der Gesprächsorganisation“ (Bohnsack, 2017, S. 95) der dokumentarischen Methode analysiert oder rekonstruiert wird, findet das therapeutische Gespräch, der Wechsel hinsichtlich der benötigten Gesprächspositionierungen, bislang entlang des praktischen Sinns der Therapeut*in statt.

Als Gesprächsalternative besteht das geführte Gespräch, welches nur eine Festlegung auf einen kommunikativ-reflexiven, einen proponierten Verständigungs-Modus im Sinne der dokumentarischen Methode bedeutet. Diese Festlegung ist allerdings nicht mit einer flexiblen professionellen Distanz zu verwechseln, die ja über das Spüren für das richtige Gesprächsverhalten hinaus wissen müsste, aufgrund welcher leiblichen oder habituellen Positionen sie eine bestimmte Gesprächspositionierung wählt, um Abstand angemessen wahren zu können.

6.2.2 Die Dauer im therapeutischen Gespräch

Die „Offenheit des Hörens“ (Espinet, 2009, S. 77) im „System Ich-Anderer“ (Merleau-Ponty, 1984, S. 41) bildet eine grundsätzliche Bedingung für jede Therapie. Im Raum eines offenen Hörens kann die Therapeut*in erst verstehen, welche ihrer Lebenswelt zugehörigen Bezüge die Rede einer Patient*in knüpft, oder wie Espinet es formuliert: „Verstehen ist erst, und bevor es etwas weiß, im Gefüge der Worte“ (2009, S. 75). Um das Gefüge der Worte zu verstehen, bedarf es zumindest der Achtsamkeit des Horchens und der Aufmerksamkeit des Hinhörens (2009, S. 141) und nicht eines verstellten Hörens im Zuge strategischer Überlegungen. Erst die Offenheit des Hörens für die Rede des Anderen bildet nach Espinet den „Möglichkeitsraum“ (2009, S. 77), in dem die Rede der Patient*in als das sich in der Therapie entfalten kann, was in der Philips-Gesundheitsstudie (2015, S. 85) eingefordert wird: „Gesundheitskonzepte und Behandlungsoptionen, die sich auf den Lebensstil des Einzelnen und seine kulturellen und sozialen Werte einstellen“. Therapeutisch relevant wird hierbei nicht eine abstrakte Vorstellung von Ganzheitlichkeit, sondern das Hören auf die Rede der Patient*in über ihren Eigenleib, der „nicht unberührt von „diesem Eingeborenen meiner Selbst“, dem Fleisch, bleiben kann, in dem das Zusammenspiel entspringt, und das meist nur thematisiert wird, wenn das Spiel durch Versehrtheit an Präzision verliert, der Elan abnimmt oder das Zusammenspiel gänzlich mißlingt [sic!]“ [H.d.V.] (Espinet, 2009, S. 228). Dieses „Zusammenspiel“, meint nun nicht nur eine physiologische Funktionalität, sondern vielmehr das Zusammenspiel von Körper, Leib und Welt als physisch-leiblich-soziales Verhältnis einer Wechselbezüglichkeit. So besitzt der Organismus „die Flexibilität, mit welcher dieser auf unzählige Situationen reagieren kann“ (2009, S. 228). Das Zusammenspiel enthält also auch das, was mit anderen Worten als Teilhabe der Patient*in beschrieben werden kann. In der Therapie wird dieses Zusammenspiel von den Patient*innen und Therapeut*innen notwendigerweise thematisiert. Gerade die Dauer der Therapie bietet hierfür den Raum, in dem sie über die einzelnen Therapieeinheiten hinweg ein offenes, auf die Lebenswelt der Patient*in bezogenes Gespräch, in dem die Patient*in zunächst Vertrauen fassen kann, erst möglich werden lässt.

Die Offenheit des Hörens der Therapeut*in richtet sich an den leiblichen Bezügen zur Lebenswelt der Patient*in aus. Diese Offenheit ist als Ausrichtung auf die soziale Dimension im Gespräch nach Bohnsack darauf gerichtet, Kontextuierungen zu erkennen:

Einzelne Handlungen, inkorporierte Praktiken oder Äußerungen beziehungsweise Verbegrifflichungen formieren sich zu Kontexten und erhalten erst durch diese (von den AkteurInnen selbst hergestellten) Kontextuierungen, also im Vollzug ihres Gebrauchs, ihrer Praxis, ihre spezifische Bedeutung. [H.d.V.] (Bohnsack, 2017, S. 92).

In den Kontextuierungen der Patient*innen, den sozialen Bezügen ihrer Rede, wird das Gesagte einer Prüfung unterzogen. Was wissenschaftlich mit Methoden wie der Dokumentarischen Methode oder der Grounded Theory aufwendig analysiert und rekonstruiert werden muss, vollzieht sich im praktizierten Gespräch, um es mit Bourdieu zu sagen, anhand einer „Logik des Ungefähren und Unbestimmten“ (Bourdieu, 2015, S. 269), welche er metaphorisierend auch kurz als „Magie“ (2015, S. 170) bezeichnet. Die Magie des praktizierten Gesprächs ist nun durch Methoden, wie sie oben genannt wurden, zu entzaubern und als sprachliche sachbezogene biographische Passung in Bezug auf die Lebenswelt zu rekonstruieren. Das ändert aber nichts an der Grundlage jeden praktizierten Gesprächs, der Logik des Ungefähren und Unbestimmten, oder mit Kanter gesagt, dem „konjunktiven Erkennen“ (Kanter, 2018, S. 483), durch das es im Gespräch zu einem „unmittelbaren Verstehen“ (2018, S. 483) kommt. Insofern steht die Rede der Patient*in während des vollzogenen therapeutischen Gesprächs zwar zur Prüfung durch die Therapeut*in, aber nicht hinsichtlich einer wissenschaftlichen Gesprächs-Analyse im Sinne der Dokumentarischen Methode oder der Grounded Theory. Vielmehr steht die Rede der Patient*in zum Hören der Therapeut*in im Sinne eines „offenen Hörens“, das zunächst verstehen möchte. Die Rede von Patient*innen während eines therapeutischen Gesprächs steht deshalb weniger in einem methodisch-analytischen Kontext, als vielmehr schlicht zur Debatte. Patient*innen wollen nicht belehrt werden, sondern etwas über sich erfahren. Nicht nur, worauf Merleau-Ponty hinweist, weil „wir selbst, die wir sprechen, nicht unbedingt besser wissen, was wir ausdrücken als jene, die uns zuhören“ (Merleau-Ponty, 1951, S. 128). Vielmehr gehören „Sprechen und Hören [...] wesentlich zusammen, wenn nach der Wahrheit der Rede gefragt ist“ (Espinet, 2009, S. 75). Die Wahrheit der Rede, das Sprechens der Patient*in über sich selbst und ihre Lebensbezüge, ist von ihr in einer Therapie ebenso neu zu entwickeln, wie physische Funktionen oder allgemein ihre Bezüge zur Lebenswelt als Teilhabe. Und die „Stimmigkeit [der Rede] haben wir gleichsam im Ohr – auch und gerade dann, wenn etwas mit der vorgebrachten Sache nicht stimmt“ (2009, S. 75). Das Hören und die Rede der Therapeut*in entwickelt sich im Hinblick auf das Hören und die Rede der Patient*in über die Dauer des Gesprächs. Nur über die Dauer all dessen, was das gemeinsame Gespräch schon hergab, ist es der Therapeut*in möglich, die Rede der Patient*in zu prüfen. Oder anders gesagt: wie die Verständigungs-Modi und die Gesprächs-Modi sowie der Leiblichkeitsbezug der Patient*in zusammenpassen, ist ad hoc bestenfalls zu spüren und nur über die Dauer des Gesprächs für die Therapeut*in klarer zu benennen. Die „Wahrheit der Rede“ (Espinet, 2009, S. 75) ergibt sich aus dem „unmittelbaren Verstehen“ (Kanter, 2018, S. 483) in der Aktualität und dem Verständnis aller Reden über die Dauer der Therapie hinweg als ihrer Geschichte.

Das dies aus Sicht der Patient*innen erforderlich ist, besagt das Erkennen von therapeutischer Kompetenz: „Die zentralen Kriterien für das Erkennen von Fachkompetenz sind das Erfassen der Patientenbedürfnisse [...]“ (Dehn-Hindenberg, 2008, S. 185). Diese sind hinsichtlich der Teilhabe nicht aus der Aktualität, sondern nur aus der Dauer des therapeutischen Gesprächs für die Therapeut*innen klarer einzuschätzen. Untermauert wird diese Forderung an die Therapie durch Erkenntnisse der Philips-Studie 2015: „Gefragt sind vor allem [...] Gesundheitskonzepte und Behandlungsoptionen, die sich auf den Lebensstil des Einzelnen und seine kulturellen und sozialen Werte einstellen“ (Huber et al., 2015, S. 85).

Das therapeutische Gespräch ist deshalb ein wesentliches Korrektiv der Rede der Patient*innen und der Rede der Therapeut*innen, die im Gespräch ihre Rede jeweils anpassen können. Die Therapeut*innen hinsichtlich der Patient*innen-Präferenzen und die Patient*innen an ihre Teilhabemöglichkeiten. Diese Prozessualität des Gesprächs zwischen Patient*in und Therapeut*in entwickelt sich in der Zeit. Das therapeutische Gespräch über die Dauer der Therapie ist im höchsten Maße „ein Sinn im Entstehen“ (Merleau-Ponty, 1952, S. 96), oder mit Espinet: ein „Möglichkeitsraum“ (2009, S. 77). Das Hören der Therapeut*in bleibt dabei in der Dauer des gesamten Gesprächs, oder aller gehaltenen Gespräche mit einer Patient*in, offen, denn sie kann jederzeit spontan auf eine wichtige, aber schon vor Wochen oder Monaten getroffene Redewendung Bezug nehmen, und in einem folgenden Gespräch dazu noch einmal Stellung nehmen.

Dieser enge Bezug im therapeutischen Gespräch, der auf leiblichen und habituellen Praktiken beruht, erfordert notwendig eine professionelle Distanz seitens der Therapeut*innen, die je nach Erfordernis Abstand zu wahren weiß. Darauf kann in dieser Arbeit jedoch nur hingewiesen werden.

7 Fazit

Allen hier herangezogenen Theorien ist gemeinsam, dass sie in der lebensweltlichen Praxis eine Wechselwirkung zwischen sozialen und individuellen Lebenswelten voraussetzen, die als theoretische Fundierung der systematischen Beschreibung aufgenommen wird. Hierüber ist die Therapie als ein Handlungsfeld in der Lebenswelt zu verorten, in der sie anhand von leiblichen Phänomenen und habituellen Praktiken beschreibbar wird. Die Therapieberufe sind Bestandteil einer Lebenswelt, zudem gleichwohl selbst Lebenswelt und befassen sich mit den Lebenswelten Anderer*. Hierzu zählt das therapeutische Gespräch als eine Weise des gehaltenen Gesprächs, da es durch seinen lebensweltlichen Bezug therapeutische Praxis ermöglicht.

Um aus dem grundlegenden lebensweltlich gehaltenen Gespräch das therapeutische Gespräch entwickeln zu können, ist für das therapeutische Gespräch die besondere Aufmerksamkeit hinsichtlich der Physis als Zusammenhang von Körper, Leib und Welt, beziehungsweise Hexis und Habitus und der Zeitlichkeit als Prozessualität herauszustellen.

Das Halten von Gesprächen hat einen doppelten Sinn. Er bezeichnet einmal das spontan gehaltene Gespräch und gleichzeitig die Summe aller gehaltenen Gespräche als das Halten eines andauernden Gesprächs. Beide Gesprächsformen sind grundlegend wichtig für die Therapie, doch gerade im andauernden Gespräch entwickelt sich Vertrauen und Verständnis, in dem der Sinn der Reden jeweils gegenseitig geprüft und entwickelt werden kann. Die Dauerhaftigkeit von Therapie über mehrere einzelne Therapieeinheiten hinweg ermöglicht der Therapeut*in sich über ihr offenes Hören in die Patient*in, ihre Lebenswelt und Teilhabevorstellungen, hineinzusetzen. Die Patient*in kann über die Dauer der Therapie ein Vertrauen aufbauen und über das Halten von Gesprächen den Sinn ihrer Teilhabevorstellungen entwickeln. Das gehaltene Gespräch entwickelt sich dabei entlang einer approximativen Logik hin zum treffenden Wort. Das gehaltene therapeutische Gespräch umfasst den Gesprächs-Modus der Gesprächsführung, da auch diese auf einer performativen Ausdrucksebene stattfindet.

Das therapeutische Gespräch ist als ein wechselseitiges Spannungsverhältnis zwischen Expert*in und Nicht-Expert*in zu charakterisieren. Über die leiblichen Fähigkeiten des offenen Hörens (Espinete, 2009, S. 77) im „System Ich-Anderer“ (Merleau-Ponty, 1984, S. 41) und „die Verallgemeinerung meines Leibes“ (1984, S. 152) sowie über die habituellen Strukturen der approximativen Logik (Bourdieu, 2015, 269), bzw. eines praktischen Sinns (Thompson, 2017, S. 216) und der Verständigungs- und Gesprächs-Modi (Kanter, 2018, S. 483) kann die Therapeut*in zwischen den notwendigen Verständigungspositionen spontan hin und her wechseln. Das Spannungsverhältnis zerfällt so nicht notwendig in eine

Expert*innen-Rolle und eine Nicht-Expertinnen-Rolle, sondern kann nivelliert werden auf eine jeweils zutreffende Rede-Position der Therapeut*in in Bezug auf die Patient*in. Dies geschieht im therapeutischen Gespräch jedoch nicht aufgrund einer Fachkenntnis über Leiblichkeit und Habitus, sondern aus einem lebensweltlichen Gespür für das Richtige, dem praktischen Sinn. Eine gelingende Kommunikation zwischen Therapeut*innen und Patient*innen hängt damit sehr stark an der praktischen Erfahrung der Therapeut*innen hinsichtlich ihres Gespürs für die richtige Positionierung, des geforderten Verständigungs- und Gesprächs-Modus, in den praktizierten Gesprächen während der Therapie. Eine professionelle Distanz einnehmen zu können, die je nach situativem Erfordernis den richtigen Abstand hält, hat eine Grundkenntnis leiblicher und habitueller Verhältnisse als Voraussetzung

Der praktische Sinn greift nach Bourdieu in jedem lebensweltlichen Gespräch. Deshalb ist es gerade für die Therapie relevant, das therapeutische Gespräch auf lebensweltliche Grundlagen hin wissenschaftlich und ethisch zu untersuchen, um den Therapeut*innen für ihre Praxis eine lebensweltlich orientierte Gesprächsgrundlage an die Hand geben zu können.

Die Erkenntnisse aus den beiden Übertragungsgegenständen verallgemeinernd zusammenfassend ist festzustellen: Leibliche und habituelle Orientierungen im therapeutischen Gespräch sind grundlegende Bestandteile einer gelingenden Kommunikation in der Therapie.

Literaturverzeichnis

- Blumenberg, H. (2013). Paradigmen zu einer Metaphorologie (1960). Kommentar von Anselm Haverkamp. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Bohnsack, R. (2017). Praxeologische Wissenssoziologie. UTB Verlag Barbara Budrich, Opladen & Toronto.
- Bourdieu, P. (1982). Zur Ökonomie des sprachlichen Tauschs. In: Schultheis & Egger (Hg). Pierre Bourdieu. Sprache. Schriften zur Kultursoziologie 1. (2017). Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, P. (1985). Vernunft ist eine historische Errungenschaft, wie die Sozialversicherung. Bernd Schwibs im Gespräch mit Pierre Bourdieu. In: Becker, Edelstein, Gidion, Giesecke & von Hentig (Hg). Neue Sammlung. Vierteljahresschrift für Erziehung und Gesellschaft. 25. Jahrgang/Heft 1. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart.
- Bourdieu, P. (2015). Entwurf einer Theorie der Praxis. (1979). 4. Auflage (19. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, P. (2018). Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. (1987). 26. Auflage. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Büttner, C. & Quindel, R. (2013). Gesprächsführung und Beratung. Sicherheit und Kompetenz im Therapiegespräch. 2. Auflage. Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg.
- Businger, M. & Studler, D. (2004). In: Linke, A., Nussbaumer, M., Portmann, P. R. Studienbuch Linguistik. 5. Auflage. Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Dehn-Hindenberg, A. (2008) Patientenbedürfnisse in der Physiotherapie, Ergotherapie und Logopädie. Schulz-Kirchner Verlag, Idstein.
- Espinet, D. (2009). Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger. Mohr Siebeck Verlag, Tübingen.
- Gebauer, G. (2017). Habitus. In: Gugutzer, R., Klein, G., Meuser, M. (Hg.). Handbuch Körpersoziologie. Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven. Springer Verlag, Wiesbaden.
- Grimal, P. (1971). Janus und Saturn. In: Peterich, E., Grimal, P. Götter und Helden. Die klassischen Mythen und Sagen der Griechen, Römer und Germanen. Walter-Verlag AG, Olten.
- Guthoff, H. & Landweer, H. (2010). Habitus. In: Sandkühler, H. J. (Hg.). Enzyklopädie Philosophie. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Hansen, H. (2018). Ethnographische Interviews als Unterstützung für die Gesprächsführung in der sprachtherapeutischen Praxis. In: Logos. Die Fachzeitschrift

für akademische Sprachtherapie und Logopädie. Nr. 2, 26. Jahrgang, Juni 2018, Seite 81-160. ProLog Verlag, Köln.

Hitzler, R. & Grothe, M. (2015). Methodologisch- methodische Aspekte ethnographischer Forschungsprojekte. In: Hitzler, R. & Grothe, M. (Hg.). Ethnographische Erkundungen. Methodische Aspekte aktueller Forschungsprojekte. Springer Verlag, Wiesbaden.

Hitzler, R. (2016). Videogestützte Langzeitbeobachtung eines im Wachkoma lebenden Menschen. In: Hitzler, R. & Eisewicht, P. Lebensweltanalytische Ethnographie – im Anschluss an Anne Honer. Beltz Juventa Verlag, Weinheim und Basel.

Huber, J., Kirig, A., Rauch, Ch. & Ehret, J. (2015). Philips Gesundheitsstudie 2015. Internet-Ressource: <https://www.philips.de/healthcare/innovation-wissen/gesundheit/health:study> [Abrufdatum: 13.04.2019]

Kahlert, H. (2009). Verbindungstheorien. In: Gertenbach, L., Kahlert, H., Kaufmann, St., Rosa, H., Weinbach, Ch. Soziologische Theorien. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn.

Kanter, H. (2018). Dokumentarische Methode. Methodologische Grundlagen und Forschungspraxis am Beispiel der Analyse von Pressefotografien in Tageszeitungen. In: Akremi, L., Baur, N., Knoblauch, H., Traue, B. (Hg). Handbuch Interpretativ forschen. Beltz Juventa Verlag, Weinheim.

Levinas, E. (1987). Die Spur des Anderen (1983). 2. Auflage. Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg, München.

Linke, A., Nussbaumer, M. & Portmann, P. R. (2001). Studienbuch Linguistik. 4. Auflage. Max Niemeyer Verlag, Tübingen.

Merleau-Ponty, M. (1951). Über die Phänomenologie der Sprache. In: Maurice Merleau-Ponty. Zeichen. (1961). Felix Meiner Verlag (2007), Hamburg.

Merleau-Ponty, M. (1952). Das Indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens. In: Maurice Merleau-Ponty. Zeichen. (1961). Felix Meiner Verlag (2007), Hamburg.

Merleau-Ponty, M. (1959). Von Mauss bis Claude Levi-Strauss. In: Maurice Merleau-Ponty. Zeichen. (1961). Felix Meiner Verlag (2007), Hamburg.

Merleau-Ponty, M. (1974). Die Phänomenologie der Wahrnehmung. (1966). 6. Auflage. De Gruyter, Berlin.

Merleau-Ponty, M. (1984). Die Prosa der Welt. (1969). Wilhelm Fink Verlag, München.

Merleau-Ponty, M. (2004). Das Sichtbare und das Unsichtbare. (1986). 3. Auflage. Wilhelm Fink Verlag, München.

- Oskui, D. (2000). Wider den Metaphernzwang. Merleau-Ponty und die sprachliche Produktivität bei Chomsky, Hörmann und Ricoeur. In: Giuliani, R. (Hg). Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften. Fink Verlag, München.
- Peterich, E., (1971). Des Herakles Tod. In: Peterich, E., Grimal, P. Götter und Helden. Die klassischen Mythen und Sagen der Griechen, Römer und Germanen. Walter-Verlag AG, Olten.
- Pfadenhauer, M. (2018). Lebensweltliche Ethnographie. In: Leila, A., Baur, N., Knobloch, H. & Traue, B. (Hg.). Handbuch Interpretativ forschen. Beltz Juventa Verlag, Weinheim und Basel.
- Sander, T. (2014). Soziale Ungleichheit und Habitus als Bezugsgrößen professionellen Handelns: Berufliches Wissen, Inszenierung und Rezeption von Professionalität. In: Sander, T. (Hg.) Habitussensibilität. Eine Anforderung an professionelles Handeln. Springer Verlag, Wiesbaden. Internet-Ressource: <https://www.hb.fh-muenster.de:2138/book/10.1007%2F978-3-658-06887-5> [Abrufdatum: 17. 02.2018]
- Thompson, J. B. (2017). Bourdieu über Sprache. Eine Einführung. In: Schultheis & Egger (Hg). Pierre Bourdieu. Sprache. Schriften zur Kulturosoziologie 1. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Weinbach, Ch. (2009). Soziologische Systemtheorie. In: Gertenbach, L., Kahlert, H., Kaufmann, St., Rosa, H., Weinbach, Ch. Soziologische Theorien. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn.

Guido Wollenberg

Erklärung zur schriftlichen Arbeit

Ich, Guido Wollenberg, erkläre hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe; die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und noch nicht veröffentlicht.

Münster, 06.08.2019

Guido Wollenberg

A handwritten signature in blue ink that reads "Guido Wollenberg". The signature is written in a cursive style with a long, sweeping tail on the final letter.