

4. Sozialtheoretische Prämissen: Affektive Betroffenheit und Gewalt

Nach dem Prinzip der offenen Frage vorzugehen, bedeutet nicht, die Fragen an den Gegenstand gänzlich ohne Vorentwurf zu stellen. Vielmehr geht es darum, den Vorentwurf so zu gestalten, dass er den Gegenstand nicht vordeterminiert, sondern vielmehr Offenheit ermöglicht. Die sozialtheoretischen Prämissen müssen so gestaltet sein, dass sie die moderne Gesellschaft nicht verdoppeln, sondern in ihrer Besonderheit analytisch erschließen. Damit wird auch das Verhältnis der neuen rechten Bewegung zur modernen Ordnung untersuchbar. In diesem Kapitel skizziere ich die sozialtheoretischen Prämissen, die ich dieser Forschung zugrunde gelegt habe.

In diesem Buch frage ich nach dem Verhältnis zwischen der Ordnung der neuen rechten Bewegung und der modernen Gesellschaft. Dabei interessiere ich mich insbesondere dafür, wie die neue rechte Bewegung die kollektive, völkische Orientierung mit der Ordnung der modernen Gesellschaft in Einklang bringt. Ich fokussiere mich zum einen auf das Verhältnis zu Gewalt, zum anderen auf die Zeitdimension.

Leitend für das Vorgehen in diesem Kapitel ist also die Frage, wie unterschiedliche Ordnungen in den Blick kommen können. Im gesellschaftstheoretischen Kapitel (vgl. Kap. 3) bin ich von Durkheims Sakralisierungstheorie ausgegangen. Hier hat sich die Perspektive als fruchtbar erwiesen, laut der Ordnung kein abstraktes Gebilde rational zur Kenntnis genommener Regeln ist, sondern Wertbindungen affektiv erfolgen. Die Erfahrung kollektiver Effervescenz schafft das Erleben der Geltung spezifischer Werte. Es geht um solche Situationen, die als den Alltag transformierend erlebt werden und zugleich eine Wertbindung entstehen lassen – oder zumindest verstärken –, die in den Alltag hineinwirkt. Besonders relevant sind dabei Situationen, in denen Gewalt vorkommt und gemeinsam als eigene legitime Gewalt oder als fremde illegitime Gewalt verarbeitet wird. Gewalt selbst ist aber, wie ich oben ausgeführt habe, nicht nur ein unmittelbar erlebter Sachverhalt. Vielmehr ist »der Kampf darüber, was als Gewalt gilt bzw. was nicht« (Staudigl 2014, 225) ordnungsrelativ. Die Frage nach der Entstehung von Ordnung wird damit zwar in die Frage nach der Entstehung von Gewalt transformiert, ihre Beantwortung erweist sich als abhängig davon, wie Ordnung entsteht.

In meiner Rekonstruktion von Durkheims Sakralisierungstheorie bin ich damit implizit dem Prinzip der vermittelten Unmittelbarkeit (vgl. Plessner [1928] 1975, 321 ff.) gefolgt. Einerseits gibt es eine gleichsam unmittelbare Erfahrung, in der sich die Frage, was »Gewalt« ist, nicht aufdrängt; Gewalt erscheint hier als unmittelbarer Erfahrungstatbestand.

Andererseits ist dieses unmittelbare Erleben immer vermittelt und damit ordnungsrelativ. Bei Durkheim selbst bleiben die Spezifika sowohl der Unmittelbarkeit als auch der Vermittlung offen. Im Folgenden schlage ich vor, eine leibphänomenologische Perspektive einzunehmen. Damit wird die Unmittelbarkeit des Hier und Jetzt betont. Gleichzeitig lässt sich die Vermitteltheit des Erlebens über die reflexive Institutionalisierung ernst nehmen.

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels entwickle ich zunächst ein allgemeines leibphänomenologisches Vokabular, um sowohl die Vermitteltheit als auch die Unmittelbarkeit von Erfahrung in den Blick zu nehmen. Dazu skizziere ich zunächst ausgehend von Schmitzs Leibphänomenologie eine Perspektive, um Erfahrung in den Blick zu nehmen (1). Dann ziehe ich Plessners reflexive Anthropologie heran, um die Unmittelbarkeit der Erfahrung als immer schon vermittelte zu beschreiben und zugleich eine Distanzierung von Schmitzs anthropologischem Individualismus vorzunehmen (2). Anschließend erläutere ich die Konsequenzen, die sich auf der Grundlage von Schmitz und Plessner für die Untersuchung der zeitlichen Dimension ergeben, und gehe in dem Zusammenhang auch kurz auf die bekannteren Zeittheorien von Schütz und Heidegger ein (3). Danach komme ich auf die Frage zurück, wie Vermittlungsprozesse von Gewalt erfasst werden können, und wende mich der Theorie reflexiver Institutionalisierung zu (4). Daraus leite ich einen reflexiven Gewaltbegriff ab (5).

4.1 Leibliches Erleben

Die Soziologie ist seit dem »body turn« (Gugutzer 2006) der 1990er Jahre sensibel für die Begriffe Körper und Leib (vgl. auch U. Jäger 2014, 23 ff.) – in der Rechtsextremismusforschung ist diese Sensibilität freilich noch nicht angekommen. Die soziologischen Klassiker unterscheiden noch zwischen einem körperlosen Bewusstsein und einem Körper und schließen damit an Descartes' Unterscheidung zwischen *res extensa* und *res cogitans* an. Dabei werden ausgedehnte Dinge, wie der menschliche Körper, zu Gegenständen der Naturwissenschaften, während sich die Geisteswissenschaften, wie der Name schon sagt, auf die geistigen, nicht ausgedehnten Dinge konzentrieren. Leibphänomenologische Ansätze versuchen, diese Unterscheidung zu unterlaufen und mit dem Leib eine »Alternative von Ausdehnung und Innerlichkeit« (Plessner [1928] 1975, 38) zu finden. Im Folgenden rekonstruiere ich im Anschluss an Hermann Schmitz ([1964–1980] 2019) eine Konzeption von Leiblichkeit, die weniger die Intentionalität des Bewusstseins (vgl. Husserl 1984) als vielmehr die affektive Betroffenheit (vgl. Gugutzer 2023, 38) ins Zentrum

stellt. Affektiv betroffen ist laut Schmitz jemand, wenn er sich in diesem affektiven Betroffensein als ein Ich erlebt, das zweifelsfrei betroffen ist (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 1). Wenn ich Kopfschmerzen erlebe, dann erlebe ich mich unmittelbar affektiv betroffen durch den Schmerz; zu hören, dass jemand neben mir Kopfschmerzen hat, wird bei mir Mitgefühl auslösen, aber nicht den unmittelbaren Schmerz. In dieser affektiven Betroffenheit erfährt sich das Ich unmittelbar als hier/jetzt betroffenes Selbst, dem z. B. der eigene Kopfschmerz als subjektive Tatsache unmittelbar gegeben ist. Ich verwechsle mich nicht mit dem Anderen, dessen Kopfschmerz mir nur als neutraler, gleichsam objektiver Sachverhalt gegeben ist und sich von meinem eigenen Erleben gänzlich unterscheidet. Schon dieses einfache Beispiel macht es plausibel zwischen Leib und Körper zu unterscheiden.

4.1.1 Körper und Leib

Ein *Körper* hat eine dreidimensionale Ausdehnung und befindet sich zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem definierten Ort im Raum. Diese Position kann genau beschrieben werden und jeder Punkt des Körpers in ein dreidimensionales Koordinatensystem eingetragen werden. Ein solcher Körper unterscheidet sich prinzipiell nicht von anderen Dingen, die sich im Raum befinden, und kann genauso beschrieben werden (vgl. Lindemann 2017b, 59). Das *leibliche Hier/Jetzt* bezeichnet nicht irgendeinen Körper, der im Raum existiert, sondern dass *ich* es bin, der *hier* ist, ohne dieses Hier-Sein genau im dreidimensionalen Raum verorten zu müssen. Um mich als Hier-Seiend zu erleben, muss ich mich nicht per GPS auf der Karte orten. Vielmehr ist mein Hier/Jetzt der Bezugspunkt. Von mir aus gesehen gibt es Dinge, die vor mir sind und Dinge, die hinter mir sind, es gibt ein Später und ein Früher – alles von meiner leiblichen Erfahrung aus gedacht. Das Hier/Jetzt des Leibes ist der absolute Ort (Schmitz [1977] 2019, 11; Plessner [1928] 1975, 289) meiner Gegenwart, von dem aus sich Raum- und Zeitzüge entfalten.

Dieser absolute Ort des Leibes wird besonders plausibel in der Erfahrung von Schmerz und Angst (vgl. Schmitz [1964] 2019, §§ 19–21). Bei intensivem Schmerz wird das Erleben des Hier und Jetzt des eigenen Leibes zur Qual. Wie Schmitz plastisch beschreibt, geht starker Schmerz mit einem Verlust des Erlebens der Räumlichkeit der Umgebung einher. Der Schmerzgeplagte bezieht sich ausschließlich auf ein »Weg«, das aber versperrt ist (Schmitz [1964] 2019, 186): Der von heftigen Schmerzen Geplagte kommt aus dem eigenen Leib nicht heraus und ist in der Enge des eigenen Leibes gefangen. Diese leibliche Erfahrung verdeutlicht, dass der Leib zwar mit dem Körper verwoben ist, aber über ihn hinausgehen kann.

Ähnlich wie ein entzündeter Zahn kann mich die Trauer über den Verlust eines geliebten Menschen so an das Hier/Jetzt binden, dass ich nicht aus der Enge des Leibes ausbrechen kann. Das Erleben von Scham ist ebenfalls ein gutes Beispiel für ein behindertes Weg, der primär leiblich und nicht körperlich erfahren wird (vgl. Schmitz [1973] 2019, § 172c). Zugleich ist es möglich, von einer körperlichen Berührung nicht leiblich berührt zu werden. Insofern ist leibliche Berührung nicht immer körperlich und nicht jede körperliche Berührung leiblich. Vielmehr können sich Leiber ihrer Umwelt zuwenden (Schmitz [1965] 2019, § 50) und sich darin mit Blicken, Worten oder auch Schlägen gegenseitig berühren.

4.1.2 Engung und Weitung

Mit Schmitz lässt sich das leibliche Erleben als Erleben in einer antagonistischen Dynamik zwischen *Engung* und *Weitung* fassen (vgl. Schmitz [1965] 2019, § 48). Engung und Weitung sind im leiblichen Erleben miteinander verbunden, und aus dieser Verbindung entsteht eine Spannung, die ein Gerichtetsein ermöglicht. Reine Engung oder reine Weitung bleiben dem Bewusstsein unzugänglich, da sie das für das Erleben konstitutive Spannungsverhältnis suspendieren. Das leibliche Erleben ist daher auf das gleichzeitige Gegeneinander von Engung und Weitung angewiesen (vgl. Schmitz 2011, 15).

Leibliche Engung manifestiert sich besonders deutlich in Situationen existentieller Bedrängung, etwa in Momenten intensiver Angst oder akuten Schmerzes (vgl. Schmitz [1964] 2019, §§ 19–20). Bei Angst oder Schmerz erfährt sich der Ängstliche oder Schmerzgeplagte unmittelbar in der jeweiligen angst- oder schmerzvermittelnden Situation, er ist unmittelbar hier/jetzt präsent. Der mit ihr verbundene Drang zur Entlastung – der sogenannte ›Weg-Impuls‹ – markiert eine Richtung: ein Fluchtimpuls, der leiblich erfahren, aber nicht notwendig handlungsfäh umgesetzt werden kann. Während die von Angst bedrängte Person diesen Impuls durch tatsächliche Flucht umsetzen kann, bleibt der:die Schmerzgeplagte symbolisch in der Enge gefangen – der einzige Ausweg ist oft der Schrei (vgl. Schmitz 2011, 3). In der Enge des Leibes ist die primitive Gegenwart als Hier/Jetzt dem Selbst unmittelbar gegeben (vgl. Schmitz [1964] 2019, 3. Kapitel).

Die Enge des Leibes hebt sich in ihrer Absolutheit erst vor dem Hintergrund der Erfahrung von Weite ab (Schmitz [1965] 2019, S. 74, § 48) – etwa wenn ein erwartetes Ereignis endlich eintritt und die zuvor gespannte Wartehaltung in Erleichterung übergeht. Ein anderes eingängiges Beispiel ist das Dösen auf einer sonnenbeschienenen Wiese, bei dem eine leibliche Erfahrung von Leichtigkeit oder eben Weitung entstehen kann (vgl. Schmitz [1966] 2019, S. 23, § 95). Diese leibliche Erfahrung

der Weitung ist aber nur deshalb erfahrbar, weil sie sich von der Enge und Erwartung der Engung abhebt – auch hier wirkt das Spannungsverhältnis weiter.

Engung und Weitung sind somit nicht nur Gegensätze, sondern bilden eine relationale Einheit (vgl. Schmitz [1966] 2019, S. 24, § 95). Im antagonistischen Verhältnis von Engung und Weitung entsteht so eine Spannung, die das Gerichtet-Sein aus der Enge des Leibes heraus in die Weite ermöglicht (Schmitz 2011, 20). Die Wurzel der Richtung ist der absolute Ort des Leibes, von dem aus sich in eine unbestimmte Weite gerichtet wird (vgl. Schmitz [1966] 2019, S. 33, § 95). Engung und Weitung sind also keineswegs statische Zustände, sondern miteinander verschränkt und aufeinander bezogen. Das leibliche Erleben entsteht genau in diesem Widerstreit, der nicht zur Auflösung drängt, sondern die Grundlage für gerichtete Affektivität bildet.

Ein eindrückliches Beispiel für diesen Rhythmus ist der Atem. Engung und Weitung sind hier nicht nur eine Metapher, sondern im Atem werden genau dieses Wechselverhältnis und die gegenseitige Abhängigkeit von Engung und Weitung erfahrbar. Engung und Weitung arbeiten also ständig gegeneinander, stehen in einem dynamischen antagonistischen Verhältnis, ohne aber jeweils die Verbindung zum Gegenpol zu kappen; es entsteht ein eigentlich ›leiblicher Rhythmus‹ des Wechselspiels von Engung und Weitung. Engung und Weitung können privat erfahren werden. Darüber hinaus kann aber auch ein gemeinsamer Antrieb, eine Art Synchronisation der Spannung zwischen Enge und Weite entstehen – was Schmitz als ›Einleibung‹ (Schmitz 2014, 56; vgl. auch Schmitz [1980] 2019a, § 288) und damit als Teil ›leiblicher Kommunikation‹ bezeichnet. Um das, was Durkheim mit ›kollektiver Effervescenz‹ beschreibt, phänomenologisch fassen zu können – und damit soziale Bewegungen angemessen analysieren zu können –, ist es wichtig, ›Einleibung‹ und ›leibliche Kommunikation‹ richtig zu verstehen.

4.1.3 Leibliche Kommunikation

Mit *leiblicher Kommunikation* ist gemeint, »wenn jemand von etwas in einer für ihn leiblich spürbaren Weise so betroffen und heimgesucht wird, daß er mehr oder weniger in dessen Bann gerät und mindestens in Versuchung ist, sich unwillkürlich danach zu richten und sich davon für sein Befinden und Verhalten in Erleiden und Reaktion Maß geben zu lassen« (Schmitz [1978] 2019, 31f., § 237). Leibliche Kommunikation ist also keineswegs etwas, das nur zwischen Menschen stattfindet. Jemand kann auch von einem Bild an der Wand, einem Buch oder einem fallenden Stein in den Bann gezogen werden. Dies führt zu einer Hauptform der leiblichen Kommunikation: der *Einleibung*.

Die Einleibung zeichnet sich dadurch aus, dass es zu einer Verbindung mit dem Partner der Einleibung kommt, der die Aufmerksamkeit in irgendeiner Weise lenkt. Ein Beispiel ist der fallende Stein beim Bergsteigen. Dieser kann die Aufmerksamkeit auf eine Weise fesseln, dass man ihm unwillkürlich in die Tiefe nachschaut und durch das Aufgreifen der Bewegungssuggestion in ein je nach Situation gefährliches Taumeln gerät (vgl. Schmitz [1978] 2019, S. 78, § 241). Für diese *einseitige Einleibung* muss der Partner der Einleibung nicht selbst gebannt sein, also auch kein leibliches Wesen sein. Bei *wechselseitiger Einleibung* hingegen liegt eine symmetrischere Situation vor, insofern sich die Partner der Einleibung wechselseitig affizieren. Bei der *wechselseitigen Einleibung* wechselt die Dominanz zwischen den Partnern der Einleibung. Dominant ist immer derjenige, auf den die Aufmerksamkeit gerichtet ist, beim Blick also derjenige, der angeschaut wird.

Sowohl bei der einseitigen als auch bei der wechselseitigen Einleibung entsteht ad hoc »ein übergreifender Leib, in dem die Rolle der Enge, die zugleich Quelle des den Leib durchziehenden und ordnenden Richtungsfüges ist, jeweils von einem der Partner übernommen wird« (Schmitz [1980] 2019a, S. 24; § 288; vgl. auch Schmitz [1978] 2019, 95, § 242). Dieser übergreifende Leib entsteht dadurch, dass der Impuls, d. h. die Dynamik von Engung und Weitung, auf beide Partner übertragen wird. »Der vitale Antrieb überschreitet die Grenzen des eigenen Leibes und verbindet Leiber miteinander sowie mit leiblosen Gestalten durch einen gemeinsamen vitalen Antrieb in der Einleibung« (Schmitz 2014, 17). Die Einleibung kann *antagonistisch* oder *solidarisch* sein.

Bei der antagonistischen Einleibung geht es weniger um ein ›Gegeneinander‹ als um eine Zuwendung zum Partner der Einleibung, z. B. durch einen Blickwechsel – oder eine Fixierung, wie bei dem bereits erwähnten fallenden Stein. Bei der antagonistischen Einleibung besteht eine asymmetrische Beziehung zwischen den Einleibungspartnern, bei der einer die Enge des übergreifenden Leibes übernimmt und damit auch die Richtung des gemeinsamen Leibes vorgibt (vgl. Schmitz [1980] 2019a, S. 40; § 288). Ein Partner dominiert somit die Beziehung. So beschreibt Schmitz den Sadismus als eine Form einseitiger antagonistischer Einleibung, bei der der Sadist vollständig vom Opfer beherrscht wird und es zu einem gemeinsamen Antrieb kommt, bei dem der Opferleib den Pol der Engung erhält und der Sadist:innenleib den Pol der Weitung behält (vgl. Schmitz [1977] 2019, S. 344; § 76).

Bei der solidarischen Einleibung bedarf es keiner einseitigen oder wechselseitigen Zuwendung, und dennoch entsteht ein gemeinsamer Antrieb. Dieser entsteht nach Schmitz meist durch ein Thema, das die solidarisch Eingeleibten integriert, also durch »antagonistische Einleibung der Genossen solidarischer Einleibung in ein Zentrum einseitiger Einleibung« (Schmitz 2011, 47). Ein Beispiel hierfür ist das

gemeinsame Singen, bei dem über die gemeinsame Hinwendung zum gesungenen Lied eine Synchronisation des Antriebs entsteht. Solidarische Einleibung funktioniert hier insbesondere über gemeinsam erlebte Bewegungssuggestionen, wie sie beispielsweise durch Rhythmen vermittelt werden, beim Rufen oder Klatschen, aber auch beim Hören eines Gedichts, das gerade durch seine besondere Rhythmik ein unmittelbares Erleben beinhaltet und eine kollektive Atmosphäre entstehen lässt, die von den Einzelnen als intensiv und bedeutsam erlebt wird (vgl. Schmitz 2011, 48; Schmitz 2014, 59).

Mit der Einleibung ist damit eine Grundlage geschaffen, um ein unmittelbares wechselseitiges Einstimmen in einen gemeinsamen übergreifenden Leib zu beschreiben. Dies ist eine Basis, um von einer kollektiven Effervescenz im Sinne Durkheims sprechen zu können: Mit der Einleibung kommt es zu einer Synchronisation zwischen Partnern in Bezug auf etwas. Damit fehlt aber noch eine Präzisierung dessen, was diese Synchronisation eigentlich ausmacht und inwiefern sie über die jeweilige aktuelle Situation hinaus auf eine verantwortliche Situation verweist. Um dies empirisch präzise erfassen zu können, hilft Schmitzs Theorie der Gefühle, die er räumlich als Atmosphären versteht. Dies soll im Folgenden skizziert werden.

4.1.4 Kollektive Atmosphären

Gefühle und Emotionen sind traditionell ein schwieriges Thema für die Soziologie. Der Grund dafür liegt wohl darin, dass Gefühle als etwas Subjektives und rein Personengebundenes gelten. Dennoch werden gerade kollektive Gefühle oft implizit als Voraussetzung für Prozesse innerhalb des Sozialen angesehen. Insbesondere Durkheims so wichtiges Konzept der kollektiven Effervescenz beruht auf einer Angleichung von Gefühlen. Wie das genau funktioniert, wird von ihm weniger beleuchtet – und kann auch weniger beleuchtet werden, da er trotz der Behauptung, die Gesellschaft sei ein Ding sui generis, die Gefühle weitgehend in das Subjekt verlegt und es ihm an einem Verständnis des Leibes fehlt. Auf der einen Seite steht also die Intuition, dass Gefühle soziologisch bedeutsam sein könnten. Auf der anderen Seite erscheinen sie aufgrund ihrer Subjektivität als unsoziologisch. Mit Schmitz' Leibphänomenologie wird es möglich, die Introjektionsthese, also die These, dass Gefühle nur ›innerlich‹ und personengebunden sind, aufzubrechen. Ihm zufolge sind Gefühle »räumlich ergossene Atmosphären und leiblich ergreifende Mächte« (Schmitz 2014, 30). Damit ermöglicht diese Phänomenologie, auch Emotionen als etwas intersubjektives zu behandeln.

Eine Atmosphäre ist nach Schmitz »eine ausgedehnte (nicht immer totale) Besetzung eines flächenlosen Raumes im Bereich erlebter

Anwesenheit, das heißt dessen, was als anwesend erlebt wird« (Schmitz 2014, 50). Um diese zunächst obskur klingende Definition zu verstehen, sei kurz an die Raumtheorie von Schmitz erinnert (vgl. insgesamt Schmitz [1967] 2019, speziell §§ 118–120). Schmitz kennt nicht nur den dreidimensionalen, ›flächenhaften‹, messbaren *Ortsraum* der Physik, der sich in den letzten Jahrhunderten als den naturwissenschaftlichen Messmethoden unterworfenen Raum herausgebildet hat, sondern auch die beiden ›flächenlosen‹ Räume *Weitraum* und *Richtungsraum*. Der Weitraum ist ungeordnet und unstrukturiert. Einzelne Phänomene können zwar aus dem Weitraum isoliert werden, allerdings geht damit die Eigenschaft des Weitraums verloren, zwar räumlich, aber nicht geometrisch abgrenzbar zu sein. Die drückende Schwüle wird als etwas Räumliches erlebt, ohne an einen bestimmten Raum gebunden zu sein. Jede Erfahrung des Hier und Jetzt setzt die Weite des Weitraums voraus, vor dem sich das Hier abhebt. Die Weite ist die Voraussetzung für das Gerichtet-Sein des Leibes, der sich aus der Enge des eigenen Leibes in die ungegliederte Weite ausrichtet. Diese Ausrichtung ist zugleich die Voraussetzung für den Richtungsraum. In diesem ist der Ausgangspunkt der eigene Leib hier/jetzt, von dem aus der Raum relativ in Richtungen gegliedert erscheint: Die Tasse ist rechts von mir; dass sie sich objektiv in einem Koordinatensystem an dieser und jener Stelle im Raum befindet, hilft mir nichts, wenn ich nach ihr greifen will; dann ist nur die Relation zu meinem Leib relevant.

Der Atmosphärenbegriff von Schmitz lässt sich zunächst ebenfalls gut mit Beispielen aus dem Bereich des Wetters fassen (vgl. Schmitz [1969] 2019, § 148), wie die trübe Atmosphäre eines Regentages, die stille Atmosphäre einer verschneiten Landschaft oder auch die schwüle Atmosphäre eines heißen Sommertages. Zwar lassen sich Temperatur, Luftfeuchtigkeit und Luftdruck messen und insofern physikalisch erfassen, doch entsteht dadurch nie die hier gemeinte Atmosphäre. Diese erfüllt den Raum vollständig und wird gleichsam unmittelbar erlebt. Das Atmosphärische ist nicht durch dreidimensionale Verortung messbar, sondern vielmehr räumlich ergossen. Atmosphären haben zwar ein Volumen und sind räumlich – ihre Räumlichkeit ist aber eher durch Weite und Richtung definiert als durch genau bestimmbare Orte.

Es gibt verschiedene Arten von Atmosphären, von denen für die phänomenologische Erfassung von kollektiver Effervescenz die rein leiblichen Atmosphären und die Atmosphären, die Gefühle sind, am wichtigsten sind. Letztere sind komplexer und bauen auf den rein leiblichen Atmosphären auf. Leibliche Atmosphären sind ganzheitliche leibliche Regungen, z. B. Müdigkeit, Wachheit oder auch ein Wohlbefinden. Im Gegensatz zu leiblichen Atmosphären fordern Gefühlsatmosphären zur Stellungnahme auf. Eine Gefühlsatmosphäre löst zwar nicht immer automatisch affektive Betroffenheit aus, aber wer sich in einer

Gefühlsatmosphäre befindet, muss sich zumindest dazu verhalten. Dies wird am Beispiel sozialer Kontrasterfahrungen deutlich: Die Fröhlichkeit eines Festes ist auch für einen ernsten und gar nicht auf Fröhlichkeit eingestellten Menschen wahrnehmbar – auch wenn er sich von dieser Fröhlichkeit vielleicht nicht angesteckt, sondern sogar abgestoßen fühlt (vgl. Schmitz [1969] 2019, S. 134, § 150). So oder so: Die Atmosphäre des Gefühls kann nicht ignoriert werden, sondern der Einzelne muss sich zu ihr verhalten, Stellung beziehen, sich zumindest von ihr abgrenzen. Insofern sind Gefühle Atmosphären, die in der Lage sind »den Raum erlebter Anwesenheit total zu erfüllen« (Schmitz 2014, 33f.). Sie können als solche lediglich wahrgenommen werden, ohne unmittelbar zu ergreifen. Wer aber leiblich-affektiv von einem Gefühl ergriffen wird – sei es stürmisch oder schleichend –, wird von diesem Gefühl zumindest ein Stück weit mitgerissen, bevor er dazu Stellung nehmen kann (vgl. Schmitz [1969] 2019, S. 141, § 150). Wenn Gefühle affizieren, wirken sie auf den Antrieb, d.h. auf das Verhältnis von Engung und Weitung. Gefühle können in je spezifischer Weise bestimmte Engungen oder Weitungen oder auch Ketten von Engungen und Weitungen des Leibes auslösen.

Neben den personalen Atmosphären gibt es auch überpersonale oder kollektive Atmosphären (vgl. Schmitz [1969] 2019, § 149). Kollektiv werden Atmosphären durch die bereits skizzierte Einleibung. Viele der Atmosphären des Leibes oder der Gefühle können den durch Einleibung entstandenen mehrere Subjekte übergreifenden Leib betreffen. Atmosphären funktionieren mit Bezug auf den übergreifenden Leib analog zum persönlichen Leib.

Eine rein »leibliche Atmosphäre« (Schmitz 2014, 58) entsteht unmittelbar aus einem gemeinsamen Antrieb heraus, ohne dass das Ergriffen-Sein von Gefühlen im Spiel sein muss. Beispielsweise kann ansteckende Müdigkeit oder auch Wachheit so verstanden werden: Durch Einleibung entsteht ein Leib mit einem gemeinsamen Antrieb, der »vom Schwung eines rhythmisch bewegten gemeinsamen Antriebs belebt« (Schmitz 2014, 58) ist. Der Antrieb umfasst den gesamten gemeinsamen Leib, der durch die Einleibung entsteht. Insbesondere Rhythmen helfen, die Einleibung und damit den gemeinsamen Antrieb über die Zeit aufrechtzuerhalten.

Auf diesen leiblichen Atmosphären bauen wiederum die Gefühlsatmosphären auf, die ebenfalls kollektiv ergreifen können. Voraussetzung für dieses kollektive Ergriffen-Sein von Gefühlen ist ein vorhandener gemeinsamer Antrieb. Dieser wird durch das Gefühl beeinflusst – und verstärkt so, ähnlich wie gemeinsame Rhythmen, die Gemeinsamkeit des Antriebs und stabilisiert ihn dauerhaft. Die solidarische Einleibung des gemeinsamen Singens wird über die Gemeinsamkeit der leiblichen Bewegung hinaus durch die Gemeinsamkeit der textlich vermittelten Gefühle verstärkt (vgl. Schmitz 2014, 59). Kollektive Gefühlsatmosphären tendieren dabei dazu, der jeweils aktuellen Situation eine diffuse

Bedeutsamkeit zu verleihen (vgl. Schmitz 2014, 60) und zugleich über die jeweils aktuelle Situation hinaus auf gemeinsame Institutionen zu verweisen. Dies ist nach Schmitz insbesondere für die Institutionalisierung von Moral relevant: Diese entsteht nach Schmitz durch eine solidarische Einbettung der jeweiligen Gesellschaft in eine kollektive Atmosphäre, die von Gefühlen wie Scham und Zorn getragen wird (vgl. Schmitz [1973] 2019, § 172). Neben dieser Bedeutungsaufladung auf der Basis kollektiver Gefühle ist auch der umgekehrte Verweisungszusammenhang möglich: Kollektive Gefühle entstehen in einer aktuellen Situation auf der Basis eines übergreifenden Wertezusammenhangs (vgl. Schmitz 2014, 63).

Mit Schmitz lässt sich unmittelbares Erleben im Modus des Hier/Jetzt erfassen – jenseits der Frage, ob es durch eine objektive Welt getragen ist. Die leibphänomenologische Perspektive erlaubt es, vom Erleben auszugehen, ohne in erkenntnistheoretische Debatten um Subjektivität und Objektivität verwickelt zu werden. Dies eröffnet auch für die Rechtsextremismusforschung eine Alternative zur Frage nach objektiver oder subjektiv empfundener Deprivation. Im Zentrum steht dann nicht mehr, ob ein Gefühl von Ausgrenzung oder Benachteiligung faktisch begründet ist, sondern was im leiblichen Hier und Jetzt als unhintergehbare Erfahrung erscheint. Das analytische Interesse verschiebt sich damit auf die Weise, wie Welt im Modus leiblicher Engung und Weitung erlebt wird. Darüber hinaus bietet Schmitz ein begriffliches Instrumentarium, um kollektives Erleben jenseits introspektiver Individualpsychologie zu fassen. Damit lässt sich kollektive Erfahrung analysieren, ohne in pathologisierende Deutungsmuster wie die klassischen Massenpsychologien à la Le Bon zurückzufallen. Gerade für das Verständnis der leiblichen Dynamik sozialer Bewegungen – etwa in der Unmittelbarkeit von Demonstrationen – eröffnet sich damit ein produktiver Zugang. Schmitz stellt ein begriffliches Instrumentarium bereit, um das zu fassen, was Durkheim als »kollektive Effervescenz« bezeichnet: jenes leiblich-affektive Mitschwingen, das kollektive Dynamiken trägt und intensiviert. Auf diese Weise wird auch die unmittelbare Dimension gewaltförmiger Erfahrungen zugänglich. Phänomene wie die »Vorwärtspanik« (vgl. Collins 2009) lassen sich als solidarische Einleibung in eine gemeinsam geteilte Gefühlsatmosphäre deuten. Auch für die ethnographische Forschung ergeben sich daraus weitreichende Implikationen: Das leibliche Mit-Erleben ebenso wie das Erleben von Fremdheit im Feld werden zu zentralen Schlüsseln des Verstehens. Die Teilnahme an kollektiven Rhythmen, das Mitschwingen im affektiven Geschehen, wird damit nicht zur Störung wissenschaftlicher Distanz, sondern zur Voraussetzung differenzierter Analyse kollektiver Atmosphären.

Dennoch reicht dieses Vokabular allein nicht aus. Dafür gibt es zwei Gründe. Der erste Grund ist, dass Schmitz mit seiner Philosophie dem Individuum verhaftet bleibt. Der Leib ist stets ein individueller Leib, der

dem Einzelnen als je eigener Leib unmittelbar gegeben ist. Das ›Ich‹ ist Teil der absoluten Gegenwart, aus der heraus das Erleben überhaupt stattfindet. Das Individuum ist aber selbst Teil der Strukturvorgabe der Moderne und muss als solcher sichtbar gemacht werden – und nicht schon in den Prämissen vorausgesetzt werden. Der zweite Grund ist, dass Schmitz nur ein Beschreibungsvokabular zur Verfügung stellt, nicht aber die für die Soziologie relevanten Fragen nach der sozialen Ordnung stellt bzw. stellen kann. Es geht ihm um die unmittelbare Erfahrung, aber die Vermittlung dieser Erfahrung wird dabei ignoriert. Damit wäre es zwar möglich zu beschreiben, wie sich bei Demonstrationen die Leiber aufeinander einstellen, die Sprechchöre synchron verlaufen und sogar, wie man sich bei diesen Sprechchören mit den politischen Gegner:innen synchronisiert – aber das allein gibt noch keine soziologisch gehaltvolle Analyse (vgl. J. Barth 2023, 139). Kurz gesagt, es fehlt an einer Theorie der Vermittlung des unmittelbaren Erlebens. Dies ändert sich jedoch, wenn diese Theorie mit einem Ansatz verbunden wird, der Ordnungsbildung mitdenkt und das Individuum als Ergebnis dieser Ordnungsbildung begreift. Dies gelingt Lindemanns Interpretation von Plessners ›exzentrischer Positionalität‹.

4.2 Exzentrische Positionalität

Lindemanns Interpretationsstrategie unterscheidet sich von der Hauptlinie der Interpretation, die Plessner zusammen mit Schleier und Gehlen der Philosophischen Anthropologie zuordnet (vgl. J. Fischer 2008). Lindemann hingegen interpretiert die *Stufen des Organischen* ausgehend von der in *Macht und menschliche Natur* zum Ausdruck gebrachten Abkehr von anthropologischen Festlegungen (vgl. Plessner [1931] 2015; siehe hierzu auch bereits Kap. 4) und dem Verfahren der *reflexiven Deduktion*, mit dem er seine Theoriegenese beschreibt.¹ Lindemann

- 1 Unter dem Prinzip der reflexiven Deduktion ist ein Theoriebildungsverfahren zu verstehen, das Theorie weder rein logisch bildet, noch rein induktiv aus der Empirie ableitet. Stattdessen wird von einem Ausgangspunkt aus, in diesem Fall die selbstbezügliche Struktur der Ding-Erscheinung, eine These entwickelt. Ob diese These sinnvoll Geltung beanspruchen kann, wird daran deutlich, dass sich tatsächlich empirische Phänomene finden lassen, mit Bezug auf die die entwickelte These plausibel ist. Das bedeutet insbesondere, dass Plessner nicht danach fragt, wie ein Ding, eine Pflanze, ein Tier oder ein Mensch beschaffen ist. Stattdessen fragt er, inwiefern sich Anschauungsbeispiele für die jeweilige von ihm theoretisch abgeleitete Reflexionsform finden lassen. In diesem Sinne können die jeweiligen Anschauungsformen tatsächlich als rein exemplarisch interpretiert werden und es ist prinzipiell möglich, weitere Beispiele für die jeweiligen Typen zu finden (vgl. Plessner

zeigt, dass Plessners Akteursverständnis so beschaffen ist, dass es weder die Zugehörigkeit zur Gattung Mensch noch die Individualität der Akteure voraussetzt. Vielmehr kommt Plessner zu einer erweiterten Welt-offenheit, die nicht festlegt, wer oder was ein Akteur ist und ob es sich um ein Wesen handelt, das sich primär als Individuum oder als Dividuum, d. h. als Teil einer Gruppe, erlebt. Damit wird es mit Plessner möglich, die Vermittlung auch vom unmittelbaren Erleben zu beschreiben. Im Folgenden werde ich Plessners Positionalitätstheorie in Bezug auf das Konzept erweiterter Weltoffenheit beschreiben.

4.2.1 Positionalitätstheorie

Ich beginne mit der reflexiven Struktur von Plessners Positionalitätstheorie. Die Grundform der Reflexivität ist die Grenzrealisierung, deren Komplexität stufenweise zunimmt. Jedes Ding hat eine Grenze, jedes Ding hört an einem bestimmten Punkt auf, ist also begrenzt. Lebendig ist ein Ding dann, wenn der begrenzte Körper »nicht nur als begrenzter an seinen Konturen den Übergang zu dem anstoßenden Medium gewährleistet, sondern in seiner Begrenzung *vollzieht* und dieser Übergang selbst ist.« (Plessner [1928] 1975, 103, Hervorh. im Orig.) Die Grenze ist nicht nur Abgrenzung, sondern die Grenze ist Teil des lebendigen Dings. Schon die Stoffwechselvorgänge einer einfachen Pflanze können so gedeutet werden, dass sich die Pflanze über die Grenze Nährstoffe zuführt und andere ausscheidet. Die Grenze wird vom lebendigen Ding selbst realisiert. Diese Art der Grenzrealisierung ist die einfachste Form der »Positionalität« (Plessner [1928] 1975, 129, Hervorh. im Orig.). Durch die Realisierung der Grenze wird der »Körper in seinem Sein zu einem gesetzten« (Plessner [1928] 1975, 129), der dadurch, dass er selbst seine Grenze *hat*, zugleich mehr ist als der umschlossene Körper. Positionalität ist also als eine Beziehung zwischen Umwelt und Ding zu denken, die vom Ding selbst aktiv aufrechterhalten wird. Im Unterschied zum unbelebten Ding ist das belebte Ding nicht nur begrenzt, sondern begrenzt sich selbst und berührt über die Grenze die Umwelt. Damit bezieht sich das lebendige Ding durch die Realisierung der Grenze auch auf sich selbst, es hebt sich als Ding in seiner Grenze für sich ab (vgl. Plessner [1928] 1975, 128). Eine Anschauungsform für diese Art von Positionalität (vgl. Plessner [1928] 1975, 123) wären Pflanzen.

Der reflexiven Struktur nach bleibt diese Form der offenen Positionalität auch in allen weiteren komplexeren Formen der Positionalität bestehen – so wie das nicht lebendige Ding bereits eine Grenze hat und der

[1928] 1975, 114 f.; Lindemann 2014, 86 f.; Lindemann 2017a; Schürmann 2002, 100 ff.).

Unterschied zwischen dem Lebendigen und dem Nichtlebenden in der Realisierung dieser weiterhin bestehenden Grenze besteht. Die nächste Reflexionsstufe ist die der zentrischen Positionalität. In ihr wird die Grenzrealisierung der Stufe der offenen Positionalität beibehalten und erneut realisiert. Das zentrisch positionale Wesen erfährt sich als belebter Körper, als Leib, in einer umgebenden Umwelt, die ihm von seiner jeweiligen Position aus gegeben ist.

Es ist sein Leib, hat aber auch einen Körper, mit dem es auf seine Umwelt einwirken kann (vgl. Plessner [1928] 1975, 288). Das Medium, das vorher nur angrenzend war, das nicht Körper und Leib war, wird aus der zentrischen Positionalität zu einer Umgebung, in der es hier/jetzt ist. »Sein Körper ist sein Leib geworden, jene konkrete Mitte, dadurch das Lebenssubjekt mit dem Umfeld zusammenhängt« (Plessner [1928] 1975, 231). Die konkrete Mitte, in der sich das zentrisch positionale Wesen befindet, wird zum Punkt, von dem aus sich die Umwelt konzentrisch aufspannt. Das Hier/Jetzt ist nicht relativierbar, d. h., das zentrisch positionale Wesen kann nicht aus dem Hier/Jetzt heraustreten, sondern ist in seinem leiblichen Vollzug an das Hier/Jetzt gebunden. Der Leib ist aber »nicht dasselbe wie Körper, mit dem er doch objektiv identisch ist« (Plessner [1928] 1975, 35). Darin stimmen Schmitz und Plessner vollkommen überein.

Ausgehend vom aktuellen leiblichen Zustand erscheinen dem zentrisch positionalen Wesen Gegenstände, die es aktiv zum Umgang herausfordern. Es sind Feldverhalte, die dem aktuellen Hier/Jetzt Verhaltensoptionen bieten (vgl. Lindemann 2014, 181 ff.). In diesen Feldverhalten liegt bereits ein Zukunftsbezug in Form eines Noch-Nicht vor, der aus der jeweiligen Gegenwart heraus realisiert wird (vgl. Plessner [1928] 1975, 173 ff.). Die Gegenwart ist von diesem Zukunftsbezug aus gesehen ein »vom Nochnicht *abhängiges* Jetzt« (Plessner [1928] 1975, 174, Hervorh. im Orig.) und »der gegenwärtige Zustand des leiblichen Selbst [ist] durch diesen Bezug auf die Zukunft bestimmt« (Lindemann 2016, 84). Das Hier/Jetzt aktualisiert immer auch die Vergangenheit in Form der historischen Reaktionsbasis (vgl. Plessner [1928] 1975, 278). Dabei kann auch auf der Ebene zentrischer Positionalität Enttäuschung erlebt werden: das Noch-Nicht der jeweiligen Gegenwart tritt nicht ein und die Reaktion war falsch. An dieser Stelle kann auch auf der Ebene zentrischer Positionalität Lernen stattfinden (vgl. Plessner [1928] 1975, 277 ff.). Zusammengefasst »lebt [das exzentrisch positionale Wesen] aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein« (Plessner [1928] 1975, 288). Für diese Ebene der Positionalität ist nach Plessner das Tier ein gutes Anschauungsbeispiel.

Die dritte Reflexionsstufe ist die exzentrische Positionalität. Ein exzentrisch positionales Wesen ist eines, das nicht nur im Hier/Jetzt ist, sondern dem das Hier/Jetzt-Sein selbst als Sachverhalt gegeben ist. Es

kann »zu sich selbst Distanz« (Plessner [1928] 1975, 289) einnehmen. Das ›sich‹, das zu sich in Distanz geht, ist dabei nicht an einem anderen Ort neben Körper und Leib – es wird nicht eine metaphysische Seele oder ein Bewusstsein eingeführt. Vielmehr wird schlichtweg die Reflexionsstufe der zentrischen Positionalität nochmal reflektiert. Das exzentrisch positionale Wesen »lebt und erlebt nicht nur, sondern (...) erlebt sein Erleben« (Plessner [1928] 1975, 292). Es ist aus sich herausgesetzt, exzentrisch, »nicht mehr im Hier-Jetzt, sondern ›hinter‹ ihm, hinter sich selbst, ortlos, im Nichts.« (Plessner [1928] 1975, 292). Das heißt aber nicht, dass diese reflexive Distanzierung mit einer »(in sich widersinnigen) Vermannigfachung des Subjektkerns« (Plessner [1928] 1975, 289) einhergeht. Es gibt kein zweites Zentrum neben dem positionalen Zentrum der zentrischen Positionalität. Diese besteht im Vollzug des Leib-Umwelt-Verhältnisses im Hier/Jetzt, d. h. die Gegenwart erhält ihren motivierenden Jetzt-Charakter aus den vollzogenen Vergangenheits- und Zukunftsbeügen (vgl. Lindemann 2017a, 164). Auf diesen Umweltbezug bezieht sich das exzentrisch positionale Wesen erneut, ohne jedoch sein Hier/Jetzt aufzugeben: »Es steht im Zentrum seines Stehens« (Plessner [1928] 1975, 290). Sein Hier/Jetzt bleibt in Form seines Leibes erhalten, der mit dem Körper verschränkt ist, sich aber zugleich von ihm unterscheidet. Das Hier/Jetzt-Sein ist dem exzentrisch positionalen Wesen in dreifacher Weise gegeben: »Positional liegt ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist.« (Plessner [1928] 1975, 293). In Bezug auf den Körper unterscheidet Plessner damit Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt. Außen- und Innenwelt werden dabei aus dem Reflexivwerden der zentrischen Positionalität konstruiert, während die Mitwelt die Bedingung von Außen- und Innenwelt ist (vgl. Lindemann 2017a).

Außenwelt

Für das *zentrisch* positionale Wesen ist die Umwelt konzentrisch auf das Hier/Jetzt bezogen und mit aktionsrelativen Dingen gefüllt, die als Feldverhalte wahrgenommen wurden und einen Aufforderungscharakter enthalten. Auch das *exzentrisch* positionale Wesen ist zentrisch, erlebt sich also hier/jetzt in einer Welt mit Dingen. Zugleich ist es wieder reflexiv auf dieses Erleben bezogen und kann so in Distanz zu seinem Sein im Hier/Jetzt treten. Die Feldverhalte, die das exzentrisch positionale Wesen zum Handeln auffordern, verlieren nicht ihren Aufforderungscharakter, sondern es kommt hinzu, dass dieser Aufforderungscharakter als solcher erlebt wird. Dadurch kann das zentrisch auf das Wesen bezogene Umfeld zu einer Umwelt mit einer sachlichen Struktur, die unabhängig von der exzentrisch positionalen Welt existiert, werden. »Das

von Dingen erfüllte Umfeld wird die von Gegenständen erfüllte Außenwelt, die ein Kontinuum der Leere oder räumlich-zeitlichen Ausdehnung darstellt« (Plessner [1928] 1975, 293). Diese Welt ist nicht mehr nur zentrisch auf das exzentrisch positionale Seiende hin angeordnet, sondern ist eine von diesem unabhängige Außenwelt, die als solche objektiv expliziert werden kann. Zugleich wird sie weiterhin vom Zentrum her erfahren. Zwei Weltbezüge stehen hier nebeneinander und greifen ineinander: Zum einen bleibt die relative, auf das Zentrum bezogene Welt. In dieser gibt es ein »absolutes Oben, Unten, Vorne, Hinten, Rechts, Links, Früher, und Später« (Plessner [1928] 1975, 294; vgl. auch Schmitz [1964] 2019, §§ 17, 22). Zum anderen gibt es die Welt der »mathematisch-physikalischen Auffassung« (Plessner [1928] 1975, 294), die unabhängig vom erlebenden Wesen ist und in der Gegenstände existieren, deren sachlicher Inhalt expliziert werden kann. In der Außenwelt ist der Körper ein Gegenstand unter anderen.

Innenwelt

Auf der Reflexionsstufe der zentrischen Positionalität ist die Gegenwart der Vollzug von Vergangenheits- und Zukunftsbezügen. In diesem Vollzug erlebt das zentrisch positionale Wesen. Wenn dieses Erleben reflektiert wird, ist dem erlebenden Selbst als Tatsache gegeben, dass es erlebt und wie es erlebt. Das exzentrisch positionale Selbst ist in seinem Vollzug auf den Vollzug bezogen (vgl. Plessner [1928] 1975, 299). Dadurch entsteht eine Distanz zwischen Vollzug und Bezogenheit. Diese Distanz wird nach Plessner nie ganz aufgehoben, »sogar im Vollzug des Gedankens, des Gefühls, des Willens steht der Mensch außerhalb seiner selbst« (Plessner [1928] 1975, 298). Dies ist auch die Voraussetzung dafür, dass das eigene Sein fraglich werden kann. Damit treten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als differenzierte Modi der Zeit hervor. Zukunft ist nicht mehr nur der Übergang vom Noch-Nicht zum Jetzt, sondern beinhaltet die Möglichkeit der Diskontinuität: Zukunftserwartungen können enttäuscht werden. Die Zukunft ist damit für das erlebende Selbst teilweise fragil. Diese Fragilität führt nach Lindemann zu einer erlebten Handlungsmotivation des exzentrisch positionalen Selbst, das sich um die Aufrechterhaltung seiner erwarteten Zukunft sorgt (vgl. Lindemann 2016).

Mitwelt

Mit der Reflexivität exzentrischer Positionalität ist die Voraussetzung dafür gegeben, dass auch andere Wesen als exzentrisch positionale Wesen erlebt werden können, dass es also eine Mitwelt gibt. Die Mitwelt

entsteht dezidiert nicht aus der Projektion des eigenen Erlebens auf andere, »die *Existenz* dieser Sphäre (...) [ist] eben die *Voraussetzung* für das Erfassen der eigenen Position überhaupt« (Plessner [1928] 1975, 302, Hervorh. im Orig.). Die Mitwelt konstituiert sich nicht aus der Erfahrung, dass andere sich sinnhaft verhalten, oder dass eigenes sinnhaftes Verhalten auf andere projiziert würde, sondern ist gleichursprünglich zu Außen- und Innenwelt die »Gewißheit der Wirklichkeit anderer Iche« (Plessner [1928] 1975, 301). Wie diese Mitwelt dabei konkret geschichtlich realisiert wird, lässt Plessner offen und faßt die »Einengung und Beschränkung dieses ursprünglich eben gerade nicht lokalisierten und seiner Lokalisierung Widerstände entgegengesetzenden Seinskreises auf die ›Menschen‹« (Plessner [1928] 1975, 301) als historische Realisierung. Lindemann bezeichnet die Offenheit der Mitwelt auch als »Kontingenz der Mitwelt« (Lindemann 2014, 99). Auf der Ebene der exzentrischen Positionalität ist es gegeben, dass es eine Mitwelt gibt – die konkrete Ausgestaltung steht jedoch vor dem Hintergrund der Ausgestaltung der jeweiligen sozialen Ordnung.²

4.2.2 *Erweiterte Weltoffenheit*

Offen bleibt, wie der Kreis derer, die sich richten können, begrenzt wird, aber auch, wie die Selbstbezugnahme im Rahmen der Berührung erfolgt

- 2 Plessner expliziert die Mitwelt als eine Mitwelt, die erst auf der Reflexionsstufe exzentrischer Positionalität entsteht. Damit weicht er, wie Lindemann herausarbeitet, von der Explikation der Innen- und Außenwelt ab (Lindemann 2017a, 168 f.). In diesen war Plessner jeweils von der zentrischen Erfahrung ausgegangen, die in der exzentrischen Positionalität noch einmal reflektiert wird. Damit landet Plessner bei einer Version der Mitwelt, die das individuelle Ich der exzentrisch positionalen Selbst bereits voraussetzt – etwas, das er an anderer Stelle als empirisch nicht haltbar beschreibt (vgl. Plessner [1931] 2015). Ich schließe mich hier Lindemanns Vorschlag an, auch bei der Explikation der Mitwelt dem reflexiven Prinzip zu folgen, aus dem er auch Innen- und Außenwelt abgeleitet hat (vgl. Lindemann 2017a, 169 ff.). In diesem Fall müssten bereits auf der Ebene der zentrischen Positionalität »Mitverhältnisse« (Plessner [1928] 1975, 306) eingeführt werden. Zentrisch positionale Wesen sind in ihrem Leib-Umwelt-Verhältnis von den Gegebenheiten der Umwelt betroffen und erfahren Aufforderungen, sich zu verhalten. Auch andere positionale Wesen können Teil dieser Umwelt sein und sich auf das zentrisch positionale Wesen richten, z. B. als Raubtier auf seine Beute, als Beutekonkurrent o.ä. (vgl. Lindemann 2014, 90–95). Das zentrisch positionale Wesen kann von dieser Ausrichtung berührt werden und auf den in dieser Richtung liegenden Zukunftsbezug des anderen Wesens reagieren: Es flieht vor dem Raubtier.

(vgl. Lindemann 2017a, 174 ff.). Plessner setzt das individuelle Selbst voraus. Lindemann macht darauf aufmerksam, dass das Reflexivwerden der Berührungsbeziehung zwischen zwei Extremen stattfinden kann: 1.: Das Selbst erfährt sich als dauerndes Individuum, das in Beziehung zu anderen Individuen tritt – das klassisch individualisierte Selbst; oder 2.: Das Selbst erfährt sich als Glied einer dauernden Beziehung, zu der auch andere Glieder gehören. »In diesem Fall muss die Formel ›ich erlebe mich‹ ersetzt werden durch die Formel ›es gibt das Erleben des Vollzugs der Vermittlung dauernder sozialer Bindungen‹« (Lindemann 2014, 97). Lindemann bezeichnet diesen Fall als Dividualisierung (vgl. Lindemann 2014, 97). In einer extremen Form von 2. kommt es nicht zur Ausbildung eines dauernden Ichs, das sich in Beziehung zu anderen dauernden Ichs erfährt. Das bedeutet nicht, dass ein real existierendes Ich unterdrückt wird, sondern dass die Beziehung von Anfang an mit der Entstehung der Mitwelt in den Vordergrund gestellt wird. Das Ich erfährt sich exzentrisch, aber es bezieht sich auf das Erleben der Beziehung. Damit besteht reflexiv auf die Innenwelt bezogen auch die Möglichkeit, diese nicht mehr in den einzelnen Selbst zu verorten, sondern vielmehr als das ›Innen‹ der Beziehung zu betrachten (Lindemann 2014, 303).

Bei diesen Formen der Mitwelt handelt es sich jeweils um Extreme, die selten vollständig realisiert werden. Wahrscheinlicher sind Mischformen, in denen sich die Individuen prinzipiell als Individuen verwirklichen, teilweise aber auch den Beziehungsaspekt in den Vordergrund stellen. Lindemann macht plausibel, dass für Frauen vor den 1960er Jahren in Paarbeziehungen die Norm der Dividualisierung galt und sie sich gemäß den herrschenden Strukturanforderungen primär als Teil einer Beziehung verstehen sollten, seit den 1970er Jahren aber Individualisierung auch für Frauen zur gesellschaftlichen Strukturvorgabe gehörte (vgl. Lindemann 2016, 92). Der Fokus hat sich leicht verschoben, ohne jedoch vom Extrem einer völligen Auflösung des Ichs zu einer völligen Ich-Bezogenheit überzugehen: Auch in einer individualisierten Moderne bleiben die Einzelnen Teil diverser Beziehungen. Lindemann bezeichnet das Offenlassen, ob eine Ordnung Individualisierung oder Dividualisierung einfordert, als ›soziale Unentschiedenheitsrelation‹ (Lindemann 2018, 17).

Für exzentrisch positionale Wesen steht fest, dass sie eine Mitwelt haben, nicht aber, wie diese Mitwelt beschaffen ist. Das hat eine wichtige Implikation, die ich im Vorangegangenen zwar immer wieder en passant angedeutet habe, die aber noch einmal explizit hervorgehoben werden soll: Es ist für Plessner nicht festgelegt, welche Wesen so positioniert sind. Dennoch wird Plessners Theorie in der Forschungsliteratur immer wieder als Minimalanthropologie gelesen (vgl. z. B. Berger und Luckmann 2013) und zusammen mit Scheler und Gehlen als positive Philosophische Anthropologie zusammengefasst (vgl. J. Fischer 2008). Der Grund dafür liegt darin, dass Plessner in den *Stufen des Organischen* immer wieder

von »Menschen« als exzentrisch positionalen Wesen spricht. Wie bei Tieren und Pflanzen handelt es sich jedoch um ein Anschauungsbeispiel, um zu zeigen, dass es ein Wesen gibt, für das die mit dem Theorieverfahren der reflexiven Deduktion herausgearbeitete Reflexionsstufe (Plessner [1928] 1975, 115, vgl. auch Lindemann 2014, 85 ff., Schürmann 2002, 100 ff.) Gültigkeit beanspruchen kann: »Die These lautet dahin, daß sie [die Reflexionsstufe] dem Menschen vorbehalten bleibt« (Plessner [1928] 1975, 289). Plessners Radikalisierung besteht darin, dass nicht der Mensch bestimmt wird, sondern die Frage, wie der Mensch zu bestimmen ist, als historische Frage behandelt wird. Nur Menschen als exzentrisch positionale Wesen zu betrachten, sei ein »politisches Apriori« Europas (vgl. Plessner [1931] 2015, 141). »Mensch sein ist an keine bestimmte Gestalt gebunden und könnte daher auch (...) unter mancherlei Gestalt stattfinden, die mit der uns bekannten nicht übereinstimmt« (Plessner [1928] 1975, 293). Lindemann bezeichnet diese reflexive Position als »erweiterte Weltoffenheit« (Lindemann 2014, 67 ff.).

Ausgehend von Plessner kann so eine Perspektive eingenommen werden, die weder Individualität voraussetzt, noch den sozialen Akteur mit dem Menschen gleichsetzt. Die Sakralisierung des Individuums im Sinne der Menschenrechte kann so als historisch spezifische Konstellation herausgearbeitet werden. Zugleich eröffnet Plessner eine Perspektive auf die unmittelbare Erfahrung, die soziologisch anschlussfähiger ist als die Beschreibung dieser Erfahrung, die allein mit Schmitz möglich wäre: Mit Plessner wird jede Erfahrung zu einer vermittelten Erfahrung. Damit ist es möglich – und notwendig –, die Vermittlungsprozesse selbst in den Blick zu nehmen. Diese sind der Schlüssel, um von relativ stabilen Ordnungen sprechen zu können. Bevor ich jedoch die sozialtheoretischen Prämissen für die Herausbildung und Aufrechterhaltung von Vermittlungsordnungen beschreibe, werde ich kurz auf die Konsequenzen für die Zeitdimension eingehen, die sich aus Schmitz und Plessner ergeben.

4.3 Sorge und Nicht-Sorge: Handlungsmotivation und Zeit

In dieser Arbeit wird neben der Sozialdimension die Zeitdimension zentral gestellt. Ausgehend von der Zeitdimension lassen sich präzise Handlungsmotivationen leiblicher Selbstes beschreiben sowie eine Heuristik unterschiedlicher Zeitlichkeiten aufstellen, aus denen sich Konsequenzen für den Weltzugang ergeben.

4.3.1 *Die Protention des Handelns*

Zeittheorien scheinen in der gegenwärtigen Soziologie an Bedeutung verloren zu haben. Zeitlichkeitsannahmen sind jedoch implizit und explizit im Erwartungsbegriff enthalten, der für die soziologische Theoriebildung durchweg relevant ist (vgl. Lindemann 2016, 73; Lindemann 2024b). Am explizitesten ist die Theorie der Zeitlichkeit bei Schütz ausgearbeitet; im Folgenden werde ich kurz darlegen, wie Schütz seine Handlungstheorie in einer Theorie der Zeitlichkeit begründet. Die Schütz'sche Handlungstheorie ist insofern ein sinnvoller Ausgangspunkt, um implizite Annahmen über Zeitlichkeit in der Soziologie herauszuarbeiten, als die Schütz'sche Handlungstheorie zu den am weitesten verbreiteten und rezipierten Theorien in der Soziologie gehört; selbst RC-Theorien können sich auf Schütz beziehen (vgl. Esser 1999, 219 ff.).

Schütz's Grundfigur ist der produktive Gegensatz »zwischen dem schlichten Hinleben im Erlebnisstrom und dem Leben in der raum-zeitlich begrifflichen Welt« (Schütz 1932, 43). Aus diesem Gegensatz und dem Changieren zwischen beiden Erlebnisformen entstehen Sinnzusammenhänge. Das Schütz'sche Selbst lebt in einer Dauer des Erlebnisstroms. Diese ist prinzipiell nicht durch räumliche oder modal-zeitliche Phänomene bestimmt, sondern durch ein Fließen unterschiedlicher Zustände im ständigen Übergang von einem Jetzt/So zum nächsten Jetzt/So. Zentral für dieses Leben in der Dauer ist, dass das Selbst keinen unmittelbaren Zugang zu ihr hat. Sobald es sich reflexiv dem Leben zuwendet, wird nicht auf die Dauer Bezug genommen, sondern auf ein vergangenes Jetzt/So, das als ein bestimmtes Jetzt/So reflektiert wird. Diese Reflexion, auch als »Denken« (Schütz 1932, 73) bezeichnet, erfolgt aber selbst wieder von einem bestimmten Jetzt/So aus, das notwendig ein anderes Jetzt/So ist als dasjenige, auf das reflexiv Bezug genommen wird: Es ist Zeit vergangen und es hat eine Reflexion stattgefunden, die das Jetzt/So verändert hat. Der Akt der Zuwendung konstituiert das Erleben als Erleben, so dass jedes Erleben nie nur von dem jeweiligen Jetzt/So des Erlebens abhängt, sondern auch von dem Punkt, von dem aus reflektiert wird. Das Erleben geschieht vorreflexiv, erst durch den Akt der Zuwendung wird das Erleben zu etwas Erlebtem, das Sinn haben kann, »nur das Erlebte ist sinnvoll, nicht aber das Erleben« (Schütz 1932, 49). Der Akt der Zuwendung konstituiert den spezifischen Sinn des Erlebten.

An dieser Stelle stellt sich die Frage, wie vor diesem Hintergrund Zukunftsbezüge für die Handlungsmotivation relevant sein können. Auch diese werden über die Figur der Reflexion hergeleitet. Die Reflexion besteht darin, sich reflexiv auf das Erlebte zu beziehen. Das Erleben ist nie das Verhalten selbst, sondern das »sich-verhalten-haben« (Schütz 1932, 54). Handeln im alltäglichen Sinne ist dagegen »auf-die-Zukunft-gerichtet« (Schütz 1932, 55). Die Husserlsche »Reflexion«, auf die sich

Schütz hier bezieht, ist aber nicht nur im Sinne einer Retention auf die Vergangenheit bezogen, sondern in ihr ist auch eine »Vorerinnerung«, eine »Protention«, enthalten (Schütz 1932, 55). Eine Vorerinnerung ist im Prinzip die Imagination einer reflexiven Bezugnahme auf eine vergangene Handlung. Es wird also nicht nur reflexiv auf die vergangene Dauer Bezug genommen, sondern es kann auch imaginiert werden, dass sich zukünftig reflexiv auf die vergangene Dauer bezogen wird. Die Zukünftigkeit wird dabei durch die charakteristische Unbestimmtheit der Protention in die Reflexion einbezogen. Die Protention ist nicht mit der Retention zu verwechseln, denn sie ist unbestimmt, sie ist in gewisser Hinsicht leer, und das Verhältnis zu ihr ist das der Möglichkeit, nicht das der Bestimmtheit. Indem man sich auf diese Weise vorerinnert, kann man die zukünftige Handlung entwerfen bzw. phantasieren (Schütz 1932, 57). Dabei wird nicht das Handeln, d. h. das Leben und Erleben, phantasiert, sondern immer eine wie auch immer bestimmte abgeschlossene Handlung, die aber ihrerseits in Handlungen unterlegt sein kann, je nachdem, wie man sich jetzt/so dieser Handlung zuwendet. »Die Handlung wird also entworfen, nicht das Handeln selbst.« (Schütz 1932, 59).

Die Schützsche Theorie bietet vielfältige Anknüpfungsmöglichkeiten für eine zeittheoretische Untersuchung. Die Theorie zeigt, dass gerade die Verschränkung unterschiedlicher Formen der Zeiterfahrung und die Rekonstruktion dieser Zeiterfahrung produktiv gewendet werden können. Die Reflexion erfolgt mit Bezug auf ein vor-erinnertes Noch-Nicht der Zukunft, aber in einem Prozess, der vom Jetzt/So her gedacht wird. Die Erinnerung an das Zukünftig-Noch-Nicht des Handelns kann hier als Motivation verstanden werden, wodurch Handlungsmotivation insgesamt verständlich wird. Unbefriedigend bleibt jedoch die Frage, warum ein jeweiliges Selbst handeln, sich jetzt/so auf abgeschlossene Handlungen richten sollte. Schütz behauptet, es gehe um die »Wichtigkeit« (Schütz 1932, 78) der sich aktuell stellenden Probleme. Das Selbst erscheint hier merkwürdig blass. Dass das Selbst sein Erleben nur in der reflexiven Wendung auf das Jetzt/So erfasst, ist theoretisch elegant. Was in dieser Darstellung jedoch fehlt, ist die Unmittelbarkeit des Erlebens von Gegenwart und Zukunft, die das Selbst betrifft, oder, wie Lindemann es ausdrückt, die »ipseistische Dimension des Erwartens« (Lindemann und Lütke 2009). Schütz geht vom reflexiven Subjekt aus, nicht vom leiblichen Subjekt. Daher kann er zwar die Differenz zwischen verschiedenen Erfahrungen gut erfassen, aber weniger die gegenwärtige leibliche Motivation durch eine Zukunft, die das Selbst selbst betrifft.

Um diese ipseistische Dimension der Erwartung stärker zu betonen, wende ich mich im Folgenden Heideggers Konzeption der Zeitlichkeit, der Sorge, zu.

4.3.2 *Sein zum Tode*

Heidegger versteht das Subjekt grundlegend von seiner Zeitlichkeit her und scheint dabei, wiederum anders als Schütz, das Motiviert-Sein systematisch abzuleiten. Der Ausgangspunkt der Analyse ist insofern vielversprechend, als Heidegger den Menschen nicht als durch biologische Eigenheiten vorbestimmt setzt, sondern ihn immer schon in seinem In-der-Welt-Sein betrachtet. Nicht die explizite Reflexion, die noch bei Schütz im Anschluss an Husserl relevant war, sondern das Sich-Verhalten in spezifischen Handlungszusammenhängen konstituiert das Sein des Daseins.

Der zentrale Begriff Heideggers, mit dem er die Grundstruktur der Zeitlichkeit des Menschen/Daseins³ erfasst, ist der Begriff der Sorge. Sorge ist die Struktur, die die verschiedenen Seinsweisen des Daseins zu einer einzigen Struktur zusammenfügt und damit verhindert, dass die Seinsweisen ein voneinander unabhängiges Eigenleben führen, sondern in einer einzigen Person zusammenlaufen (vgl. Merker 2015). Die Sorgestruktur antwortet also auf ein Problem, das sich erst vor dem Hintergrund der verschiedenen Seinsweisen des Daseins stellt. Um zu verstehen, inwiefern Sorge »Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)« (Heidegger [1927] 1967, 192, vgl. auch S. 327) ist, müssen also zunächst die verschiedenen Seinsweisen in den Blick genommen werden und damit auch die Struktur nach der *Sein und Zeit* aufgebaut ist.⁴

Heidegger geht in seiner Analyse von der »*ontisch-ontologischen Differenz*« (Rentsch 2013, 54, Hervorh. im Orig.) aus. Das heißt, er unterscheidet zwischen einer existenziell-ontischen und einer existenzial-ontologischen Ebene (vgl. Heidegger [1927] 1967, 12). »Die existenziell(-ontische) Ebene ist die reale, konkrete Ebene der Lebenspraxis und Lebenserfahrung, die existenzial(-ontologische) Ebene die Ebene der theoretischen Ebene über die existenzielle Ebene« (Rentsch 2013, 55).

- 3 »Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch). Dieses Seiende fassen wir terminologisch als *Dasein*.« (Heidegger [1927] 1967, 11, Hervorh. im Orig.). Tugendhat hat darauf hingewiesen, dass diese Vertauschung der Begriffe die Phänomenologie ohne Not vordeterminiert: Anders als das Wort »Mensch« hat »Dasein« keinen Plural, und Heidegger kann daher nur nach »dem« Dasein an sich fragen, nicht aber diese Frage als solche, die sich von der Frage nach den Menschen im Plural unterscheidet, in den Blick nehmen (Tugendhat 1979, 172).
- 4 Diese Ausführungen gehen nur so weit, wie es für das Verständnis der Zeittheorie und der später zu behandelnden Probleme notwendig ist, und erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit der Interpretation. Für aktuelle Einführungen in die Theorie und Interpretationsfragen siehe Thomä et al. 2013 und Rentsch 2015.

Die Frage nach dem Sein ist nach Heidegger in der Geschichte der Philosophie oft, aber ebenso oft in der Tradition von Platon und Aristoteles falsch gestellt worden, nämlich nicht nach dem Sein als Einheit, sondern als bereits in verschiedene Seiende zerfallendes Sein, das keinen Oberbegriff des Seins an sich zulässt (vgl. Frede 2013, 280). Sein ist aber kein Ding oder Gegenstand, das wäre bereits Seiendes, und Heidegger will nicht nach dem Seienden fragen, sondern nach dem Sinn des Seins überhaupt. Die Frage nach dem Sinn des Seins wird von Heidegger als Frage nach dem Seinsverständnis des Menschen umformuliert, »weil das Dasein als das einzige Seiende in der Lage ist, die ontologische Frage nach seinem Sein, seinem Wesen und seiner Existenz zu stellen« (Holme 2018, 31). Das Sein ist wesentlich darauf angewiesen, dass es ein verstehendes Dasein gibt: »nur solange Dasein *ist*, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ›gibt es‹ Sein« (Heidegger [1927] 1967, 183, Hervorh. im Orig.). Damit ist der Weg der Untersuchung vorgezeichnet, nämlich zu rekonstruieren, wie sich das Dasein zum Sein verhält. Dabei ist aber nicht irgendein Sein das Ziel der Fragestellung, sondern das Sein des Daseins selbst.

Das Sein begegnet dem Dasein zunächst nicht in theoretischer Distanz, sondern »in unserer alltäglichen Lebenssituationen, im konkreten Alltag« (Rentsch 2013, 55) in der Welt. Damit nimmt Heidegger eine Figur vorweg, die für die spätere Wissenssoziologie entscheidend sein wird. Dass in der bisherigen Philosophiegeschichte nicht vom Seinsverständnis im Alltag ausgegangen wurde, erklärt er mit der anthropologisch begründeten »Verbergungstendenz« (Heidegger [1927] 1967, 256) des Menschen. Die Welt stellt sich dem Menschen als »Verweisungszusammenhang[es] von Seiendem« (Heidegger [1927] 1967, 70) dar. Das heißt, die Gegenstände erscheinen dem Menschen nicht als räumlich ausgedehnte Objekte, sondern immer schon als »Zeug« mit einem spezifischen Sinn, einer »Um-zu«-Struktur (Heidegger [1927] 1967, 68), die auf die Verwendungsmöglichkeit im Verweisungszusammenhang hinweist. Dieser Verweisungszusammenhang ist dem mit Zeug umgehenden Dasein in der Regel nicht bewusst, sondern wird erst durch eine »Störung der Verweisung« (Heidegger [1927] 1967, 74) bemerkt. Zentral an dieser Idee der »Zuhandenheit« (Heidegger [1927] 1967, 69) ist, dass Dinge nicht zuerst als räumlich ausgedehnt und dann erst als zu gebrauchend erscheinen, sondern dass sie, indem sie erscheinen, als Teil eines Verweisungszusammenhangs erscheinen. Es gibt, wenn man so will, keinen Teil der Welt, der nicht in Bezug auf das Dasein Teil einer Um-Zu-Struktur ist. Das Dasein ist also »immer schon in seiner Welt aufgegangen, in der es sich tätig orientiert, um jeweils etwas zu erreichen, etwas zu vermeiden, etwas zu besorgen« (Rentsch 2013, 57).

Insofern sich das Seiende dem Dasein immer schon als Zuhandenes, nicht als abstrakt Vorhandenes zeigt, ist das Dasein immer

»Schon-sein-in-(der-Welt-)« (Heidegger [1927] 1967, 92). Es ist in die Welt »geworfen« (vgl. Heidegger [1927] 1967, 135). Es muss in der Welt sein, »ungefragt und ohne persönliche Zustimmung« (Rentsch 2013, 59). Das Dasein kann nicht nicht sein, sondern ist in die jeweilige Situation hineingestellt und muss sich zu ihr verhalten. Das Sein des Daseins ist wesentlich bestimmt durch sein »Zu-Sein« (Heidegger [1927] 1967, 42). Es ist nicht nur in der Vergangenheit gewesen, sondern soll auch in der Zukunft sein. »Die jeweils bevorstehende Existenz ist hingegen von solcher Art, daß ich sie zu sein habe, ich muß sie auf die eine oder andere Weise vollziehen« (Tugendhat 1979, 117). Dieser Zwang, zukünftig sein zu müssen und dabei so oder so zu sein, unterscheidet nach Heidegger das Dasein von anderen Seinsformen (vgl. Tugendhat 1979, 181). »Daß es ist und zu sein hat« (Heidegger [1927] 1967, 134) bezeichnet Heidegger auch als »*Faktizität der Überantwortung*« und als »Geworfenheit« (Heidegger [1927] 1967, 135, Hervorh. im Orig.). Das Dasein kann sich dieser Situation nicht entziehen, und »sofern ich darin unvertretbar bin, sofern niemand einem anderen seinen Seinsvollzug abnehmen kann« (Tugendhat 1979, 177), erhält diese Art des Seins den »Charakter der Jemeinigkeit« (Heidegger [1927] 1967, 42). Auch wenn das Dasein beschließt, nicht mehr zu sein, z. B. sein Leben zu beenden, verhält es sich zu seinem Sein.

Gleichursprünglich zu dieser Struktur der Faktizität (vgl. Rentsch 2013, 59) ist das Sein des Daseins durch die Existenzialität bestimmt. Während die Faktizität die Unausweichlichkeit des Sein-Müssens beschreibt, bezieht sich die Existenzialität auf die Möglichkeiten, die das Dasein in seinem Sein hat. Das Dasein ist zwar faktisch in der Situation, sein zu müssen, *wie* es sich zu diesem Sein jedoch verhält, wie es ist, kann es frei entscheiden. Das Dasein entwirft sich auf seine Möglichkeiten hin (vgl. Heidegger [1927] 1967, 145). Mit »Möglichkeit« oder »Seinkönnen« ist der »Spielraum von Handlungsmöglichkeiten« (Tugendhat 1979, 213) gemeint, der dem jeweiligen Dasein zur Verfügung steht. Indem es sich auf seine Möglichkeiten hin entwirft, wählt es diese Möglichkeiten aus, hat also Wahlfreiheit und damit auch Eigenverantwortung (vgl. Tugendhat 1979, 218–21). In diesem Seinkönnen ist das Dasein »ihm selbst in seinem Sein je schon *vorweg*. Dasein ist immer schon »über sich hinaus«, *nicht* als Verhalten zu anderem Seienden, das es nicht ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist« (Heidegger [1927] 1967, 191–92, Hervorh. im Orig.). Das Seinkönnen ist für Heidegger also immer schon Teil des Daseins, es »*ist* je seine Möglichkeit und ›hat‹ sie nicht nur eigenschaftlich als ein Vorhandenes« (Heidegger [1927] 1967, 42, Hervorh. im Orig.). Wie Schmitz herausarbeitet, kann mit »Möglichkeit« in diesem Zusammenhang nicht die modale Möglichkeit gemeint sein, in der etwas nicht existiert, aber potentiell existieren könnte (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 35, S. 382–390), sondern

vielmehr die Unentschiedenheit hinsichtlich Identität und Differenz mit dem gegenwärtigen und möglichen Dasein. Indem das Dasein jeweils seine Möglichkeit wahrnimmt, die es immer schon selbst war, individuiert es sich, d. h. es bestimmt sich als jemand, der so und so ist. Die Selbstbestimmung vollzieht sich in dem von der Faktizität erzwungenen So-Sein.

Neben Faktizität und Existenzialität tritt als drittes Strukturelement des Seins des Daseins das »Verfallen« (vgl. Heidegger [1927] 1967, § 38). Mit diesem Strukturelement wird das zuvor Gesagte gewissermaßen zurückgenommen, zugleich aber entscheidend erweitert. Das Dasein erfährt sich zumeist nicht in seiner Existenzialität und Faktizität, ist sich also weder seinem Sein-Müssen, noch seinen Möglichkeiten bewusst. Dass dies so ist, ist eine Alltagserfahrung. Aber wie erfährt sich das Dasein dann? Es wurde herausgearbeitet, dass das Dasein immer in der Situation ist, sein zu müssen und sein zu können. Der *Verfall* ersetzt diese Situation nicht, sondern verdeckt sie, indem die Möglichkeiten durch das Man vorgegeben werden. Das Wer des Daseins wird zum Man, »insofern es sich dazu individuiert, chaotisch zu sein« (Schmitz [1964] 2019, § 35, S. 388). Das Dasein legt sich also im Alltag nicht fest, entscheidet sich nicht, sondern bleibt unentschieden.

Mit der Verlorenheit in das Man ist über das nächste faktische Seinkönnen des Daseins – die Aufgaben, Regeln, Maßstäbe, die Dringlichkeit und Reichweite des besorgend-fürsorgenden In-der-Weltseins – je schon entschieden. Das Ergreifen dieser Seinsmöglichkeiten hat das Man dem Dasein immer schon abgenommen. Das Man verbirgt sogar die von ihm vollzogene stillschweigende Entlastung von der ausdrücklichen *Wahl* dieser Möglichkeiten. (Heidegger [1927] 1967, 268, Hervorh. im Orig.)

Das Dasein entscheidet sich also nicht, sieht nicht einmal, dass es sich entscheiden könnte, sondern überlässt sich dem Man. Dieses Man ist interessanterweise der einzige Ort in Heideggers Philosophie, an dem nicht das solipsistische, sich selbst und seine eigenen Möglichkeiten entwerfende Dasein, sondern äußere Normen und Gewohnheiten eine Rolle spielen. Man könnte argumentieren, dass das Heideggersche Man der Ort ist, an dem soziologisch relevante Sachverhalte in den Blick kommen.

Aufgabe des Daseins ist es in diesem Zusammenhang das »Nachholen einer Wahl (...) Nachholen der Wahl bedeutet aber Wählen dieser Wahl, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst« (Heidegger [1927] 1967, 268). Nicht dem Man zu verfallen, sondern sich selbst zu wählen, gilt Heidegger als die eigentliche Seinsweise, die sich von der Uneigentlichkeit des Verfallenseins unterscheidet. Die eigentliche Seinsweise ist »das Sein zum Tode als ein *Sein zu einer Möglichkeit* und zwar zu einer ausgezeichneten Möglichkeit des Dasein selbst« (Heidegger [1927] 1967, 261, Hervorh. im Orig.). Die eigene Endlichkeit »vereinzelte das Dasein auf es selbst. Diese Vereinzelung ist eine Weise des Erschließens

des ›Da‹ für die Existenz.« (Heidegger [1927] 1967, 263). Diese Vereinzelung ist also gleichsam das Gegenteil der Verstrickung in das Man, in dem das Dasein nicht individuiert wird, sondern unentschieden ist, ob es mit denen, die für das Man in Frage kommen, verschieden oder identisch ist (vgl. Schmitz [1964] 2019, 387).

Die Struktur der Sorge fasst die verschiedenen Seinsweisen des Daseins zusammen: Meistens ist das Dasein in der verfallenden Seinsweise des Menschen, aber es kann *im Vorlauf zum Tod* sein eigenes Dasein sein. In dem Bewusstsein der eigenen Geworfenheit kann es seine eigenen Möglichkeiten entwerfen und darin sich selbst immer schon vorweg in der Welt sein, das heißt, sich aus der Verfallenheit unbestimmter allgemeiner Normen und Erwartungen lösen. Das Dasein entwirft sich dann auf eine bestimmte Zukunft hin, statt passiv dem Dahinleben ausgesetzt zu sein. Individuelle Handlungsmotivation entsteht so in der Besinnung auf sich selbst als Individuum, herausgelöst aus der Masse des Man. Zugleich ist diese Reflexion auch diejenige, die das Dasein normativ bestimmen soll: Der Tod betrifft es in unvertretbarer Weise – er ist das eigentlichste Ereignis, das nicht durch das Man geteilt oder ersetzt werden kann. In dieser Konfrontation erkennt das Dasein sich selbst als Individuum und tritt aus der Verfallenheit heraus.

Die Struktur der Sorge bei Heidegger erfüllt Teile der gesuchten Struktur einer Zeittheorie. Sie führt einen existenziellen Zug ein, der in der Schützchen Handlungstheorie fehlt: Das Dasein ist geworfen und seine jeweilige Situation ist die je eigene. Es kann gar nicht anders, als sich zu entwerfen, und es *muss* sich entwerfen, weil es erkennt, dass sein Zukunftsbezug jeweils es selbst betrifft. Während Schütz meint, das Selbst wähle seine Handlungen im Hinblick auf ihre Bedeutung für die jeweilige Gegenwart, dabei aber offen lässt, inwiefern diese Reflexion motiviert ist, hat Heidegger eine Antwort: Das Selbst kann nicht aus seinem Sein heraus und hat dieses Sein zu sein. Insbesondere die Erfahrung des Todes motiviert dazu, die Wahl nachzuholen. Für die Verwendung als sozialtheoretische Prämisse ist an dieser Theorie die allgemeine Reflexionsfigur interessant, in der sich das Dasein auf Zukünfte hin entwirft. Heidegger versucht auch, verschiedene Formen der Sorge zu unterscheiden. Sorge ist die allgemeine Vollzugsstruktur des Daseins, soll aber das Dasein inhaltlich nicht auf ein bestimmtes Sein festlegen. Indem Heidegger die zeitliche Dimension in den Vordergrund rückt, versucht er nicht, inhaltliche Bestimmungen eines substantiellen Selbst vorzulegen, sondern Prozessualität zu beschreiben.

Wenn man aber eine soziologische Beobachtungstheorie sucht, um Offenheit für die Empirie zu ermöglichen, ergibt sich ein schwerwiegendes Problem: Die Unterscheidung zwischen dem Man und dem Sein zum Tode, in dem sich das Dasein nach seinen Möglichkeiten individuiert, ist eine normative und im Wesentlichen moderne Unterscheidung,

die den Individualismus voraussetzt. Wie Plessner herausarbeitet, ist die Vollzugsstruktur des Daseins bei Heidegger auf »unser Wesen, hier und heute« (Plessner [1931] 2015, 158) bezogen, stößt aber schon im Katholizismus und noch mehr in anderen Kulturen auf Probleme: Dieses Voraussetzen der Individualität führt dazu, dass auch die Heideggersche Theorie allein nicht ausreicht, um die moderne Zeiterfahrung auf Distanz zu bringen. Vielmehr muss die in der Theorie angelegte Individualisierung selbst distanziert werden.

Sorge vor dem Hintergrund erweiterter Weltoffenheit

Vor dem Hintergrund erweiterter Weltoffenheit (vgl. Lindemann 2016) ist Sorge wiederum ein handlungsmotivierender Zukunftsbezug eines exzentrisch positionalen Selbst, das sich in individualisierenden oder disindividualisierenden Beziehungen stehend erfahren kann. Dieser Zukunftsbezug ist reflexiv. Die Zukunft ist ungewiss und kann auch scheitern. Handlungsmotivation erfährt das Selbst, weil es sich hier/jetzt vom Gelingen/Scheitern der Zukunft betroffen erlebt und dadurch in eine leibliche Spannung gerät, aus der heraus sich das Selbst zum Handeln motiviert erlebt. Damit wird die Existenzialität von Heidegger mit aufgegriffen, diese jedoch von dem darin enthaltenen Individualismus und der nur auf sich bezogenen Sorge befreit. Sorge wird so zwar unmittelbar in der leiblichen Spannung erlebt und ist darin handlungsmotivierend, muss sich jedoch nicht auf das Selbst selber beziehen, muss also nicht Sorge um sich sein. Stattdessen kommen auch andere Bezüge in Frage. Die leibliche Spannung wird immer in Bezug auf etwas, das Worum der Sorge, erlebt. Als Worum der Sorge kommt sowohl, wie auch bei Heidegger schon, das Selbst selber in Frage, aber auch konkrete Andere sowie Institutionen oder soziale Gebilde. Das Worum der Sorge wird über Erwartungen vermittelt, die Dritte an das Selbst richten (vgl. Fröhlich 2019a; Lindemann 2016). Von dem Selbst wird erwartet, dass es sich um seine Zukunft sorgt, dass es sich von bestimmten Zukünften berührt erlebt, dass es aktiv wird und handelt, um diese Zukünfte herbeizuführen oder zu verhindern.

Das auf dieser Basis entstehende Zeitverständnis ist jedoch noch modalzeitlich orientiert. Damit wird die Besonderheit des Bruchs mit der Vergangenheit im modernen Zeiterleben noch nicht deutlich. Dazu muss neben die modale Zeit ein Verständnis von Dauer gestellt werden. Damit wird die Sorge in nochmaliger Abgrenzung von Heidegger relativiert: Das Selbst muss sich nicht immer sorgen, sondern kann sich auch in einer Dauer erleben, in der es sich nicht sorgen muss.

4.3.3 *Modalzeit, Lagezeit, Dauer*

Mit Schmitz kann gegenüber anderen soziologischen Theorien eine Differenzierung des Zeiterlebens vorgenommen werden (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 17). Neben der bekannten Modalzeit (1) und der mit der Distanzierung vom eigenen Hier/Jetzt gegebenen Möglichkeit einer Lagezeit (2) führt Schmitz den Begriff der Dauer und damit eine in der soziologischen Literatur wenig bekannte Zeitstruktur ein (3).

ad 1: Die *Modalzeit* ist dadurch gekennzeichnet, dass der Sachverhalt des Erlebens der Bezüge zum Noch-Nicht und Nicht-Mehr selbst reflektiert wird. Für das leibliche Selbst unterscheiden sich Vergangenheit und Zukunft als differente Modi der Zeit: »Das Gegenwärtige ist da, das Vergangene ist nicht mehr, das Künftige noch nicht« (Schmitz [1964] 2019, 156). Die Vergangenheit ist wie durch einen Abschied von der Gegenwart getrennt und nicht mehr veränderbar (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 38, S. 41). Die Zukunft hingegen wird jeweils gegenwärtig, sie wird aus den Möglichkeiten, die eintreten könnten, individuiert (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 40). In der Appräsenzdimension, wie Schmitz sie nennt, gehen Zukunft und Gegenwart ineinander über, da die Zukunft als Zukunft nur von der Gegenwart aus betrachtet eine eigene Dimension hat – die Vergangenheit ist demgegenüber getrennt (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 38). Die leiblichen Selbst sind gegenwärtig auf ihre Erwartungen bezogen und zum Handeln motiviert, weil die Zukunft eben noch nicht ist, offen und damit veränderbar. Dies ist die Zeitstruktur, die in soziologischen Theorien zumeist vorausgesetzt wird (vgl. Lindemann 2024b).

ad 2: Von der Modalzeit ist die *Lagezeit* zu unterscheiden. Während die Modalzeit immer vom Hier/Jetzt her erfahren wird und von diesem das Noch-Nicht und das Nicht-Mehr unterscheidet, ist die Lagezeit vom Hier/Jetzt abgewandt. In der Lagezeit sind Dinge früher, später oder gleichzeitig, sie sind zeitlich exakt datierbar und in ein Koordinatensystem eintragbar. Der 20. Februar des Jahres 2022 ist lagezeitlich ein Tag, der nach dem 19. Februar und vor dem 21. Februar stattgefunden hat. Dass hier/jetzt Februar ist, ist lagezeitlich keine relevante Kategorie. Diese von Lindemann als *digitale Zeit* (vgl. Lindemann 2014, 169) bezeichnete Zeitform kennt also keinen ausgezeichneten Ort, von dem aus die Irreversibilität der Gegenwart erfahren wird. Die Ereignisse lassen sich auf einem Zeitstrahl aufzeichnen, ohne ein Jetzt spezifizieren zu müssen. Vielmehr erlaubt sie physikalische Zeiterfassungen. Aus der Lagezeit lässt sich nicht die Modalzeit oder gar die Gegenwart ableiten, sondern die Kategorien des Früheren, Späteren und Gleichzeitigen bilden eine eigene Weise der Gegebenheit von Zeit (vgl. Schmitz [1964] 2019, 163). Zugleich kann es aber auch zu Verschränkungen von Modalzeit und Gegenwart kommen. Beispielsweise kann die modalzeitliche Reihung auch für die Identifikation individueller Erwartungen relevant sein, die in der

Gegenwart handlungsmotivierend wirken können: Die zukünftige Vorher-Nachher-Reihung kann die Enge der Gegenwart erweitern und zu differenzierter Besorgnis statt zu pauschaler Überforderung führen.

ad 3: Völlig verschieden von Modalzeit und Lagezeit und zugleich als Voraussetzung für die modal- und lagezeitliche Gegebenheit der Zeit ist die *Dauer* zu betrachten. Dauer beschreibt ein Kontinuum, in dem nicht scharf zwischen Vergangenen, Gegenwärtigem und Zukünftigem unterschieden wird, sondern in dem sich das Dauernde in nichtdiskreter Weise ausdehnt. Die Identifizierung einzelner Punkte in der datierenden Lagezeit steht vor dem Hintergrund einer über diese Identifizierung hinausgehenden Dauer, innerhalb derer einzelne Punkte diskret herausgegriffen werden (vgl. Schmitz [1964] 2019, 155). Damit ist jedoch keineswegs gemeint, dass dauernde Phänomene zugleich vergangen, gegenwärtig und zukünftig sind: Aufgrund der modalen Differenz käme dies einem Widerspruch gleich, in dem etwas zugleich *ist* und *nicht ist*. Dauer fungiert als Grenze handlungsmotivierender Zukunftsbezüge: Wenn Dauer als übergreifende Dauer erlebt wird, in der sich die Zukunft nicht als potenziell scheiternde Zukunft abgrenzt, wird die Handlungsmotivation aufgehoben (vgl. Lindemann 2019b, 64). Damit wird der Begriff der Dauer zu einem wichtigen sozialtheoretischen Konzept zur Erfassung von Handlungsmotivation bzw. deren Grenzen. Dauer wird bei Schmitz aus seiner Mannigfaltigkeitstheorie entwickelt, die ich hier mit ihren Präzisierungen kurz vorstellen möchte.

Mannigfaltigkeitstheorie

Im Zusammenhang mit der Behandlung der Paradoxien des Selbstbewusstseins (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 30) wendet sich Schmitz dem Begriff der Mannigfaltigkeit zu (Schmitz [1964] 2019, §§ 31–33). Wie Schmitz ausführt, wird Mannigfaltigkeit oft mit Verschiedenheit verwechselt, sollte aber davon unterschieden werden: Mannigfaltigkeit ist ein Attribut der Quantität, Verschiedenheit hingegen ein Attribut der Qualität (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 31, S. 265). Mannigfaltiges ist also prinzipiell nur mehreres, aber nicht notwendigerweise auch verschieden: Schmitz unterscheidet grundsätzlich zwischen *identischer* und *verschiedener* Mannigfaltigkeit. Sind die Elemente einer Menge verschieden-mannigfaltig, so gibt es mehr als ein Element, und alle Elemente dieser Menge sind voneinander verschieden. Dies sind die Mengen, die auch die Mathematik kennt. Davon unterscheidet Schmitz Mengen identischer Mannigfaltigkeit: In solchen Mengen gibt es zwar mannigfaltige Elemente – also auch mehr als ein Element – aber diese sind alle miteinander identisch. Jedes Ding kann zu sich selbst in einer reflexiven Beziehung stehen, in der die Elemente der Beziehung dasselbe Ding sind (Schmitz [1964] 2019, § 31, S. 304). Wenn etwas so beschrieben werden kann, hat es Identität, ist

also mit sich selbst identisch. Diese identische Mannigfaltigkeit kann von Schmitz noch mit der mathematischen Mengenlehre in Einklang gebracht werden, auch wenn er dafür neue mathematische Begriffe aufstellen muss (vgl. Schmitz [1964] 2019, §§ 31 c). Der dritte Typ von Mannigfaltigkeiten ist dagegen mathematisch nicht integrierbar (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 36): Es handelt sich um die *chaotische Mannigfaltigkeit*. Der Begriff der chaotischen Mannigfaltigkeit basiert auf der identischen und der verschiedenen Mannigfaltigkeit und wird folgendermaßen definiert:

Chaotisch heißt mir Mannigfaltiges, das in sich unentschieden ist hinsichtlich der Identität oder Verschiedenheit seiner Elemente mit oder von einander. Unentschiedenheit hinsichtlich Identität und Verschiedenheit bezeichne ich als *das chaotische Verhältnis* der Glieder oder Elemente des chaotischen Mannigfaltigen. *Absolut chaotisch* ist Mannigfaltiges, wenn unter seinen Elementen weder Identität noch Verschiedenheit, sondern stattdessen nur ein chaotisches Verhältnis vorliegt. (...) *Relativ chaotisch* nenne ich Mannigfaltiges, in dem Entschiedenheit hinsichtlich Identität und Verschiedenheit nur teilweise vorliegt und sich anbahnt, aber noch nicht vollständig und endgültig jedes chaotische Verhältnis zwischen den Elementen des Mannigfaltigen abgelöst hat. (Schmitz [1964] 2019, § 33, S. 312, Hervorh. im Orig.)

Mit anderen Worten: Mengen sind chaotisch, wenn es irgendeine Unentschiedenheit darüber gibt, ob die Elemente gleich oder verschieden sind. Dabei ordnet Schmitz dem absolut Chaotischen, bei dem es kein Element gibt, für das Identität oder Verschiedenheit bestimmt ist, Phänomene außerhalb des Alltags zu, z. B. sei »das biblische tohu wa bohu« (Schmitz [1964] 2019, § 33, S. 312) als absolut chaotisch vorzustellen. Aus der Erfahrung heraus lassen sich jedoch einige Beispiele für relativ chaotische Dinge finden. Ein eingängiges Beispiel ist das räumliche Kontinuum eines weißen Blattes, das als nahezu homogene Fläche erscheint (vgl. Schmitz [1964] 2019, § 34, S. 340 f.). Eine solche Fläche lässt sich zwar individualisieren, in Sektoren einteilen, umranden etc. und es lassen sich einzelne Punkte von anderen Punkten auf dem Blatt unterscheiden. Dies sind aber genau die Prozesse, in denen die relativ chaotische Menge partiell individualisiert wird. Soziologisch interessant ist das Beispiel der chaotischen Menge von Hintergrunderwartungen, die Situationen strukturieren (vgl. Garfinkel 1967). Einige dieser Erwartungen können im Rahmen kodifizierter Normen expliziert werden, andere werden im Falle von Erwartungsenttäuschungen individualisiert. Ein großer Teil der nicht enttäuschten Erwartungen bleibt jedoch diffus. Die Erwartungen, die eine Situation prägen, können nicht alle im Vorhinein aufgezählt und damit als verschiedene diskrete Erwartungen individuiert werden.

Nachdem nun die chaotische Mannigfaltigkeit aufgezeigt ist, lässt sich die Dauer als eigene Form der Zeiterfahrung präzise als relativ chaotisches Kontinuum beschreiben. Wenn etwas dauert, ist es unentschieden,

ob das Dauernde nur vergangen, nur gegenwärtig oder nur zukünftig ist – wäre es sowohl vergangen als auch gegenwärtig, ergäbe sich ein logischer Widerspruch. Mit der Unentschiedenheit ist es möglich, gerade die Unbestimmtheit von etwas als spezifisch zu beschreiben. Es ist dann unentschieden, in welchen Modi der Modalzeit etwas gegeben ist (vgl. Schmitz [1980] 2019b, § 277 a). Das heißt nicht, dass es nicht individuiert werden kann, sondern dass der Versuch der Individuierung immer nur partiell unternommen werden kann: Das Zählen der Sekunden, das immer wiederkehrende Schauen auf die Uhr, das bei Wartenden zu beobachten ist, denen ihre Wartezeit wie eine Ewigkeit erscheinen kann, lässt sich als Versuch deuten, die Dauer zu individuierten, ohne dass dieser Versuch jemals vollständig gelingen könnte. Damit ist aber auch gesagt, dass die Gegenwart als Hier/Jetzt eines erlebenden Selbst nicht dauert: Die Gegenwart ist das Prinzip, mit dem individuiert wird und in dem es keine Unentschiedenheit gibt, ob jetzt, noch nicht oder nicht mehr ist (vgl. Schmitz [1964] 2019, 360). Die Dauer hingegen ist gerade durch die Unentschiedenheit bestimmt.

4.3.4 *Sorge und Nicht-Sorge*

Schmitz hat in seiner Phänomenologie eine präzise Bestimmung der Dauer vorgelegt. Ausgehend von der modalzeitlichen Differenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft konnte die Struktur der Sorge beschrieben werden. Ein leibliches Selbst erlebt sich in seinem gegenwärtigen Hier/Jetzt vom Gelingen oder Misslingen einer erwarteten Zukunft betroffen und richtet sich aus dieser Betroffenheit heraus auf diese Zukunft aus (vgl. Lindemann 2016). Betroffenheit in diesem Sinne kann sowohl zum Erleben der Ausweglosigkeit der eigenen Bemühungen führen als auch zum Erleben von Handlungsmotivation, um die gelingende Zukunft herbeizuführen. Um eine solche Sorge zu erleben, muss die Zukunft als eine bestimmte Zukunft erlebt werden, die das leibliche Selbst in seinem Hier/Jetzt betrifft. Das bedeutet, dass zumindest einige Erwartungen individuiert sind und das leibliche Selbst in Bezug auf diese Erwartungen handeln kann. Gibt es keine individuierten Erwartungen, muss wiederum die Absolutheit der Gegenwart angenommen werden.

Dauer im oben beschriebenen Sinne zeichnet sich nun dadurch aus, dass sie die modalzeitliche Differenz von Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft übergreift. Es ist unentschieden, ob etwas eindeutig nicht mehr oder noch nicht ist. Damit entfällt die Notwendigkeit, sich um das Dauernde zu sorgen: Es gibt keine spezifischen Zukunftserwartungen, deren Gelingen in Frage stünde, und damit auch keine Notwendigkeit, sich hier/jetzt motiviert zu erleben. Der umgebende Raum dauert meist

selbstverständlich. Ich rechne in der Regel nicht damit, dass das Haus, in dem ich stehe, über mir einstürzt. Diese Unbekümmertheit wird erst dann scharf akzentuiert, wenn ein Zukunftsbezug individualisiert wird, in dem das Haus einstürzen könnte. Bei einem Bombenangriff im Rahmen eines Krieges wird die Dauer des Hauses fraglich und der Zukunftsbezug des Einsturzes motiviert zu schützenden Handlungen, zum Beispiel das Aufsuchen eines Bunkers.

In diesem Sinne kann die Dauer mit Lindemann als »Zeit der Nichtsorge« (Lindemann 2019b) bezeichnet werden. Die Dauer von Institutionen führt zu einer relativen Sorglosigkeit, zum Verschwinden der Handlungsmotivation in Bezug auf eine bestimmte Zukunft. Diese Sorglosigkeit entlastet das leibliche Selbst davon, sich selbst als handlungsmotiviert zu erleben. Empirisch lassen sich verschiedene Formen der Sorglosigkeit unterscheiden: Die Dauer der Person, die für Schmitz von besonderer Relevanz ist, wäre in diesem Sinne nur ein empirischer Fall von Dauer, der durch die Individuation des leiblichen Selbst bestimmt ist. Ebenso gut ließe sich die dauernde Zugehörigkeit zu einem übergreifenden Volk als das leibliche Selbst bestimmend beschreiben. Was als dauernd erfahren wird, ist jedoch selbst Teil institutioneller Prozesse, die ihrerseits durch individualisierte Erwartungen bestimmt sind.

In diesem Kapitel habe ich ausführlich theoretische Prämissen entwickelt, um das Zeiterleben leiblicher Selbst zu erfassen. Damit ist es möglich, die Offenheit der Zukunft in der modernen Gesellschaft als Soll-Anforderung an die Selbst herauszuarbeiten – statt diese Anforderung anthropologisch zu setzen und damit der normativen Ordnung der Moderne zu folgen.

Nachdem ich bisher vor allem das unmittelbare Erleben leiblicher Selbst in den Blick genommen habe, gilt es nun, auch auf die Vermittlung dieses Erlebens einzugehen, wozu ich im nächsten Kapitel die Theorie reflexiver Institutionalisierung entwickeln werde.

4.4 Reflexive Institutionalisierung

Plessner hat mit dem Begriff der *vermittelten Unmittelbarkeit* ein Konzept vorgelegt, mit dem sowohl die unmittelbare Leiblichkeit eines exzentrisch positionalen Wesens im Hier/Jetzt beschrieben als auch die Vermittlung dieser unmittelbaren Erfahrung fokussiert werden kann. Wie diese Vermittlungsprozesse organisiert sind, wird von Plessner selbst jedoch nicht systematisch entfaltet. Um diese Leerstelle zu füllen, lässt sich an die Institutionalisierungstheorie von Berger und Luckmann anschließen. Diese gehen in ihrer Theorie von der einfachen Weltoffenheit des Menschen aus (vgl. Berger und Luckmann 2013, 50). Damit ist

die Theorie anschlussfähig an die bisherigen Ausführungen, muss aber gleichzeitig angepasst werden, indem 1. die Theorie mit dem Theorem der erweiterten Weltoffenheit verbunden wird und 2. die von Berger/Luckmann eingeführte Figur des Dritten verstetigt wird (vgl. Lindemann 2014, 115 ff.).

4.4.1 *Institutionalisierung*

Ausgangspunkt der Institutionalisierung ist bei Berger/Luckmann die Habitualisierung:

Jede Handlung, die man häufig wiederholt, verfestigt sich zu einem Modell, welches unter Einsparung von Kraft reproduziert werden kann und dabei vom Handelnden als Modell aufgefaßt wird. Habitualisierung in diesem Sinne bedeutet, daß die betreffende Handlung auch in Zukunft ebenso und mit eben der Einsparung von Kraft ausgeführt werden kann (Berger und Luckmann 2013, 56, Hervorh. im Orig.)

Habitualisierung bedeutet nicht, dass eine Handlung in jeder Situation exakt gleich ausgeführt wird. Vielmehr verläuft sie jeweils so ähnlich, dass sie als Orientierung an einem stabilen Handlungsmuster erkennbar bleibt. Entscheidend ist also die Wiedererkennbarkeit des Musters, nicht die Identität der Ausführung. Daraus folgt auch, dass Habitualisierung nicht mit bloßem Automatismus verwechselt werden darf. Zwar erfordert eine habitualisierte Handlung in der Regel kein bewusstes Nachdenken, sie ist jedoch keineswegs starr. Vielmehr bleibt sie anpassungsfähig gegenüber situativen Anforderungen. Ein alltägliches Beispiel ist das Gehen: Es wird nach dem frühen Kindesalter in der Regel unreflektiert vollzogen, lässt sich aber flexibel auf unterschiedliche Bedingungen abstimmen – etwa auf das Tragen schwerer Winterstiefel oder das Gehen mit Barfußschuhen.

Habitualisierungen können als Ausprägungen der »leibliche[n] Reaktionsbasis« (Plessner [1928] 1975, 285) betrachtet werden. Sie treten auch bei zentrisch positionalen Wesen auf und sind allein noch nicht geeignet, die Ordnungsbildung exzentrisch positionaler Wesen zu beschreiben. Um von Institutionalisierung sprechen zu können, müssen Typisierungen vorgenommen werden. »Institution postuliert, daß Handlungen des Typus X von Handelnden des Typus X ausgeführt werden« (Berger und Luckmann 2013, 58). Sowohl die Handelnden als auch die Handlungen haben eine Bedeutung, die als solche benannt werden kann. Dabei wird die Identität der Handelnden für diese Institution in einer bestimmten Weise festgelegt. Die Aussage »die Doktorandin schreibt eine Doktorarbeit« enthält mehrere Typisierungen: Der Akteur wird auf ihre Identität als Promovierende festgelegt – nicht etwa als Freizeitwissenschaftlerin

oder Lehrerin – und ihre Handlung wird als das Schreiben einer Dissertation – nicht eines Romans, einer Habilitationsschrift oder einer Handreichung – typisiert. Mit dieser Handlung sind wiederum spezifische Erwartungen und Tätigkeiten verbunden. Solche Typisierungen abstrahieren von der konkreten Situation im Hier/Jetzt und ordnen das Handeln einem überindividuellen Bedeutungsschema zu. Damit die Typisierung Teil einer Institution wird, muss die Typisierung reziprok sein (vgl. Berger und Luckmann 2013, 58), d. h. die an der Institution beteiligten Akteure müssen übereinstimmend typisieren und dürfen nicht spontan von einem Moment zum anderen willkürlich anders typisieren.

Solange die Institution nur von einer Dyade, also nur von zwei Akteuren getragen wird, ist es nicht unbedingt gegeben, dass beide Akteure die gleichen Typisierungen vornehmen. Der zwingende Charakter von Institutionen, dass die »bloße Tatsache ihres Vorhandenseins (...) menschliches Verhalten unter Kontrolle [hält]« (Berger und Luckmann 2013, 58), fehlt, solange nur von einer Dyade ausgegangen wird. Ihr fehlt die Geschichtlichkeit, sie steht noch nicht »dem Menschen als äußeres zwingendes Faktum gegenüber« (Berger und Luckmann 2013, 62). Eine eigene Objektivität erhält die Institution bei Berger/Luckmann durch das Hinzutreten Dritter, zum Beispiel in Gestalt der Nachkommen. Diesen erscheinen die Typisierungen der Eltern als »zur ›Natur der Dinge‹ gehörig. Es [das Kind] kann nicht erkennen, daß es sich um eine Übereinkunft handelt« (Berger und Luckmann 2013, 63). Die Institution wird aber nicht nur für die dazu kommenden Kinder undurchschaubar, sondern »verhärtet« sich (...) auch für die Eltern« (Berger und Luckmann 2013, 63). Diese können ihre Typisierungen nicht mehr willkürlich ändern, da sie durch die Nachkommen an die dargestellten Typisierungen gebunden sind. Änderung muss dann gerechtfertigt werden. Auf der Basis der triadischen Institutionalisierung kommt es zur Ausbildung einer verbindlichen Ordnung. Dies geschieht im Wechselspiel von Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung: Die Institution und ihre Geltung werden dargestellt, sie wird unter Hinzunahme Dritter als objektive Wirklichkeit erfasst, als solche internalisiert und bringt ihrerseits Beiträge zur Institution hervor (vgl. Berger und Luckmann 2013, 65). Die Darstellung der Institution ist dabei zentral. »Indem ein Akteur eine institutionalisierte Gesamthandlung beginnt, stellt er die entsprechende Institution an andere adressiert symbolisch dar und fordert andere Akteure damit zu einer sinnentsprechenden Handlung auf.« (Lindemann 2014, 219). Im Erbringen von Beiträgen zu einer Institution wird also immer auch mit dargestellt, welche Anschlusshandlungen zu erwarten sind.

Berger/Luckmann gehen in ihrer Theorie davon aus, dass sie bereits wissen, wie die Mitwelt beschaffen ist, und sehen Institutionalisierung als einen rein menschlichen Prozess an, der vom Menschen aufgrund seiner Weltoffenheit hervorgebracht werden muss und dem Menschen

wiederum zur Natur wird. Der Mensch wird als Kulturschaffender gesetzt. Aus der Perspektive der Erweiterten Weltoffenheit ist aber nicht nur zu klären, wie Institutionen zwischen einmal als soziale Akteure anerkannten Menschen gebildet werden, sondern auch, wie überhaupt erst institutionalisiert wird, wer ein sozialer Akteur ist. Diese Frage wird von Berger/Luckmann als philosophisches Problem betrachtet, das sie für ihre Überlegungen ausklammern können (vgl. Berger und Luckmann 2013, 15); geht man aber vom Problem erweiterter Weltoffenheit aus, so ist es durchaus eine virulente Frage, wie historische Ordnungen Geister als soziale Akteure einbeziehen oder aber eine Verengung auf das menschliche Körperindividuum vornehmen (vgl. Lindemann 2009). Darüber hinaus gehen Berger/Luckmann mit ihrer Verengung davon aus, dass institutionenschaffende Wesen Individuen sind, die typisieren: Institutionen bestimmen zwar, wie Typen von Akteuren typische Handlungen vollziehen, aber die Rede von einer solchen Typisierung impliziert bereits, dass die Akteure sich selbst nur als Typen klassifizieren.

4.4.2 Dritte

Lindemann schlägt nun vor, *Dritte* nicht nur bei der transgenerationalen Weitergabe von Ordnung zu berücksichtigen, sondern sie systematisch sowohl in die Ordnungsgenese als auch in die Ordnungserhaltung einzubeziehen. Ein Vorschlag für eine solche systematische Einbeziehung Dritter in die Ordnungsbildung findet sich in Habermas' an Mead anschließender Theorie der Einstellungsübernahme. Dort wird die Dyade konstitutiv um *Neuter* erweitert (Habermas 1981, 59). Ein Präzisionsvorteil dieser Theorie ist, dass in ihr das individuelle Selbstbewusstsein nicht vorausgesetzt wird, sondern das Resultat des Interaktionsprozesses ist (vgl. Mead [1925] 1980, 311). Damit ist diese Perspektive für eine Soziologie interessant, die von einer erweiterten Weltoffenheit ausgehen will.

Für Mead und Habermas ist das zentrale Problem, wie Sinn subjektiv verfügbar wird. Sinn wird zunächst objektiv als Zusammenhang von Geste, Reaktion und Anschlussverhalten definiert. Dieser Sinn wird nicht vom erlebenden Subjekt her gedacht, sondern von einer Beobachterposition aus, die auf diese Weise die objektive Bedeutung des Geschehens rekonstruieren kann. Das zentrale Problem ist nun, wie es auch für die an der Interaktion Beteiligten zur Sinnkonstitution kommt, d. h., dass nicht nur objektiv von außen eine Geste einen Sinn hat, sondern dass auch die Einzelnen mit der Geste einen Sinn verbinden, und zwar den mehr oder weniger gleichen Sinn – und dass sie wiederum wissen, dass es sich um den gleichen Sinn handelt. Erst dann kann man von symbolischer Generalisierung von Sinn sprechen – und dann auch Institutionen

als institutionalisierte Gesamthandlungen verstehen (vgl. Lindemann 2014, 216).

Der zentrale Mechanismus, der das Problem der Sinngeneralisierung lösen soll, ist bei Mead die Perspektivübernahme. Diese wird durch die Lautgeste ermöglicht. Deren Besonderheit besteht nach Mead darin, dass sie vom Sender genauso wahrgenommen wird wie vom Empfänger und damit beim Sender implizit dieselbe Reaktion auslöst wie beim Empfänger: »When, however, one is making use of the vocal gesture, if we assume that one vocal element is a stimulus to a certain reply, then when the animal that makes use of that vocal gesture hears the resulting sound he will have aroused in himself at least a tendency to respond in the same way as the other animal responds.« (Mead [1934] 1972, 63). Dieser Mechanismus ermöglicht es dem ersten Organismus, die Reaktion des anderen Organismus zu antizipieren und bereits Gesten auszuführen, die auf eine bestimmte Reaktion abzielen. »The process of addressing another person is a process of addressing himself as well, and of calling out the response he calls out in another« (Mead [1934] 1972, 108). Wie Tugendhat jedoch zu Recht anmerkt, ist damit noch nicht sichergestellt, dass die Organismen die Lautgeste auch identisch verstehen (vgl. Tugendhat 1979, 255) – dies setzt bereits die Fähigkeit zur Perspektivenübernahme voraus (vgl. Schneider 2002, 186), die mit dem Lautgestenansatz erst erklärt werden soll.

Habermas rekonstruiert in Anlehnung an Mead drei Einstellungsübernahmen (vgl. Habermas 1981, 26 ff.). Die erste beruht weniger darauf, dass die Lautgeste bei Ego und Alter die gleiche Reaktion hervorruft, sondern vielmehr auf dem Lernen, dass Alter auf die Geste von Ego in einer bestimmten Weise reagieren *wird*. Dies ermöglicht es Ego, eine *Verhaltenserwartung* auszubilden und die Geste mit der Erwartung hervorzubringen, dass Alter sich in einer bestimmten Weise verhält. Die zweite Einstellungsübernahme geht mit einer *Verstehenserwartung* einher. Ego erwartet nicht nur, dass Alter reagieren wird, sondern auch, dass Alter weiß, welche Reaktion Ego erwartet, und damit auch, dass Alter die Bedeutung von Egos Geste kennt. Damit wird Alter als jemand adressiert, der die Geste verstehen kann, und es entsteht »eine reziproke Beziehung zwischen *Sprecher und Hörer*« (Habermas 1981, 28, Hervorh. im Orig.).

Mit der dritten Einstellungsübernahme geschieht der soziologisch eigentlich spannende Teil, nämlich die *Verallgemeinerung der Verstehenserwartung*. Die Geste wird nicht nur in der Erwartung produziert, dass Alter sie versteht, sondern dass Alter sie in einer bestimmten Weise verstehen *soll*, d.h. mit der Geste ist ein normativer Anspruch verbunden. Dies ist die Voraussetzung für tatsächlich bedeutungsidentische Symbole (vgl. Habermas 1981, 29). Die Genese von Normen wird bei Mead aus der kindlichen Entwicklung im Spiel rekonstruiert. Im Spiel, *Play*, nimmt das Kind bestimmte Rollen ein, die es erlernt hat; es zeigt, dass

es die mit einer bestimmten Rolle verbundenen Normen kennt und darstellen kann (vgl. Mead [1925] 1980, 319). Mit zunehmender Entwicklung nimmt das Kind jedoch nicht nur die Position bestimmter Anderer ein, sondern verallgemeinert diese zur Position des *generalisierten Anderen*, aus dessen Perspektive bestimmte Normen für alle an einem *Game* Beteiligten gelten (vgl. Mead [1925] 1980, 320). Habermas formuliert es so, dass die Ego-Alter-Beziehung durch den Rekurs auf *Neuter*, einen unbeteiligten Dritten, objektiviert wird und dadurch die ihr zugrundeliegenden Normen nicht als willkürlich, sondern als überpersönlich gültig verstanden werden. »A kann nun die reziproke Verknüpfung der Teilnehmerperspektiven aus der Beobachterperspektive *vergegenständlichen*, d.h. gegenüber der Interaktion von A und B eine objektivierende Einstellung einnehmen, und das System der zwischen ihm und B verschränkten Handlungsperspektiven von den besonderen Situationen, in denen sich die beiden Akteure A und B begegnet sind, abheben. A begreift, daß *jeder*, der Egos und Alters Perspektive einnehmen würde, *dasselbe* Perspektivensystem übernehmen müßte« (Habermas 1981, 59, Hervorh. im Orig.).

Lindemann verweist genau auf diese systematische Funktion des Dritten als Dritten, aus dessen Perspektive sich die soziale Situation einer Dyade objektiviert. Dabei bezieht sie sich wie Habermas (vgl. Habermas 1981, 31) auf Wittgensteins Regelbegriff: »Darum ist ›der Regel folgen‹ eine Praxis. Und der Regel zu folgen glauben ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ›privatim‹ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen« (Wittgenstein 1977, § 202). Eine Regel wird also erst durch die soziale Institution tatsächlich zu einer Regel. Die Funktion des Dritten besteht dann darin, eine willkürliche Veränderung der Normen auszuschließen und damit die historische Existenz der Ordnung zu sichern.

4.4.3 Erwartungsgeneralisierung und Gewalt

Die Verallgemeinerung von Erwartungen ist vor dem Hintergrund einer erweiterten Weltoffenheit zweistufig zu denken:

Ego deutet Alter daraufhin, ob es sich bei Alter überhaupt um eine Entität handelt, von deren Grenzrealisierung Ego derart berührt wird, dass sie als Aufforderung, sie zu verstehen, erfahren wird (1. Stufe); wenn Ego die fragliche Entität als personales Alter Ego anerkennt, deutet Ego die kommunikative Mitteilung als Hinweis darauf, was Alter einem Ego zu verstehen geben möchte, um was es in diesem besonderen Fall geht (2. Stufe). (Lindemann 2014, 121)

Die erste Stufe nennt Lindemann auch fundierende Interpretation, die zweite kommunikative Interpretation. Das bedeutet auch, dass in jedem kommunikativen Akt, in dem eine Institution dargestellt wird, auch dargestellt wird, für wen diese Institution gilt und wer in diesem Sinne als sozialer Akteur zu verstehen ist. Hinzu kommt, dass jeweils mitinterpretiert wird, ob es sich um eine individuelle oder eine dividierte Berührungsbeziehung handelt. Beide Deutungen finden wiederum in Bezug auf Dritte statt, in Bezug auf die es bereits stabile Institutionen gibt, die vermitteln, wer unmittelbar als Person in diesem Sinne erfahren werden kann. Durch den Bezug auf Dritte etablieren Ego und Alter »eine Regel der Sensibilisierung/Desensibilisierung« (Lindemann 2014, 121) darüber, wer in welcher Weise als sozialer Akteur anzuerkennen ist.

Im Gegensatz zu Habermas, aber auch zu Berger/Luckmann betont Lindemann die ipseistische Dimension des Erwartens (vgl. Lindemann und Lüdtke 2009) und erinnert damit an die Leiblichkeit der erwartenden Selbst. Diese haben nicht nur allgemeine Erwartungen an die Zukunft und an andere Selbst, sondern erwarten aus ihrem leiblichen Zentrum heraus hier/jetzt. Bei den Erwartungen, von deren Erfüllung oder Enttäuschung sich leibliche Selbst betroffen fühlen, handelt es sich um ipseistische, d. h. sich selbst betreffende Erwartungen. Ob das leibliche Zentrum der individuelle Körper ist oder die Beziehung zu anderen leiblichen Selbst, die es aufrechtzuerhalten gilt, ist dabei eine empirische Frage. Die ipseistische Dimension des Erwartens ist die Grundlage dafür, dass sich Ordnungen bilden, die für Selbst verbindliche Geltung haben. Ohne eine solche Rückbindung gäbe es keine Notwendigkeit, an Erwartungen auch kontrafaktisch festzuhalten.

Im Anschluss an Johan Galtung lässt sich eine weitere Differenzierung einführen, die insbesondere durch Luhmann in der deutschsprachigen Soziologie populär geworden ist: Die Unterscheidung von kognitiven und normativen Erwartungen. Erwartungsenttäuschungen können auf zwei Arten verarbeitet werden: Entweder wird trotz der Enttäuschung an der Erwartung festgehalten, dann handelt es sich um eine normative Erwartung, oder die Erwartung wird infolge der Enttäuschung modifiziert, dann handelt es sich um eine kognitive Erwartung (vgl. Galtung 1959, 214–16), es wurde »gelernt« (vgl. Luhmann 1987, 53 f.). Dabei ist nicht immer festgelegt, wie zu reagieren ist. Wenn in meinen Keller eingebrochen wird und damit meine Erwartung, dass mein Eigentum auch im Keller geschützt ist, enttäuscht wird, kann ich entweder »lernen«, z. B. dass dies ein Vorkommnis in meiner Nachbarschaft ist, und mein Eigentum fortan nicht mehr im Keller lagern: Ich »lerne«, dass meine Erwartung nicht angemessen war. Oder ich kann trotz der Enttäuschung aufrechterhalten, dass mein Eigentum auch im Keller geschützt sein sollte, und das Festhalten an dieser Erwartung darstellen. Angenommen, ich weiß, wer der Einbrecher ist: Ich kann die Polizei rufen und ihn anzeigen,

ich kann in seinen Keller einbrechen und ihm einen Hahnenfuß als Warnung hinterlassen, ich kann einen Auftragskiller beauftragen, ihn zu töten. Alles Möglichkeiten, die allgemeinverbindlich darstellen, dass die enttäuschte Erwartung weiterhin gelten soll.

In dieser allgemeinverbindlichen Darstellung der Geltung normativer Erwartungen erhält Gewalt ihre soziale Bedeutung (vgl. Lindemann 2014, 245 ff.). Mit Gewalt wird dargestellt, dass es den Gewaltanwender:innen ums Ganze geht, dass an den Erwartungen unbedingt festzuhalten ist. Gleichzeitig wird mit Gewalt dargestellt, dass diejenigen, gegen die Gewalt angewendet wird, soziale Akteure sind: Nur innerhalb des Sozialen kann an normativen Erwartungen sinnvoll festgehalten werden.

Ob das Festhalten an der Erwartung oder die Art der Darstellung der normativen Erwartung legitim war, ist ordnungsrelativ und impliziert einen Bezug auf Dritte (vgl. Luhmann 1987, 58 f.). Während es in manchen Ordnungen angemessen sein mag, einer Einbrecherin einen Hahnenfuß in den Keller zu hängen, würde man in der modernen Gesellschaft erwarten, dass die Staatsgewalt aktiviert wird. Dennoch kommen auch in der modernen Gesellschaft Hahnenfuß-Varianten vor. An welchen Erwartungen kontrafaktisch, d. h. auch im Falle der Enttäuschung, festgehalten werden soll und wie dieses Festhalten darzustellen ist, ist in triadischen Konstellationen institutionalisiert. Die Dritten müssen nicht anwesend sein bzw. nach Luhmann ist es für die Darstellung normativer Erwartungen sogar förderlich, wenn sie abwesend sind. Dennoch impliziert die Darstellung normativer Erwartungen immer, dass es Dritte gibt, die die Legitimität der normativen Erwartung verifizieren würden. Das heißt freilich nicht, dass diese Dritten die normative Erwartung auch faktisch legitimieren – oder auch nur, dass alle anerkennen, dass es sich um legitime Dritte handelt: Würde ich mich hier/jetzt beim Verfassen eines wissenschaftlichen Textes auf die Einflüsterungen eines Daimons als legitimierenden Dritten berufen, könnte dies vor einem wissenschaftlichen Publikum Skepsis hervorrufen. Hätte ich gut 2000 Jahre früher geschrieben, hätte ich meine Glaubwürdigkeit aufs Spiel gesetzt, wenn ich mich *nicht* als Sprachrohr eines Gottes dargestellt hätte.

Welche normativen Erwartungen Geltung beanspruchen können sollen und wie im Enttäuschungsfall gezeigt werden soll, dass an diesen Erwartungen festgehalten wird, ist also ordnungsrelativ. Dabei kann es durchaus zu Konflikten kommen, wenn mit Bezug auf verschiedene Dritte unterschiedliche Geltungsansprüche erhoben werden. In der modernen Gesellschaft werden diese Geltungsansprüche typischerweise in einem Gerichtsverfahren einer Prüfung unterzogen.

4.4.4 Rekursivität der Gewaltdeutung

An dieser Stelle könnten einige Leser:innen stutzig werden und vermuten, dass ich hier Gewalttäter:innen die Absicht unterstelle, mit Gewalt bestimmte Geltungsansprüche darstellen zu *wollen*, und damit eine Motivunterstellung vornehme, womöglich noch im Rahmen eines individualistischen Akteursverständnisses. Dies würde jedoch von einem anderen Verständnis von Geltungsansprüchen ausgehen. Hier geht es nicht darum, die *Intentionen* von Gewalttäter:innen zu interpretieren, sondern um die *Wirkung einer Gewalttat*. Gewalt wird rekursiv zu Gewalt, ist in Luhmanns Sinne Kommunikation.

Kommunikation kann in Anlehnung an Luhmann als ein Geschehen verstanden werden, das unter Beteiligung von Ego und Alter stattfindet und aus der Synthese einer dreifachen Selektion besteht (vgl. Luhmann [1984] 2015, 196): Alter selektiert *Information* (1) und *Mitteilungsverhalten* (2). Diese beiden Selektionen werden durch die dritte Selektion von Ego, die Unterscheidung zwischen dem Mitteilungsverhalten von Alter und der Information, die Luhmann *verstehen* nennt (vgl. Luhmann [1984] 2015, 193 ff.) (3), ergänzt und damit die Kommunikation vervollständigt. Die von Ego vorgenommene Unterscheidung zwischen Mitteilungsverhalten und Information muss nicht mit der von Alter intendierten Unterscheidung übereinstimmen – es ist sogar wahrscheinlich, dass sie nicht vollständig übereinstimmen: Die Unterscheidung zwischen Mitteilungsverhalten und Information ist als Lösung des Problems der doppelten Kontingenz zu verstehen, das darauf beruht, dass sich Ego und Alter als *black boxes* gegenüberstehen. Das Interessante an Luhmanns Kommunikationsbegriff ist, dass er nicht bei der Intentionalität von Alter, etwas zu verstehen zu geben, ansetzt, sondern beim Verstehen von Ego. Ausgehend von Egos Verstehen wird Alter etwas zu verstehen gegeben haben. Die Kommunikation selbst ist nicht direkt beobachtbar (vgl. Luhmann [1984] 2015, 226), sondern nur ihre Zurechnung als Handlung zu einzelnen Akteuren. Dabei erscheint der Kommunikationsprozess zeitlich geordnet als Abfolge von Handlungen (vgl. Luhmann [1984] 2015, 225 ff.). Diese Zurechnung als Handlung kann jedoch wiederum als Ergebnis eines rekursiv geordneten Kommunikationsprozesses rekonstruiert werden.

Gewalt konzipiere ich analog. Gewalt findet nicht in der Gegenwart statt, sondern sie wird stattgefunden haben, wenn sie als Gewalt identifiziert wird. Erst die nachträgliche Thematisierung eines Ereignisses als Gewalt macht es zu Gewalt. Zugleich entscheidet diese Identifizierung als Gewalt über deren Legitimität oder Illegitimität. Was legitime und illegitime normative Erwartungen sind, auf welche Dritten Bezug genommen werden kann, wer potenzielle Gewalttäterin oder Gewaltopfer sein kann und welche Art von Gewalt für welche Erwartungsenttäuschung angemessen ist, wird im Rahmen normativer Ordnungen verfahrensmäßig

festgelegt (vgl. Lindemann 2017c). Diese Festlegungen bezeichne ich im Anschluss an Lindemann als *Verfahrensordnungen der Gewalt*. Außerhalb solcher Verfahrensordnungen gibt es keine Gewalt. Es gibt keine Gewalt an sich, keine übergeordnete Verfahrensordnung, sondern Gewalt existiert immer nur in Bezug auf eine Ordnung (vgl. Kap. 3.1.4).

4.4.5 *Reflexive Institutionalisierung*

Institutionen beruhen darauf, dass ihre Geltung mit Bezug auf Dritte voreinander dargestellt wird. Es wird erwartet, welche Erwartungen Dritte an leibliche Selbst richten, welche Erwartungen normative Erwartungen sein sollen, d. h. auch bei Erwartungsenttäuschungen aufrechterhalten werden sollen. Die Triade ist damit die kleinste Einheit jeder dauerhaften Ordnung. Ordnung existiert genau insofern, als sie im Rahmen von Triaden produziert und reproduziert wird. Solche Institutionen stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern werden durch Institutionen in Passungsverhältnisse gebracht (vgl. Lindemann 2019b). Berger und Luckmann bezeichnen solche vermittelnden Institutionen auch als *Legitimationen* bzw. Legitimationstheorien (vgl. Berger und Luckmann 2013, 98 ff.). Vermittelnde Institutionen bilden übergreifende Sinnzusammenhänge, innerhalb derer sinnvolle Beziehungen zwischen Institutionen entstehen. Diese vermittelnden Institutionen sind selbst wieder Institutionen, die integriert werden können. Diesen Prozess der fortlaufenden Integration von Sinnzusammenhängen bezeichnet Lindemann als *reflexive Institutionalisierung* (vgl. Lindemann 2019b). Dabei weisen die übergeordneten Institutionen einen immer höheren Verallgemeinerungsgrad auf, mit dem die untergeordneten Institutionen integriert werden. Die höchste Stufe reflexiver Institutionalisierung kann mit Berger/Luckmann als *symbolische Sinnwelt* bezeichnet werden (vgl. Berger und Luckmann 2013, 103). Eine symbolische Sinnwelt integriert die gesellschaftlich ablaufenden Institutionalisierungsprozesse. Sie bildet im Prinzip selbst die Verfahrensordnung der Gewalt bzw. gesellschaftliche Ordnung. Auch sie beruht aber immer darauf, dass sie in Form von triadischen Geltungsvorstellungen der Institution realisiert und reproduziert wird. Es gibt also keine abstrakte Ordnung, jenseits der kontinuierlichen Aufrechterhaltung im Rahmen von Beiträgen, die die weitere Geltung der Ordnung mit darstellen.

4.4.6 *Reflexiver Gewaltbegriff*

In diesem Kapitel habe ich nach einem Vokabular gesucht, mit dem ich die Spezifika der modernen Gesellschaft (Kap. 3) angemessen beschreiben kann. Das hat bedeutet, sowohl das unmittelbare Erleben als auch

die Vermittlung von Gewalt in den Blick nehmen zu können. Vor dem Hintergrund dieses Kapitels sollen die folgenden drei Punkte Bausteine eines reflexiven Gewaltbegriffs sein (vgl. auch J. Barth et al. 2021, Abs. 9):

- Gewalt findet im Sozialen statt. Sie ist nicht nur physische Krafteinwirkung, sondern kann nur von sozialen Akteuren ausgeübt und erlitten werden.
- Gewalt ist bestimmt durch einen vereinnahmenden Antagonismus zwischen mindestens zwei sozialen Akteuren, die in den Zusammenhang von Tun und Erleiden involviert sind. Diese Interaktion findet im Hier und Jetzt statt und ist für die beteiligten Akteure unmittelbar erfahrbar. In dieser Interaktion zeigt sich die Geltung normativer Erwartungen.
- Diese normativen Erwartungen finden in Bezug auf Dritte statt, deren Legitimierung (a) der normativen Erwartungen und (b) der Mittel, mit denen die Geltung der normativen Erwartungen dargestellt wird, antizipiert wird.

Gewalt akzentuiert die Gegenwart des Hier/Jetzt, insbesondere durch Schmerz und Angst (vgl. Schmitz [1964] 2019, §§ 19, 20). Der Gewaltbetroffene ist ipseistisch im Hier/Jetzt betroffen und kann sich von diesem Hier/Jetzt nicht distanzieren (vgl. auch Sofsky 1996, 65 ff.). Aber auch die Antuenden sind auf diese Weise unmittelbar auf das Gewaltgeschehen bezogen und ebenfalls gleichsam im Hier/Jetzt gefangen (vgl. Collins 2009). Für die leibliche Erfahrung muss eine Unterscheidung zwischen psychischer und physischer Gewalt nicht vorausgesetzt werden: Ausgangspunkt sind der Leib und die unmittelbare Berührung im Hier und Jetzt, nicht die Art und Weise der Berührung.

Zugleich ist auch Gewalt eine durch einen kommunikativen Prozess vermittelte Handlung. Im Anschluss an Luhmanns rekursives Handlungsverständnis wird eine Handlung erst durch die Identifikation als Handlung zur Handlung; diese Identifikation findet bei Luhmann im Anschlussverhalten statt, in dem deutlich wird, inwiefern das vorangegangene Verhalten bestimmten Akteuren als Handlung zugerechnet wurde. Auch Gewalt entsteht nicht rein im unmittelbaren Gewaltgeschehen, sondern muss im Nachhinein als solche identifiziert werden. Dies ist relevant, um Differenzierungen zwischen zufällig oder fahrlässig zugefügtem Leid und Gewalt erfassen zu können. Gewalt wird diskursiv als Handlung, die einem Akteur zuzurechnen ist, ausgeflaggt. Das bedeutet aber auch, dass für die Untersuchung von Gewalt nicht nur das zu untersuchen ist, was als Gewalthandlung in Erscheinung getreten ist, sondern auch die Zurechnung als Gewalthandlung. Gewalt ist demnach ein Prozess, dessen Ende offen ist und der mit unterschiedlichen Fremdbezügen zu unterschiedlichen Ergebnissen führen kann. Gewalt ist zudem

ordnungsstiftend: Sie zeigt, ob beabsichtigt oder nicht, dass bestimmte normative Erwartungen gelten oder gelten sollen. Gewalt tritt dann auf, wenn Erwartungsstrukturen problematisch werden, oder auch, um bestehende Erwartungen präventiv zu bekräftigen.