

I. Theoretische Grundlagen

»Mein Körper ist das genaue Gegenteil einer Utopie [...] Mein Körper ist eine gnadenlose Topie.« So verkündet es Michel Foucault beim Blick in den Spiegel (Foucault 2014: 25).

»Vor meinen Augen zeichnet sich unausweichlich das Bild ab, das der Spiegel mir aufzwingt: mageres Gesicht, gebeugte Schultern, kurzsichtiger Blick, keine Haare mehr, wirklich nicht schön. Und in dieser hässlichen Schale meines Kopfes, in diesem Käfig, den ich nicht mag, muss ich mich nun zeigen. Durch dieses Gitter muss ich reden, blicken und mich ansehen lassen. [...] Mein Körper ist der Ort, von dem es kein Entrinnen gibt, an den ich verdammt bin. Ich glaube, alle Utopien sind letztlich gegen ihn geschaffen worden, um ihn zum Verschwinden zu bringen.« (Ebd.: 26)

Doch so wenig wie wir unseren Körper loswerden, ihm davonlaufen können, so sehr er wie Foucault sagt »ganz unausweichlich immer hier und niemals anderswo« ist, ist er auch Mittel der Selbstgestaltung und Generator von Handlungsfähigkeit, mit Judith Butler gesprochen »gelebte[r] Ort der Möglichkeiten« (Butler 2014b: 11). Auch Foucault wird sich noch im selben Text korrigieren:

»Es war dumm, wenn ich eben meinte, der Körper sei niemals anderswo, er sei immer nur hier und widersetze sich jeglicher Utopie. In Wirklichkeit ist mein Körper stets anderswo, er ist mit sämtlichen ›Anderswo‹ der Welt verbunden, er ist anderswo als in der Welt. [...] Nur im Verhältnis zu ihm [...] gibt es ein Oben und Unten, ein Rechts und Links, ein Vorn und Hinten, ein Nah und Fern. [...] Er ist der kleine utopische Kern im Mittelpunkt der Welt, von dem ich ausgehe, von dem aus ich träume, spreche, fantasiiere, die Dinge an ihrem Ort wahrnehme [...].« (Foucault 2014: 33f)

So sehr der Körper also mitunter als Käfig erscheint, so ist er auch die Bedingung und Ermöglichung des In-der-Welt-seins, der Existenz als Subjekt.¹ Nur durch den

1 Auch in online-Umgebungen, die hin und wieder als »körperlos« diskutiert werden, braucht es Finger, die in die Tastatur tippen und Augen, die auf den Bildschirm schauen. Zudem zeigt

Körper können wir (inter)agieren – uns in der Welt bewegen, träumen, sprechen, wahrnehmen, und vieles mehr – und gleichzeitig eben nur durch *diesen* Körper, durch keinen anderen und nicht ohne ihn. Dabei kommen wir nicht darum herum, uns auch *als* dieser Körper wahrnehmen zu lassen, uns *durch ihn* zu zeigen, durch ihn zu sprechen und zu interagieren. Der Körper ist also Zumutung und Geschenk in gleicher Weise.

die soziologische Empirie, dass die Option, sich digital auch körperlich völlig neu zu erfinden, kaum genutzt wird, sondern auch ›im Internet‹ vielfach auf den Topos der Authentizität verwiesen wird und digitale Selbstdarstellung und ›reale‹ Identität, zum Beispiel in Bezug auf Geschlecht, größtenteils übereinstimmen (Funken 2005). Ansätze der Akteur-Netzwerk-Theorie (Latour 2019a, b) und des New Materialism stellen auf theoretischer Ebene die Notwendigkeit eines menschlichen Körpers für den Subjektstatus infrage (Kallmeyer 2019; Bath et al. 2013). Auch die Soziologie der Mensch-Tier-Verhältnisse liefert Debatten über die unhinterfragte Exklusivität des soziologischen Subjektbegriffs für menschliche Körper (Fischer 2008, Cutjahr/Sebastian 2013). Gesa Lindemann wiederum arbeitet zur Grenze zwischen Leben und Tod als Grenze der Existenz als Subjekt (Lindemann 2002). Ich beziehe mich in dieser Arbeit explizit und ausschließlich auf lebende menschliche Subjekte.

1 Die doppelte Ambivalenz des körperlichen Subjektseins

Das Haben eines Körpers ist also in sich ambivalent, eine Ermöglichung und Beschränkung im selben Moment. Es handelt sich dabei um eine *doppelte Ambivalenz*, die grundlegend im Menschsein als modernem sozialen Wesen eingeschrieben ist: zum einen der Ambivalenz, die darin liegt, über unseren Körper weitestgehend und zunehmend verfügen zu können und ihm, seinen Empfindungen und Bedürfnissen, gleichzeitig unmittelbar ausgeliefert zu sein. Die zweite Ambivalenz liegt in dem, was Judith Butler als »Paradox der Subjektivierung« (Butler 2014b: 39) bezeichnet: Auch in dem Moment, in dem wir über unseren Körper verfügen, ihn nach unseren Wünschen gestalten, formen, pflegen oder verletzen, tun wir das nie in dem Maße autonom und frei, wie es mitunter vielleicht erscheint. Denn als soziale Wesen sind wir unausweichlich abhängig von den Einschätzungen und Urteilen anderer, von Konventionen, Normen und Zuschreibungen, beispielsweise eines Geschlechts. Das Paradox der Subjektivierung ist unmittelbar im Körper verortet.

1.1 Subjektivierung

Subjektivierung oder Subjektivation beschreibt den permanent verlaufenden Prozess des Jemand-Seiens beziehungsweise Werdens: eine (gute) Mutter, erfolgreiche Unternehmerin oder eine emanzipierte, queere Feministin. Dabei handelt es sich um unterschiedliche Subjektformen, welche sich in bestimmten Subjektkulturen, zum Beispiel einer urbanen queer-feministischen Subkultur oder Szene in der aktuellen westlichen spätmodernen Gesellschaft, herausbilden, welche wiederum von bestimmten Subjektordnungen, also Konstellationen der Beziehungen zwischen verschiedenen Subjektformen, zum Beispiel Eltern-Kinder oder Geschlechterverhältnisse (Reckwitz 2012:10; Alkemeyer/Budde/Freist 2014: 19), durchzogen sind. Um eine anerkannte Form des »jemand« zu sein, und damit überhaupt in der sozialen Welt zu existieren und handlungsfähig zu sein, bedarf es der Verortung in bestehenden, zum Teil widersprüchlichen normativen Strukturen, in gegebenen Formen, Ordnungen und Kulturen und sei es in kritischer Ablehnung oder eigenständiger Kreativität. Das »Subjekt zeichnet sich dadurch aus, dass es sich erkennt, sich formt und als eigenständiges ICH agiert; es bezieht seine Handlungsfähigkeit aber von ebenjenen Instanzen, gegen die es seine Autonomie behauptet.« (Bröckling 2007: 19), formuliert Ulrich Bröckling. Auf die Empirie der vorliegenden Arbeit gewendet bedeutet dies etwa, dass eben auch die Ablehnung von Geschlechterstereotypen und entsprechenden Körperbildern und die »Selbst-Bildung« (Alkemeyer et.al. 2014) als Feministin mit entsprechend muskulöser Verkörperung auf die Stereotype, von denen sie sich abgrenzt, angewiesen ist, um den eigenen muskulösen Frauenarmen die Bedeutung des feministischen Statements zuschreiben zu kön-

nen (siehe Kap. III.4.2): »Das Paradox der Subjektivierung (*assujétissement*) besteht genau darin, daß das Subjekt, das sich solchen Normen widersetzt, selbst von solchen Normen befähigt, wenn nicht gar hervorgebracht wird.« (Butler 2014b: 39, Herv.i.O.) Die althussersche Anrufung (Althusser 2016; vgl. Butler 2013; Villa 2010: 67; Alkemeyer/Villa 2010), zum Beispiel als Feministin, erfordert immer auch eine Reaktion, eine wie auch immer gestaltete Umwendung, und sei es, um die Anrufung empört zurückzuweisen, um zu sagen, dass man keine oder nicht so eine Feministin sei.

Der Begriff des Subjekts ist dabei keinesfalls gleichzusetzen mit dem des Individuums oder der Person. Subjekte beziehungsweise Subjektformen, wie (gute) Mutter, Queer-Feministin oder erfolgreiche Vorstandsvorsitzende, sind »Platzhalter« (Butler 2013: 15), Entwürfe für Seinsweisen und damit nie vollkommen erreichbare, nie endgültige und vollkommen gelebte Ideale. Je nach Kontext füllen wir verschiedene Subjektformen aus, sind beispielsweise tagsüber Chefin und Kollegin und abends Mutter und Partnerin. Das beinhaltet differente, ja widersprüchliche Werte, Normen und Praktiken; was in einem Kontext als unseriös und unprofessionell gilt, kann in anderem Kontext als angemessen oder womöglich immer noch nicht fürsorglich und empathisch genug gelten (Villa 2010).

Eine Subjektform hat man, haben Personen oder Individuen, dabei nicht per se inne. Man bekommt sie auch nicht »nur« zugewiesen, sondern muss sie permanent produzieren, in Prozessen, die mit Foucault Selbsttechnologien (Foucault 1993: 203) genannt werden können oder Selbst-Bildungen (Alkemeyer et.al. 2014: 20). »Das »Selbst« wiederum ist jener Teil des Subjekts, der als eine Art »wandelbarer Kern« aufgefasst wird, zu dem sich das Subjekt reflexiv in Beziehung setzt«, formuliert Stefanie Graefe (Graefe 2019: 8, Fn 1) den Unterschied zwischen Subjekt und Selbst. Demnach lässt sich die Frage der vorliegenden Arbeit formulieren als die Frage danach, welche Praktiken und Deutungen es einem Selbst ermöglichen, sich auf eine bestimmte Art zu gestalten, zu bilden – durchaus im doppeldeutigen Sinne des Wortes »bilden« als sich formen und sich informieren und Erfahrung sammeln (Alkemeyer/Budde/Freist 2014: 21) – und so zu einem bestimmten Subjekt zu werden.

Zentral für die vorliegende Arbeit ist die Frage der Bedeutung des Körpers und des Umgangs mit diesem für Prozesse der Subjektivierung. Denn, wie schon in den verwendeten Terminologien der Selbst-Technologien und Selbst-Bildung anklingt, liegt dieser Arbeit ein Verständnis von Subjektivierung als performativem Prozess (Alkemeyer 2014; Villa 2010) – also als permanent praktisch vollzogener Dar- und Herstellungsprozess – zugrunde. Das setzt unweigerlich den Körper zentral, als ermöglichendes wie beschränkendes Mittel und Bühne der Subjektivierung.

1.2 Körperliche Selbst-Bildung

Der Körper erscheint nicht nur Foucault als zentraler Ansatzpunkt für Utopien wie Dystopien gleichermaßen (Dickel 2016). Soziologische (und andere) Zeitdiagnosen sprechen vielfach davon, dass der Körper kulturell zunehmend zum Gegenstand transformiert werde (Villa 2008a, 2011; Meuser 2004, 2014; Hitzler 2002). Aktuelle Fortschrittsorientierungen fokussieren nicht zuletzt auf den Körper und die Überwindung seiner ›Mängel‹ in Form von Krankheit, Schmerz, Sterblichkeit und die Optimierung seines Aussehens und seiner Funktionalität – Stichworte der Debatte sind »Körperkult« (Gugutzer 2007) und »Schönheitswahn« (ebd.).

Der Körper im Hier und Jetzt ist dabei stets mangelhaft, unfertig, unvollkommen. Denn die Basis jeder Utopie ist eine zu überwindende, weil nicht hinnehmbare, Gegenwart. Dabei geht es nicht nur um ›große‹ gesellschaftliche Utopien, sondern auch persönliche Utopien des Selbst (Duttweiler 2004; Lenk 2006): nicht nur um bevölkerungs- und gesundheitspolitische Utopien der Regulierung von Krankheits-, Sterblichkeits- und Geburtenraten, sondern auch um Lebens- und Selbstentwürfe von Individuen. Letztlich sind diese ineinander verzahnt: Biopolitische Regierungspraktiken wirken auf individuelle Lebensführungen ein, durch Gesetze zum Beispiel zur Impfpflicht, aber weit häufiger noch wesentlich subtiler als »Führen der Führungen« (Foucault 1987: 255) durch Normen, Ideale und Leitbilder, die nicht als Gesetz, sondern als Empfehlung auftreten und an das Verantwortungsgefühl für sich, die eigene Familie und auch die Gesellschaft appellieren (Duttweiler 2008; Wirtz 2012; Morgan 2008).

Aber auch individuelle ›Selbst-Utopien‹, Visionen beispielsweise in Form von Kinderwünschen (oder Nicht-Kinder-Wünschen) oder die Forderung nach geschlechtlicher Selbstbestimmung wirken wiederum auf die Ebene der biopolitischen Regierung: Sie erstreiten Änderungen im Adoptions- und Personenstandsgesetz und Regularien der Kostenübernahme durch gesetzliche Krankenkassen, sie verschieben Konventionen und Normen. Gleichzeitig sind alle scheinbar individuell subjektiven Visionen, Begehren und Wünsche – nach Kindern, danach als Mann oder Frau wahrgenommen zu werden, einem Sixpack oder der erfolgreichen Bewältigung eines Marathonlaufes – stets Resultate gesellschaftlich vermittelter Werte und Ideale.

Die Verfügbarkeit des Körpers bringt damit nicht nur die Freiheit über die Eigenkörpergestaltung mit sich, sondern gleichzeitig ihre Notwendigkeit, sowie die Notwendigkeit ihrer Legitimation: Die Frisur, die Kleidung, der Familienstand aber auch das eigene Körpergewicht, die Verteilung von Fett und Muskeln und die Nasenform – all das scheint grundsätzlich vom körperhabenden Individuum bestimmbar und muss daher entschieden und begründet werden. War der Körper und seine optische wie funktionale und gesundheitliche Verfassung einst ein Schicksal, welches von Gott oder anderen höheren Mächten bestimmt wurde, so

kommt dem eigenen Körper seit der Aufklärung zunehmend der Charakter einer Aufgabe zu (Meuser 2014; Hitzler 2002; Schroer 2005: 35; Gugutzer 2015), einer eigenverantwortlich zu gestaltenden Visitenkarte (Alkemeyer 2007: 17; auch Villa 2007: 22) oder eines nie endenden Projekts (Ach/Pollmann 2006; Posch 2009; Duttweiler/Gugutzer 2016). Selbst das scheinbare So-Lassen im Sinne eines Nicht-Eingriffs ins körperliche Erscheinen, zum Beispiel sich *nicht* die Beine zu rasieren oder *keine* Schönheits-OP zu machen, stellt immer auch eine Handlung dar, ist immer auch eine Entscheidung und verwoben mit Subjektformen, also Schablonen des Da-Seins, nach denen Individuen ihre Selbstkonzepte ausrichten. Nur dadurch gewinnen Fragen wie ›Dürfen Feministinnen sich die Beine rasieren?‹, ›Kann man gegen Dickendiskriminierung sein und Diät halten?‹ oder ›Kann man(n) kritisch gegenüber hegemonialen Männlichkeitskonzepten sein und dennoch Bodybuilding betreiben?‹ ihre subjektive wie soziologische Relevanz (vgl. Villa 2013; Pitts 2003; Gugutzer 2015).

Dabei jedoch ist der Körper »kein Gegenstand wie eine Handtasche oder ein Tisch« (Villa 2007: 19), über den oder die wir uneingeschränkt verfügen, sondern verfügt er – durch Schmerz, Hunger, Traurigkeit, aber auch Freude, Ekstase und Euphorie – ebenso über »uns«. Oder um noch einmal auf Foucaults utopischen Körper zurückzukommen:

»Der Körper läuft, handelt, lebt, begehrt, lässt sich widerstandlos von all meinen Absichten durchdringen. Aber auch nur bis mir schlecht wird, bis mein Magen sich umdreht, bis der Schleim meine Brust verstopft und mich in der Kehle würgt, bis Zahnschmerzen sich in meinem Mund ausbreiten.« (Foucault 2014: 30)

Haben wir unseren Körper wirklich im Sinne einer Verfügbarkeit, oder hat nicht unser Körper uns?

1.3 Leiblich-affektive Selbst-Bildung

Hier macht es Sinn, eine Unterscheidung aus der (deutschsprachigen²) Phänomenologie einzuführen, die von Körper und Leib.³ Der Körperbegriff fasst den Körper als »sicht- und tastbarer, also äußerlich wahrnehmbarer Körper [...], der aktiv (willentlich oder unwillentlich) eingesetzt und letztlich wie jedes x-beliebige Ding behandelt werden kann« (Gugutzer 2015: 15), als den Körper, der in Wissens- und Sprache konzeptualisiert ist, als Körper der Dritten-Person-Perspektive (Hermann

2 In anderen Sprachen finden sich mitunter andere Formulierungen, wie »body« und »lived body« oder »corps« und »corps-propre« (Gugutzer 2015: 16).

3 Synonym dazu unterscheidet Helmut Plessner Körperhaben und Körpersein (Gugutzer 2016: 30, 2015: 15). Weitere Synonyme sind phänomenaler und semiotischer Körper (Klein 2005).

2011: 14). Dagegen beschreibt der Begriff des Leibes die Ebene der »Erste-Person-Perspektive« (ebd.), der unmittelbaren Empfindung, des Spürens, »das individuelle, radikal subjektive Fühlen, das sich anderen Menschen als solches nicht mitteilen kann.« (Villa 2007: 19; weitere Definitionen der Körper-/Leib-Definition bei Lindemann 2011 und Jäger 2014) Denn schon die Mitteilung eines leiblichen Spürens, zum Beispiel durch Sätze wie »Ich habe Hunger«, »Das macht mir Angst« oder »Ich liebe dich«, zwingt das individuell, radikal subjektive Empfinden in eine kollektiv verstehbare Form, die die Einzigartigkeit und Subjektivität der gespürten Empfindung nie ganz erfassen kann.

Doch auch das leibliche Spüren noch »vor« seiner Kommunikation darf nicht als vor-sozial oder »eigentlich« verstanden werden. Leibliches Spüren ist kulturell, historisch und individualbiografisch geprägt: was einst als umherwandernde Gebärmutter gespürt wurde (vgl. Lindemann 2017: 64; Duden 1987), sind heute Menstruationsbeschwerden oder eine Menopause; wo Menschen einst vom Teufel besessen waren, erleben sie nun einen durch biochemische Prozesse im Gehirn verursachten psychotischen Schub (Dörner 2013; Foucault 2009). Wir können gar nicht anders, als unseren Leib als Körper – also konzeptualisiert durch aktuelle Diskurse und Auffassungen vom Körper – zu spüren. Aus der soziologischen Perspektive, die hier vertreten wird, geht es dabei explizit nicht darum, diese Wandlungen als eine »Entdeckungsgeschichte« zu erzählen, also darüber zu sprechen, was »wir« heute »besser« wissen, sondern zu betonen, dass das Körperwissen – die je aktuell akzeptierten, vorherrschenden Konzepte vom Körper – das leibliche Spüren strukturiert (vgl. Lindemann 2011). Körper und Leib sind also empirisch untrennbar vereint: »Analytisch kann man sie differenzieren, doch im Alltagshandeln sind wir beides gleichzeitig: ein Körperleib.« (Villa 2007: 20)

Die Antwort auf die Frage, wer hier wen hat, liegt damit in der Unterscheidung von Dualismus und Dualität (Gugutzer 2015: 19): Körper und Leib stehen nicht ausschließend nebeneinander, sondern bilden gemeinsam eine »Zweiheit«, eine »untrennbar, sich wechselseitig prägende Einheit.« (Gugutzer 2016: 30). Wir *sind* genauso unser Leib – sind damit also an ihn gebunden, ihm ausgeliefert – wie wir unseren Körper *haben*, über ihn bewusst verfügen können. In der in der Phänomenologie wird diese Dualität nach Helmut Plessner als »exzentrische Positionalität« bezeichnet und unterscheidet Menschen von Tieren (Lindemann 2011: 34⁴; Gugutzer 2002, 2012). Während das Tier stets im Hier und Jetzt seines aktuellen konkreten Spürens, Fühlens, Riechens lebt, *wissen* Menschen, *dass* sie spüren, fühlen, riechen, oder wie Ulle Jäger formuliert: »Es [das Tier] spürt und merkt seinen Leib, merkt aber nicht, dass es merkt.« (Jäger 2014: 200) Menschen wissen um ihren Körperleib und *haben* diesen tatsächlich im Sinne eines Eigentumsverhältnisses, können ihn als Objekt nutzen, zum Beispiel gezielt hungern im Dienste einer

4 Auf die Arbeit Lindemanns wird in Kapitel III.4 der vorliegenden Arbeit näher eingegangen.

Diät, können ihn dekorieren, trainieren und formen, also »reflexive Körpertechniken« (Crossley 2004: 38) anwenden, mit denen sie bewusst in den eigenen Körper eingreifen. Und doch handelt es sich um ein eigenwilliges Eigentum, schließlich ist auch der Mensch dem leiblichen Empfinden im Hier und Jetzt, Hunger, Schmerz und Erschöpfung, verhaftet und ausgeliefert.

Genau diese Gleichzeitigkeit ist nach Robert Gugutzer der Moment, in dem sich – durchaus in historisch und kulturell variabler Weise – Identität ausbildet (Gugutzer 2002). In seiner Dissertationsschrift »Körper, Leib und Identität«⁵ belegt er umfassend, welche Bedeutung leibliche Empfindungen und ihr reflektiertes »Management«, zum Beispiel sexueller Regungen oder Schmerzen (hierzu auch Degele 2008; Riegler/Ruck 2011), für die Selbst-Bildung, in seiner Terminologie, für die »Identitätsfrage« (Gugutzer 2002: 279) spielen und führt das Konzept der »reflexiven Leiblichkeit« (ebd.: 281) ein. Demnach vollzieht sich die Identität eines Individuums im »Wechselspiel von (leiblicher) Erfahrung und (kognitiver) Reflexion, von narrativer Konstruktion und spürbarer Stützung« (Gugutzer 2002: 296). Damit plädiert Gugutzer für den Einbezug des Körpers und vor allem des Leibes in die Soziologie und nicht zuletzt in Theorien zur Subjektivierung. Subjektivierung passiert nicht nur in der kognitiv gesteuerten Bearbeitung des Körpers, sondern vor allem über das leibliche Spüren. So entscheiden sich Individuen nicht (nur) kognitiv für eine bestimmte Identität, dafür eine bestimmte Subjektform einzunehmen oder zurückzuweisen, zum Beispiel Mann oder Frau oder nichts davon zu sein, sondern füllen Individuen eine Subjektform aus, weil sie sich als Mann, Frau, homosexuell, Punkrock-Fan und vieles andere *empfinden*.

Damit soll keineswegs gesagt werden, dass diese Empfindungen Ausdruck einer irgendwie naturgegebenen vor-sozialen Wesenhaftigkeit seien. Vielmehr kann auf Basis der Annahme einer Verschränkung von Körper und Leib ein scheinbarer Dualismus von Konstruktivismus und Phänomenologie, von Diskurs und Materie, zugunsten eines komplementären Verständnisses überwunden werden: »Das, was ich von mir selbst spüre, was sich mir als hier und jetzt aufdrängt, ist materiell – und zugleich Ergebnis eines sozial geprägten Prozesses der Materealisierung [...]«, so Ulle Jäger (Jäger 2014: 212; vgl. Gugutzer 2015: 49f; Villa 2011: 255). »In der Verschränkung von Körper und Leib machen sich die objektiven Strukturen auf der subjektiven Ebene bemerkbar [...]« (Jäger 2014: 213), so Jäger weiter, die an Konzepte der Einverleibung sozialer Strukturen bei Butler, Foucault und vor allem Pierre Bourdieu anknüpft.

Bei all diesen Ansätzen finden sich mehr oder weniger explizite Verweise darauf, dass der Körper für die Selbst-Bildung der Individuen und damit auch für

5 Gugutzer nutzt den Identitätsbegriff synonym zu dem was hier als Selbst gefasst wird, als »wandelbare Einheit-in-der-Vielfalt« (Gugutzer 2002: 300).

die soziale Ordnung nicht nur als Visitenkarte, als Verkörperung nach außen, relevant ist, sondern auch und vielleicht vor allem, als Medium der Einverleibung sozialer Ordnungen. Soziale Ordnungen und ihre Regeln und Normen existieren nicht nur, mitunter eher weniger, als kognitiv verfügbares Wissen zum Beispiel über Geschlechterrollen, sondern als inkorporiertes Wissen, welches zuallererst gespürt wird, in Form von Scham (Neckel 1990; Möhring 2007; Kuch 2011), Angst (Schmincke 2018a: 72) aber auch Wohlbefinden und Glück (Ahmed 2010c). Gleiches gilt auch für die Transformation sozialer Ordnung, das Variieren oder Ablehnen dieser: auch diese erfolgt nicht primär aus einer logischen Einsicht, sondern aus eigensinnigen Empfindungen, Begehren, Bedürfnissen heraus (Alkemeyer/Villa 2010), weil Tradiertes als leidvoll empfunden wird, weil unerwartete Freuden und Lüste auftreten, weil Geschehnisse und Strukturen wütend machen.

Damit kann eine »Soziologie des Leibes« (Gugutzer 2015: 19) an eine Soziologie der Gefühle oder der Emotionen (Gugutzer 2015: 19, 52; 2012: 83) und sozialwissenschaftliche Affekttheorien anschließen, was sich nicht zuletzt an der häufigen Begriffskopplung affektiv-leiblich zeigt.⁶ Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit Phänomenen, die als Gefühle, Emotionen oder Affekte bezeichnet werden. Angesichts umfassender Debatten innerhalb der sozial- und kulturwissenschaftlichen Emotions- und Affekt-Theorien (ausführlich dazu von Scheve/Berg 2018; Slaby 2018; Weber 2008; Gammerl/Hutta/Scheer 2017; Probyn 2005) ist es notwendig, diese Begriffe zu klären, denn sie werden in der entsprechenden Literatur nicht einheitlich verwendet (vgl. Reckwitz 2015b). Im Folgenden wird daher kurz in die sozialwissenschaftliche Diskussion um die Konzepte Emotion, Gefühl und Affekt eingeführt, um die Verwendung in der vorliegenden Arbeit zu klären.

6 Dabei jedoch werden in der Phänomenologie leibliche Regungen und Gefühle unterschieden. Demnach sind Gefühle als »objektive Atmosphären« beispielsweise in Form von Trauer, zu unterscheiden vom subjektiven leiblichen Betroffensein in Form von Traurigkeit (Schmitz 1998: 22ff, vgl. Gugutzer 2013: 306). »Während die Gefühle räumlich ergossene Atmosphären sind, ist das *Fühlen* der Gefühle, soweit es sich um Ergriffenheit von ihnen und nicht um bloßes Wahrnehmen der Atmosphäre handelt – wie, wenn ein ernsthafter Beobachter in ein albernes Fest gerät –, stets ein leibliches Betroffensein von ihnen.« (Schmitz 1998: 26, Herv. C.S.) Ebenso wird die Trennung von Leib und Gefühl in der Psychologie diskutiert (vgl. Fuchs 2014).