

Teil II
Neophänomenologisch-soziologische
Fallstudien

6. Vom soziologischen Nutzen der Leibphänomenologie

Die soziologische Thematisierung des Körpers setzte im deutschsprachigen Raum Ende des 20. Jahrhunderts ein und nahm zu Beginn des 21. Jahrhunderts richtig Schwung auf. Maßgeblich daran beteiligt waren Autor:innen wie Gabriele Klein, Michael Meuser, Thomas Alkemeyer, Paula-Irene Villa, Gunter Gebauer und nicht zuletzt Anke Abraham. Mit ihren Körperstudien hatte Abraham sowohl der »Wiederkehr des Körpers« (Kamper/Wulf 1982) in der deutschsprachigen Sozial- und Kulturwissenschaft als auch dem daran anschließenden *body turn* in der Soziologie (Gugutzer 2006) bedeutende Impulse gegeben (vgl. Abraham 1984, 1986, 1992, 1998, 2010, 2011, 2015; Abraham/Müller 2010a, 2010b). Aufgrund ihres ausgeprägten Interesses an der Phänomenologie, vor allem an jener von Maurice Merleau-Ponty und Hermann Schmitz, ging es Abraham jedoch nie nur um die soziale und personale Relevanz des Körpers, sondern gleichermaßen um jene des *Leibes* (vgl. Abraham 2002, 2006a, 2006b, 2013). Mein Eindruck ist, dass ihr der Leib in wissenschaftlicher Hinsicht (und womöglich nicht nur in dieser) letztlich sogar wichtiger war als der Körper, zieht sich doch die Auseinandersetzung mit leiblichen Erfahrungen, sinnlichen Wahrnehmungen und dem Sich-Spüren wie ein roter Faden durch ihr gesamtes Werk. Selbst dort, wo in ihren Texten scheinbar nur vom Körper die Rede ist, ist der Leib in aller Regel zumindest implizit präsent. Mit diesem dezidierten Fokus auf den Leib zählt Anke Abraham bis heute zu einer Minderheit in der Soziologie, die mehrheitlich mit dem Leib nicht allzu viel anzufangen weiß. Angesichts dieses Umstands versteht sich der vorliegende Text als eine Würdigung des Leibes und der Leibthematisierung durch Anke Abraham.

Ich beginne mit einer kurzen Geschichte der Phänomenologie des Leibes und werde dabei die Leibphänomenologie von Schmitz in den Mittelpunkt rücken (6.1). Dem folgt eine Auflistung typischer Gründe, die in der Soziologie gegen den Leibbegriff ins Feld geführt werden (6.2). In Erwiderung dieser Argumente werde ich grundlegende Erkenntnismöglichkeiten umreißen, die sich für die Soziologie aus der empirischen Thematisierung und theoretischen Integration des Leibes ergeben (6.3). Illustrieren möchte ich diese Erkenntnisoptionen, indem ich zwei zentrale körpersoziologische Positionen einer kritischen Lektüre unterziehe und Vorschläge für eine präzisere, weil leibphänomenologisch fundierte Begrifflichkeit unterbreite: zum einen betrifft das die Praxissoziologie (6.4), zum anderen die Wissenssoziologie (6.5). Der Text endet mit einem kurzen Fazit (6.6).

6.1 Phänomenologie des Leibes

Ein grundlegendes Kennzeichen der phänomenologischen Philosophie ist, dass sie methodisch in der menschlichen Erfahrungswelt ansetzt, einschließlich der Alltagssprache. Daher ist es nur konsequent, dass die im deutschen Sprachraum entstandene Phänomenologie die Besonderheit der deutschen Sprache, neben dem Wort »Körper« auch das Wort »Leib« zu kennen, aufgegriffen und daraus zwei unterschiedliche Begriffe entwickelt hat. So hatte bereits Edmund Husserl auf den phänomenologischen Unterschied von Körper und Leib aufmerksam gemacht, obgleich er selbst zumeist den Körper meinte, wenn er vom Leib sprach. Husserl zufolge ist der menschliche Leib in zwei Perspektiven gegeben, in der »naturalistischen Einstellung« und der »personalistischen Einstellung« (Husserl 1952: 139ff.). Husserl meinte damit, dass der Leib »in eines als erfahrenes Ding und als fungierender Leib« (Husserl 1973: 57) existiere (vgl. dazu Alloa/Depraz 2012; Waldenfels 2000: 22–43, 248f.). Als physisches Ding ist der Leib – gemeint ist hier der Körper – ein Ding wie jedes andere Ding. Der Körper ist ein Gegenstand, der (naturwissenschaftlich) ge- und vermessen, von außen beobachtet und als Instrument genutzt werden kann. Im Unterschied zu diesem objektiven Körperding, das belebt oder unbelebt sein kann, ist der Leib immer lebendig und ausschließlich mein Leib, also subjektiv. Fungierend ist der Leib dabei in der Hinsicht, dass er das Medium ist, mittels dessen ich etwas mache oder tue, beispielsweise sprechen, schreiben, gehen, schwimmen etc. Der fungierende Leib ist, wie Husserl sagt, die praktische Möglichkeit des »Ich kann« (Husserl 1952: 257). Sinngleich spricht Merleau-Ponty vom praktischen »Vermögen« des Leibes (Merleau-Ponty 1966: 187) beziehungsweise vom Leib als »Möglichkeitsbedingung« (Merleau-Ponty 1967: 59). Medium ist der fungierende Leib ebenso in der Hinsicht, dass er das Organ ist, mittels dessen ich meine Welt wahrnehme. Merleau-Ponty hat dafür den Ausdruck des leiblichen »Zur-Welt-Seins« geprägt – der fungierende Leib als Vermittler zwischen Ich und Welt (vgl. Merleau-Ponty 1966; Gugutzer 2002: 75ff.). In diesem Sinne ist mein Leib auch das Medium meines Handelns, worin ich mir meine Welt erschließe bzw. meine Welt sich mir erschließt.

Des Weiteren hat Husserl die soziologisch relevante Aussage getroffen, dass der Leib ein »Umschlagpunkt« (Husserl 1952: 161) beziehungsweise eine »Umschlagstelle« (Husserl 1973: 351) sei. Gemeint ist damit, dass der Leib weder nur Natur noch nur Kultur, sondern beides zugleich ist. Der Leib ist sowohl ein natürliches Phänomen – jeder Mensch empfindet Hunger – als auch ein kulturelles Phänomen – manche Menschen sind hungrig nach einem Schnitzel, andere nach einem Tofuburger. Husserl bezeichnete solche »Empfindnisse« (Husserl 1952: 146) wie Hunger oder auch Schmerz als ein Spezifikum des Leibes, wobei er vor allem

Berührungs- und Bewegungsempfindungen meinte. Letztlich hat Husserl sich aber kaum mit leiblichen Empfindungen befasst. Husserl – und daran anknüpfend auch Merleau-Ponty – ging es primär um den fungierenden Leib. Er vertrat damit ein aktives und intentionales Leibverständnis, das den Leib »zum bloßen körperlichen Werkzeug des Ichs degradierte, das in ihm willkürlich aktete« (Rappe 2018: 83). Die empfindende, *pathische* Dimension des Leibes jedoch, die auf die für die Phänomenologie eigentlich relevante Frage verweist, wie *ich* meinen Leib als subjektive Tatsache erlebe, wie *mir* mein Leib erscheint – Leiblichkeit gibt es nur in der Perspektive der ersten Person (vgl. Bedorf 2017: 73) – war nicht Husserls Thema, weil er dafür zu sehr dem Idealismus verhaftet war. Der pathischen Seite des Leibes ein viel größeres Gewicht beigemessen haben dagegen Phänomenologen wie Max Scheler, Jean-Paul Sartre, Erwin Straus, Bernhard Waldenfels, Gernot Böhme und ganz besonders Hermann Schmitz.

Diese im eigentlichen Sinne als Leibphänomenologen zu bezeichnen, den Autoren spielen in der nationalen und erst recht in der internationalen Körpersoziologie eine vergleichsweise nachrangige Rolle. Wenn sich Soziolog:innen für die soziale Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung und leiblicher Empfindungen interessieren, wird überwiegend auf die Phänomenologie von Merleau-Ponty zurückgegriffen. In der deutschsprachigen Körpersoziologie wird zwar auch Merleau-Ponty typischerweise als Leibphänomenologe bezeichnet, doch ist das sachlich nur bedingt richtig. So hat jüngst mit aller Entschiedenheit Jörg Michael Kastl darauf hingewiesen, dass die gängige Übersetzung des französischen Wortes »corps« in den deutschen Ausgaben von Merleau-Pontys Arbeiten mit »Leib« – allen voran in der »Phänomenologie der Wahrnehmung« (Merleau-Ponty 1966) – nahezu immer falsch sei; richtig sei die Übersetzung »Körper« (Kastl 2021: 68, 79–84). In diesem Sinne ist Merleau-Ponty viel eher ein Körperphänomenologe denn ein Leibphänomenologe.

Von der Vielzahl leibphänomenologischer Ansätze (vgl. als Überblick Alloa et al. 2012; Rappe 2018) sei im Folgenden die Leibphänomenologie von Hermann Schmitz vorgestellt. Dies zum einen deshalb, weil Schmitz' Leibphänomenologie in ihrer begrifflichen Genauigkeit, analytischen Tiefe und thematischen Breite unübertroffen ist. Zum anderen ist Schmitz einer der wenigen Leibphänomenologen, der exakte Definitionen anbietet, was den großen Vorteil hat, dass man bei ihm immer weiß, wovon er spricht.¹ So definiert er den »Leib« beziehungsweise »Leiblichkeit« wie folgt.

1 Das hebt ihn in meinen Augen positiv von einem Autor wie Merleau-Ponty ab, der selbst für gute Kenner seiner Werke aufgrund seiner metaphernreichen Sprache oft unverständlich bleibt. So meint zum Beispiel Kastl, dass

»*Leiblich* ist, was jemand in der Gegend (keineswegs, wie z. B. am Blick deutlich wird, immer in den Grenzen) seines materiellen Körpers von sich selber (als zu sich selber, der hier und jetzt ist, gehörig) spüren kann, ohne sich der fünf Sinne (Sehen, Tasten, Hören, Riechen, Schmecken) und des aus ihrem Zeugnis abgeleiteten perzeptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellung vom eigenen Körper) zu bedienen. Als *Leib* kann dann das Ganze der leiblichen Regungen mit seiner [...] räumlichen und dynamischen Beschaffenheit verstanden werden; in gewisser Weise lässt sich die Definition später erweitern, wenn die leibliche Kommunikation in Betracht gezogen worden ist« (Schmitz 2011: 5; Herv. im Orig.).

Leiblich ist gemäß dieser Definition das, was man an sich spürt, also nicht das, was man sieht, tastet, hört, riecht oder schmeckt. Kopfweg, Hunger, Durst, Müdigkeit, Nervosität etc. sind alltägliche Beispiele für solche Phänomene des sich Spürens. Der Leib wiederum ist die Gesamtheit leiblicher Regungen, die durch eine räumlich-dynamische Struktur gekennzeichnet ist. Zur Kennzeichnung der räumlich-dynamischen Struktur des Leibes hat Schmitz ein Kategoriensystem entwickelt, das er folgendermaßen zusammenfasst:

»Leiblich spüren wir uns stets eng oder weit in wechselnden Graden und Mischungsverhältnissen, zwischen Enge und Weite durch Engung (zur Enge hin) und Weitung (zur Weite hin) pendelnd. Die Engung überwiegt zum Beispiel bei Schreck, Angst, Schmerz, gespannter Aufmerksamkeit, Beklommenheit, Hunger, dumpfem Zumutesein, die Weitung etwa dann, wenn es uns weit ums Herz wird, in tiefer Entspannung, bei Freude, die hüpfen lässt, in Stimmungen schwerelosen Schwebens, beim Einschlafen, beim Dösen in der Sonne, in der Wollust und wohligen Müdigkeit« (Schmitz 1985: 82; erstmals Schmitz 1965: 73–172).

Das grundlegende leibliche Kategorienpaar ist nach Schmitz der spürbare Gegensatz von Enge und Weite. Enge bzw. Engung und Weite bzw. Weitung sind räumliche Kategorien – man denke an einen Muskelkrampf, bei dem sich alles zusammenzieht und der deshalb als engend empfunden wird, oder an das weitende Gefühl, das sich spontan einstellt,

er mit der »wuchernden Metaphorik« in den Texten Merleau-Pontys seine »liebe Not habe und hatte«, ja, dass ihm aufgrund dieser überbordenden Metaphorik manches von Merleau-Pontys Argumentation »vollständig verschlossen« geblieben sei (Kastl 2021: 142). Dessen ungeachtet bringt er Merleau-Pontys metaphorischen Ausschweifungen und der daraus resultierenden »enervierenden Uneindeutigkeit vieler Texte und Argumentationen« großes Verständnis entgegen – dies sei nun mal ein Teil von dessen »Intellektuellenhabitus« (ebd.: 248, Fn. 6). Es ist selbstredend legitim, einem Autor gegenüber so nachsichtig zu sein. Ebenso legitim ist es aber, Autor:innen zu bevorzugen, die eine klare, begrifflich saubere, mit Definitionen versehene und auf diese Weise verständliche wissenschaftliche Sprache verwenden – wie zum Beispiel Hermann Schmitz.

wenn man aus einem stickigen Raum nach draußen an die frische Luft tritt. Schmitz zufolge ist das Hin und Her von spürbarer Enge und Weite ein anthropologisches Merkmal. Unabhängig von Gesellschaft, Kultur, Epoche fühlt sich zum Beispiel der Schreck eng an und nicht weit, so wie sich auch der Hunger eng anfühlt und nicht weit. Dagegen fühlt sich das gemütliche Dösen in der Sonne weit an und nicht eng. Auch andere räumliche Strukturmerkmale des Leibes wie die leibliche Dynamik, die zu- und abnehmende Intensität leiblicher Regungen oder das »protopathische« (z.B. ein diffuser, dumpfer Schmerz) beziehungsweise »epikritische« (bspw. ein punktueller, spitzer Schmerz) Empfinden sind universell vorfindbare Phänomene.

Die räumliche Struktur und Dynamik – das Hin und Her von Engung und Weitung – des Leibes ist also Teil der Natur des Menschen. Zugleich ist der Leib, worauf Schmitz allerdings nicht eingeht, immer auch Teil der Kultur. Denn dass der eigene Leib in seiner räumlichen Struktur erfahrbar ist, besagt nicht, wie er individuell und situativ erfahren wird. Wann jemand wie, wo und warum ein Enge- oder Weitegefühl spürt, ist in der Struktur des Leibes nicht angelegt. Ob eine gespürte Weite die subjektive Bedeutung Eindösen, Entspannung, Trance, Einssein mit der Natur oder mit Geistern hat, variiert nach Biographie, Milieu, Gesellschaft, Kultur, Epoche. Der Leib ist somit beides: Aufgrund seiner räumlichen Struktur ist er ein Naturphänomen, aufgrund seiner je spezifischen Form ein Kulturphänomen (vgl. Lindemann 1996: 173f.).

Die phänomenologische Kennzeichnung des Leibes lässt sich mit Schmitz weiter präzisieren, indem man ihn vom Körper abgrenzt. So ist (1) alles *Leibliche* etwas Subjektives, alles *Körperliche* hingegen auch etwas Objektives. Der eigene Leib ist mit Schmitz gesprochen eine »subjektive Tatsache« (Schmitz 1968: 95–108), während der eigene Körper zugleich eine »objektive Tatsache« ist. Der Körper ist eine objektive Tatsache etwa in der Hinsicht, dass bei der Geburt eines Menschen ein Körper auf die Welt kommt, der objektive Merkmale wie Kopf, Arme, Beine, Herz, Magen, Niere etc. hat, oder bei einem medizinischen Eingriff, wo mein Armbruch auf dieselbe unpersönliche Weise operiert wird wie jeder andere Armbruch auch. Ob mir mein Armbruch hingegen spürbar weh tut oder nicht, ist eine rein subjektive Tatsache; meinen Schmerz kann nur ich spüren, weil nur ich von ihm leiblich betroffen bin. Oft genug kommt es vor, dass die Perspektive der Ärztin, die sich für den schmerzenden Körper als objektive Tatsache interessiert, und die Perspektive der betroffenen Person, der es um ihren schmerzenden Leib als subjektive Tatsache geht, nicht zusammenpassen. In diesen Fällen zeigt sich sehr konkret, dass Körper und Leib unterschiedliche Phänomene sind. Um es in den Worten Husserls zu sagen, besteht dieser Unterschied darin, dass (2) in der »naturalistischen Einstellung« der *Körper* ein von außen wahrnehmbares Objekt ist, während in der »personalistischen

Einstellung« der *Leib* nur von innen wahrgenommen werden kann. Der Körper ist das von außen sicht- und tastbare Objekt, ein Ding, das nicht nur von mir, sondern auch von anderen gehabt wird, während der Leib immer mein eigenleibliches Befinden ist, mein mich Spüren.

(3) Mit Schmitz (1965: 6f.) ist des Weiteren alles *Körperliche* durch eine »relative Örtlichkeit« definiert, alles *Leibliche* hingegen durch eine »absolute Örtlichkeit«, was bedeutet, dass es ohne räumliche Orientierung identifizierbar ist. In einer Begrüßungssituation beispielsweise begegnen sich zwei Körper, die in einer bestimmten Lage- und Abstandsbeziehung zueinanderstehen (»relativ örtlich«). Das Schütteln der Hände, die Umarmung oder der Kuss auf den Mund, das sind Körper, die sich mehr oder weniger nahekomen. Das Kribbeln im Bauch, der schneller schlagende Puls, der Kloß im Hals oder die empfundene Freude, das sind eigenleibliche Regungen, die an konkret lokalisierbaren »Leibesinseln« (Schmitz 1966: 12ff.) gespürt werden (»absolut örtlich«). (4) Schließlich kennzeichnet den *Körper* seine »teilbare Ausgedehntheit«, im Unterschied zu allem *Leiblichen*, das »unteilbar ausgedehnt« ist (Schmitz 1965: 40ff.). Körper und Leib haben die Gemeinsamkeit, dass sie eine räumliche Ausdehnung aufweisen, allerdings mit dem fundamentalen Unterschied der Un-/Teilbarkeit: Der ganze Körper wie auch einzelne Körperteile (Hände, Arme, Beine, Rumpf etc.) lassen sich in mehrere Stücke zerlegen, die Regungen des Leibes hingegen sind nicht teilbar. Eine halbe Angst, zwei Drittel Freuden, drei Viertel Hunger etc. gibt es dagegen nicht.

Diese wenigen Kriterien sollten ausreichen, um den phänomenalen Unterschied von Leib und Körper und damit auch die Notwendigkeit zu erkennen, begrifflich zwischen Leib und Körper zu differenzieren. Die Soziologie aber weigert sich in weiten Teilen, diesen begrifflichen Unterschied anzuerkennen beziehungsweise vorzunehmen. Dies vor allem aufgrund ihrer Vorbehalte gegenüber dem Leibbegriff.

6.2 Soziologische Widerstände gegen den Leib

Die soziologischen Widerstände gegen den Leibbegriff kommen in vier typischen Äußerungen zum Ausdruck. *Erstens* wird gelegentlich gesagt, dass »Leib«, im Gegensatz zu »Körper«, ein in der deutschen Alltagssprache vollkommen ungebräuchliches Wort sei. Das trifft sicherlich zu, denn nur in einigen seltenen Ausdrücken (»leibhaftig«, »fettleibig«, »Leibarzt«, »Leibeserziehung«, »Leibrente«) und Redewendungen (»eine Gefahr für Leib und Leben«, »sich jemanden vom Leib halten«, »mit Leib und Seele«, »sich die Beine in den Leib stehen«) wird das Wort »Leib« auch heute noch verwendet. Diese altertümlich klingenden Wörter und Redewendungen weisen darauf hin, dass die Herkunft

des Wortes »Leib« weit zurückreicht, vor allem weiter als jene des Wortes »Körper«.

»Die Etymologie des Wortes ›Leib‹ führt in das 11. Jahrhundert. Im althochdeutschen Sprachgebrauch heißt *lîp* ›durchweg Leben (bzw. Person) und *corpus* wird mit *lichname* (*lich*) wiedergegeben« (ebd. [= Adolph 1937]: 13), was in unser Wort ›Leichnam eingeht‹; erst ab Mitte des 11. Jahrhunderts findet sich im oberdeutschen Sprachgebiet die Bezeichnung *lîp* für Leib. [...] Jedenfalls bezeichnete *lîp* ursprünglich vorwiegend sowohl Leben als auch Person und wurde *lîp* von *lich* und *lichname* (toter Leib) im Mittelhochdeutschen unterschieden« (Gahlings 2006: 22–23; Herv. im Orig.).

Die Verbindung von »Leib« mit »Leben« deutet auch das deutsche Wort »Unterleib« an, ist dieser doch jene Körperregion, in der sich die für die Fortpflanzung relevanten Organe befinden. Im Unterleib »sitzt« das Leben, und zwar das (Über-)Leben der menschlichen Gattung. Der Körper findet sich hingegen im Wort »Oberkörper«. Das Wort »Körper« hat hier sicherlich nicht die Konnotation von »Leichnam«, aber vielleicht von »Maschine«, der zentralen Metapher für das sich mit Descartes durchsetzende mechanistische Körperbild der Moderne: Herz, Niere, Lunge, Leber etc. sind Organe, die je eigene Funktionen haben, und deren funktionales Zusammenspiel die »Maschine« des menschlichen Organismus' am Laufen halten. Dieses Maschinenverständnis vom Körper ist auch ein Grund dafür, dass nicht nur in der Alltagssprache, sondern ebenso in der modernen Wissenschaft »Leib« ein kaum benutztes Wort ist, lediglich die Theologie, die Philosophie und, wie Kastl merkwürdigerweise meint, »seltsamerweise auch die Soziologie« (Kastl 2021: 68) nutzen es.

Zweitens stößt der »Leib« bei manchen Autor:innen auf Ablehnung, weil es ein deutsches Wort ist, das sie eng verbunden sehen mit »national«, »nationalistisch« oder gar »nationalsozialistisch«. Zum Teil wird das damit begründet, dass die Nationalsozialisten den Leibbegriff benutzt haben, etwa in der »politischen Leibeserziehung« nach Alfred Bäumler, und deshalb der Ausdruck Leib politisch diskreditiert sowie soziologisch inakzeptabel sei. *Drittens* wird der Leibbegriff insbesondere in der sozialkonstruktivistisch geprägten Soziologie häufig aufgrund seines Substanzialismusverdachts abgelehnt. Die Rede vom Leib weise demnach essenzialistische Züge auf, höre sich also so an, als gäbe es eine feststehende Substanz oder ein unveränderliches Wesen des Leibes. Und *viertens* wird mitunter gesagt, dass mit dem in Abgrenzung zum Körperbegriff eingeführten Leibbegriff der cartesianische Dualismus reproduziert werde. Wer zwischen Leib und Körper differenziere, nähme eine ontologische Trennung vor, die gleichbedeutend mit der cartesianischen Trennung von *res cogitans* und *res extensa* sei. Da gerade die

Körpersoziologie angetreten ist, zumindest in ihren programmatischen Texten, den cartesianischen Dualismus zu überwinden, sei es geradezu widersinnig, nun mit dem Leib-Körper-Dualismus zu hantieren.

Gegen diese Kritik am Leibbegriff lassen sich folgende Argumente anführen. *Erstens* ist die Kritik, Leib sei kein gebräuchliches Alltagssprachliches Wort und daher wissenschaftlich unbrauchbar, merkwürdig, weil beispielsweise die Soziologie reihenweise Wörter verwendet, die in der Alltagssprache unüblich oder gar inexistent sind. Oder wann werden Wörter wie »Aktant«, »Autopoiesis«, »Informalisierung«, »Inkorporierung«, »Kohäsion«, »Propriozeption«, »Vollzugskörper« u.v.a.m. schon in Alltagsgesprächen genutzt? Es zeugt zudem von beachtlicher wissenschaftstheoretischer Unkenntnis, wenn der Unterschied zwischen Alltagssprache und Wissenschaftssprache sowie zwischen Wort und Begriff nicht gesehen und deshalb argumentiert wird, ein Wort aus der Alltagssprache taue nicht als wissenschaftlicher Begriff. Phänomenolog:innen, die mit einem Begriff »Leib« arbeiten, statt nur das Alltagswort zu gebrauchen, haben diesen in aller Regel definiert, sodass er von anderen Begriffen abgrenzbar ist und als analytisches Werkzeug genutzt werden kann.

Zweitens ist es doch arg fragwürdig, dass eine Wissenschaftsdisziplin wie die Soziologie auf einen Begriff verzichten sollte, weil dieser von einer politischen Partei ideologisch gebraucht beziehungsweise missbraucht wurde. Das käme nicht nur einer Kapitulation vor dieser Ideologie gleich, sondern auch einer Öffnung wissenschaftsexterner Belange für die Klärung der Brauchbarkeit wissenschaftlicher Begriffe. *Drittens* ist auch der Substanzialismusvorwurf zurückzuweisen. Denn sollte es wirklich strittig sein, dass Menschen zu allen Zeiten und in allen Kulturen leibliche Regungen wie Hunger, Durst, Angst, Schmerz oder Wut hatten beziehungsweise haben? Wer möchte leugnen, dass Menschen leibliche Befindenzustände wie Müdigkeit, Magenweh, Aufregung, Erregung oder Begehren kennen, und zwar unabhängig von ihrer soziohistorischen Zugehörigkeit? Wann, wie, wo, wer, warum solche leiblichen Regungen verspürt, ist selbstverständlich eine empirisch offene und soziologisch relevante Frage. Aber dass es solche Arten leiblichen Befindens gibt, ist wohl kaum anzuzweifeln. Wie oben bereits gesagt: Der Leib ist, wie der Körper, zugleich Natur und Kultur. Folgt man zudem einem Leibbegriff wie jenem von Schmitz, der den Leib als »absolute Örtlichkeit« und als »räumliche und dynamische Struktur« definiert, dann ist ebenfalls offensichtlich, dass der Leib nichts mit Substanz, Essenz oder Wesen zu tun hat.

Viertens überzeugt auch jene Kritik am Leibbegriff nicht, wonach dieser dazu beitrage, den cartesianischen Dualismus zu reproduzieren. Dem Cartesianismus zufolge handelt es sich bei Seele oder Geist einerseits, Körper andererseits um ontologisch getrennte Substanzen, die in einem

Herr-Knecht-Verhältnis zueinanderstehen: Die Seele beziehungsweise der Geist beherrscht den Körper. Bei Leib und Körper hingegen handelt es sich um phänomenologisch unterscheidbare Aspekte des Menschseins. Leib und Körper stellen keinen Dualismus dar, sondern eine Dualität: Leib und Körper beeinflussen sich wechselseitig, solange der Mensch lebt. Erst wenn der Mensch tot ist, ist er nur noch Körper und nicht mehr Leib. Im lebendigen Dasein jedoch sind der spürbar-spürende Leib und der aktiv tätige Körper dialektisch miteinander verbunden: Das leibliche Spüren beeinflusst das körperliche Tun und umgekehrt das körperliche Tun das leibliche Spüren, dieses dann wieder das Tun etc. Die Unterscheidung von Leib und Körper ist also eine rein analytische Trennung, die hilft, die damit bezeichneten Phänomenbereiche begrifflich genau zu fassen.

6.3 Soziologische Erkenntnisse ›durch‹ den Leib

Eine Soziologie, die den Leib als Phänomen und Begriff ernst nimmt, kann davon in mehrerlei Hinsicht profitieren. *Erstens* erweitert der Fokus auf die Leiblichkeit des Menschen in empirischer Hinsicht das thematische Spektrum der Soziologie um eine Soziologie des Leibes. Eine Soziologie des Leibes gibt es bislang nur in Ansätzen, etwa als Soziologie der Sinne (vgl. Göbel/Prinz 2015) oder als Soziologie der Emotionen (vgl. Senge/Schützeichel 2013). Allerdings sind Sinne und Gefühle nicht dieselben Phänomene wie der Leib (vgl. Hasse 2005), weshalb eine genaue Differenzierung hier vonnöten ist. Georg Simmels »Soziologie der Sinne« (Simmel 1992) oder Helena Flams »Soziologie der Emotionen« (Flam 2002) beispielsweise thematisieren zwar soziale Sinnesleistungen und die soziale Relevanz von Gefühlen, nicht jedoch das sozial bedingte und folgenreiche sich Spüren etwa in Situationen der Angst, Trauer, Müdigkeit, Scham oder durch kollektive Atmosphären. Es liegt hier ein weites empirisches Feld brach, das *zweitens* für zivilisations- und kulturkritische Analysen moderner Disziplinierungs- und Rationalisierungsprozesse, Kontroll- und Machtmechanismen genutzt werden kann. Die »Mikrophysik der Macht« (Foucault 1976) beispielsweise schreibt sich nämlich weniger in den Körper als vielmehr in den Leib ein. Die Disziplinarmacht der Schule etwa besteht darin, den spürbaren Bewegungsdrang der Schüler:innen zu unterdrücken. Sichtbar wird diese in den Schüler:innenleib eingreifende Disziplinarmacht im ruhigen Dasitzen und Zuhören; ohne die leibliche Selbstkontrolle gäbe es diese sozial erwartete Körperkontrolle nicht. Der Leib ist aber nicht nur der ›Ort‹, an dem sich gesellschaftliche Machtmechanismen besonders gut zeigen, sondern gleichermaßen ein Medium, um ihnen

zu entkommen. Zeitgenössische leibliche Praktiken der Selbstsorge wie Atem- und Achtsamkeitsübungen, Tai-Chi oder Feldenkrais können in diesem Sinne als gegen die vorherrschenden, instrumentellen und ästhetischen Körperpraktiken gerichtete widerständige Praktiken interpretiert werden. Mit Böhme gesprochen handelt es sich bei solchen Leibpraktiken um eine »Selbstsorge nicht als Sorge für ein Selbst, sondern als Lebenspraxis, sich selbst im Leibe zu finden« (Böhme 2003: 270; siehe auch Antony 2023).

Drittens eignet der Leibbegriff für eine kritische Lesart theoretisch-begrifflicher Konzepte der Soziologie im Allgemeinen und der Körpersoziologie im Besonderen. Eine leibphänomenologische Perspektive hilft, gängige soziologische Topoi auf ihre begriffliche Schärfe hin zu befragen. Im Ergebnis lässt sich so zeigen, dass vermeintlich selbstverständliche körpersoziologische Formulierungen wie »Diskurse formen Körper«, »Wissen wird inkorporiert«, »die Klassenstruktur prägt den Körperhabitus« oder der Körper sei ein »Speicher des Sozialen« ungenaue begriffliche Bezeichnungen sind. Wie die körperliche Formung durch Diskurse für das Subjekt konkret erfahrbar wird, wie Wissen inkorporiert wird und sich als subjektive Kompetenz zeigt, wie die soziale Klassenzugehörigkeit individuell einverleibt wird und im habituellen Verhalten ihren Ausdruck findet etc., all das lässt sich begrifflich-konzeptionell genauer fassen, wenn nicht vom sicht- und tastbaren Körper die Rede ist, sondern vom spürbar-spürenden Leib.

Viertens ist es mit einem elaborierten Leibbegriff möglich, jenes Vorhaben zu realisieren, für das Gesa Lindemann bereits vor 20 Jahren plädiert hatte, das aber weiterhin bestenfalls ansatzweise realisiert worden ist (u.a. von ihr selbst: Lindemann 2014; siehe auch Gugutzer 2012, 2017a), nämlich den Übergang von einer Soziologie des Körpers hin zu einer verkörperten Soziologie zu bewerkstelligen. Damit ist eine Soziologie gemeint, die nicht mehr nur den Körper als Forschungsgegenstand, sondern darüber hinaus den Leib als konstitutive Bedingungen des Sozialen ernst nimmt. Eine solchermaßen verkörperte Soziologie ist eine Alternative zur bewusstseinsphilosophisch geprägten Mainstream-Soziologie, die sich Lindemann zufolge ja eher mit »Engeln« (Lindemann 2005: 114) als mit Menschen »aus Fleisch und Blut« beschäftigt. Eine verkörperte Soziologie geht demgegenüber von der basalen Annahme aus, dass Menschen leiblich-körperliche Wesen sind und daher jedes menschliche Handeln ein leiblich fundiertes und körperlich ausgeführtes Handeln ist; entsprechend ist auch jedes soziale Handeln leiblich-körperlich fundiert und sind folglich die aus dem Zusammenspiel sozialer Handlungen resultierenden sozialen Ordnungen leibkörperlich her- und dargestellt wie auch sozialer Wandel leibkörperlich initiiert ist (s.u. Kap. 6.4). Dies impliziert, dass auch das soziale Handeln von Soziolog:innen leiblich-körperlich fundiert ist, woraus unter anderem folgt, dass Leib und Körper

wichtige Quellen beziehungsweise Instrumente soziologischer Erkenntnisproduktion sind (vgl. Abraham 2002: 182–204; Gugutzer 2017b; s.o. Kap. 5).

Im Weiteren stehen die dritte und vierte Option, die sich für die (Körper-)Soziologie aus einer Berücksichtigung des Leibbegriffs ergeben, im Mittelpunkt. Dazu sollen aus einer leibphänomenologischen Perspektive ein kritischer Blick auf die Praxis- und Wissenssoziologie des Körpers geworfen und daraus folgend Vorschläge für begriffliche Präzisierungen formuliert werden.

6.4 Leiblicher Eigensinn und Widerständigkeit des Leibes

Die Praxissoziologie oder Praxeologie – ich verwende beide Bezeichnungen synonym – gehört zu jenen Ansätzen im Feld der Körpersoziologie, die gegen die Vorherrschaft rationaler Akteursmodelle opponieren (vgl. Gugutzer 2022: 157–166). Die Praxeologie distanziert sich generell von sozialwissenschaftlichen Handlungstheorien, insbesondere aber kritisiert sie solche Handlungstheorien, die den bewusst und vor allem zweckrational handelnden Akteur ins Zentrum soziologischer Analysen rücken. In Abgrenzung dazu betont die Praxissoziologie, dass für Sozialität ebenso *nicht*rationale, *vor*reflexive und *un*bewusste Handlungen beziehungsweise Praktiken wesentlich seien. Der Körper gilt der Praxeologie auch in einem nichtinstrumentellen Sinne als sozial relevant. Für dieses nicht-instrumentelle, vorreflexive Körperhandeln schlägt die Praxeologie beispielsweise den Begriff »Agens« vor.²

Der praxissoziologische Ausdruck »Agens« zielt auf den Körper als Handlungssubjekt. Als Subjekt des Handels gilt der Körper insofern, als er spontan, intuitiv situationsgerechtes soziales Handeln ausführt und auf diese Weise soziale Ordnung her- und darstellt. Der Körper-als-Agens trägt aufgrund vorreflexiv ausgeübter Bewegungen und Gesten zur Produktion gesellschaftlicher Strukturen bei, wobei er soziale Strukturen nicht nur reproduziert, sondern auch transformiert. Der Körper-als-Agens initiiert sozialen Wandel, und dies eben nicht im Medium eines absichtsvollen instrumentellen Einsatzes des Körpers, sondern selbsttätig qua nichtintendiert-körperlichem Handeln.

Wie aber »macht« es der Körper-als-Agens *konkret*, selbsttätig agierend soziale Ordnung zu transformieren? Auf diese Frage gibt die Praxeologie

2 Als eine Weiterentwicklung des Agens-Begriff kann das praxeologische Verständnis vom »Vollzugsleib« angesehen werden (vgl. Alkemeyer/Michaeler 2013: 229–233).

keine rechte Antwort. Michael Meuser, einer der prominenten Vertreter der Körperpraxeologie, meint dazu selbstkritisch, dass die Praxeologie hierfür erst die *Widerständigkeit* des Körpers handlungstheoretisch ausarbeiten müsse. Zu berücksichtigen gelte es nämlich, »dass der Körper bei aller kultureller Formung aufgrund seiner physischen Materialität ein Stück weit ›asozial‹ ist und somit das Potenzial der Widerständigkeit in sich trägt« (Meuser 2006: 112). Das widerständige Potenzial des Körpers ist entscheidend für sozialen Wandel – zur Widerständigkeit des Körpers hat die Praxeologie jedoch nicht wirklich etwas zu sagen. Das hat damit zu tun, dass der Agensbegriff insgesamt unklar bleibt. Agens wird entweder umschrieben als »implizites Wissen«, »leibliche Intelligenz«, »automatische Körperreaktion« und ähnliches, oder er wird – mit Rekurs auf Bourdieu, der für den Agensbegriff primär Pate steht – im Sinne von Merleau-Pontys Begriff der »leiblichen Intentionalität« (vgl. Meuser 2004: 210) verstanden. In diesem vorherrschenden Sinne wird der Agens-Begriff mithin phänomenologisch fundiert. Allerdings bleibt es bei diesem bloßen Verweis auf die leibliche Intentionalität, phänomenologisch ausgearbeitet und verwendet wird der Agensbegriff jedenfalls nicht. Das wäre theorieimmanent auch widersinnig, geht die Praxissoziologie doch von beobachtbaren körperlichen Bewegungen als kleinsten Analyseeinheiten des Sozialen aus (vgl. Alkemeyer 2004: 45). Die leibliche Intentionalität des Körpers-als-Agens ist jedoch nicht beobachtbar, eben weil es ein leibliches Geschehen ist. Die Praxeologie und ihr Agensbegriff helfen daher nicht weiter, wenn es um die Frage des *nicht*rationalen, des *vorreflexiven* Handelns geht.

Zielführender hierfür ist ein neophänomenologischer Zugang, da es dieser erlaubt, das *leibliche Handeln* als *eigensinniges* und *widerständiges* Handeln zu konzipieren. Im leiblichen Handeln ist der Leib Subjekt statt Objekt des Handelns, wobei die Subjektivität des Leibes darin besteht, dass er eigenständig, autonom agiert und dieses Agieren nichtsdestotrotz sinnhaft (und daher mehr als bloßes Verhalten) ist. Der Leib als Handlungssubjekt zeigt sich als eigenwilliger Akteur insofern, als er sich der bewussten Kontrolle des Selbst entzieht. Als Handlungssubjekt agiert der Leib auf vorreflexive und in diesem Sinne eigensinnige Weise, beziehungsweise als Handlungssubjekt *ist* der Leib dieser »Eigensinn« (vgl. dazu Barkhaus 2001; siehe auch Jäger 2014: 54–62).

Aus Sicht des Individuums ist der leibliche Eigensinn eine subjektive Tatsache, die sich als unwillkürliche, leiblich-pathische Wahrnehmung mit einer typischen evaluativen Färbung äußert, nämlich als *widerständige* oder *widerspenstige* leibliche Regung. Als widerständig zeigt sich der leibliche Eigensinn in der Hinsicht, dass die im ungehinderten Lebensvollzug gegebene Ich-Leib-Einheit aufbricht und dadurch der Mensch mit seiner eigenen Leiblichkeit konfrontiert wird. Diese leibliche Selbstkonfrontation äußert sich als spürbare Störung des üblicherweise

unauffälligen Sich-Befindens zwischen Enge- und Weitepol. So zum Beispiel bei schmerzenden Verletzungen und Krankheiten oder in Situationen, in denen man spürt, dass etwas für einen selbst zu schwer, zu laut, zu kalt, unangenehm oder anstrengend ist. Es ist typischerweise eine Störung des ungehinderten Lebensvollzugs, die zur spürbaren »Entdeckung« der eigenen Leiblichkeit führt.

Eine wichtige *soziale* Relevanz hat der eigensinnig-widerständige Leib hinsichtlich sozialen Wandels, da es häufig, wenn nicht gar regelmäßig, der *spürbare Leib* ist, der am *Ausgangspunkt sozialen Wandels* steht. Der Leib ist der Initiator sozialen Wandels insofern, als das spürbare Betroffensein von sozialen Umständen typischerweise der Auslöser dafür ist, handlungsaktiv zu werden und die Umstände zu ändern. Sozialer Wandel tritt in den seltensten Fällen *zuerst* durch rational geplantes, teleologisches Handeln ein. Vielmehr liegt sozialem Wandel in den meisten Fällen eine Unzufriedenheit mit der gegebenen sozialen Ordnung zugrunde, und Unzufriedenheit ist ein leibliches Befinden. Am Beginn eines Transformationsprozesses sozialer Ordnung steht mit anderen Worten ein spürbarer innerer Widerstand gegenüber den strukturellen Gegebenheiten, und das unabhängig davon, ob es sich um mikro-, meso- oder makrosoziale Ordnung handelt. Der leibliche Eigensinn ist als subjektiv relevanter Hinweis darauf zu verstehen, dass sich an der Situation etwas ändern müsse oder solle. Im Anschluss an einen Buchtitel von Hans-Peter Dreitzel (1972) könnte man sagen: Es ist das »Leiden an der Gesellschaft« beziehungsweise das Leiden an den »gesellschaftlichen Leiden«, das soziales Handeln motiviert und sozialen Wandel initiiert. Dabei ist die Formulierung »Leiden an der Gesellschaft« nicht als bloße Metapher zu verstehen. Vielmehr handelt es sich hier in einem wörtlichen Sinne um ein Leiden an der Gesellschaft, nämlich um ein spürbares Betroffensein von sozialen Missständen, Ungerechtigkeiten, Benachteiligungen, Unsicherheiten und Ähnlichem. Das Leiden kann sich konkret als Ärger, Wut, Angst, Ohnmacht, Panik oder auch »nur« als diffuses Missbefinden, Kopf- oder Bauchweh äußern. Handlungswirksam ist das spürbare Leiden an der Gesellschaft dann, wenn der Leidensdruck groß genug ist. Erst wenn der Leidensdruck überhandnimmt, im leiblichen Sinne unerträglich wird, beginnen Menschen und Menschengruppen zu handeln, um den Status Quo zu ändern.

So weiß man von Paaren, dass sie an ihrer Beziehung »zu arbeiten« beginnen oder diese auflösen, wenn der:die eine Partner:in die Seitensprünge des:der anderen nicht mehr erträgt, die wechselseitigen Misshandlungen oder Anfeindungen zu viel oder die Langeweile zu groß geworden sind. Die Transformation der Paarordnung setzt mithin ein, wenn der leibliche Eigensinn in Gestalt von Wut (auf den:die Partner:in), Angst (vor dem:der Partner:in), psychophysischen Schmerzen (verursacht durch den:die Partner:in), innerer Leere oder Verzweiflung (ob der

Gesamtsituation), wenn also der leibliche Eigensinn so dominant geworden ist, dass nur noch eine entschiedene Aktion (ein Gespräch, die Scheidung) hilft, um der belastenden Situation zu entkommen. Vergleichbare Zusammenhänge zwischen dem spürbaren Leiden an einer Situation und dem daraus resultierenden sozialen Wandel finden sich ebenso auf meso- und makrosozialer Ebene. So ist zum Beispiel die Unzufriedenheit von einer:m oder mehreren Mitarbeiter:innen in einer Abteilung nicht selten der Startpunkt zur Neugestaltung der Gruppenordnung. Auch soziale Bewegungen wie Frauen- oder Klimaschutzbewegungen wären nicht entstanden und hätten nicht zu den bekannten gesellschaftspolitischen Veränderungen geführt, hätte es nicht Menschen gegeben, die am gesellschaftlichen Status quo gelitten haben. Ebenso basieren soziale Aufstände und Revolutionen oder religiöser und politischer Terrorismus mit ihren bekannten (welt-)gesellschaftlichen Strukturtransformationen ganz entscheidend auf kollektiv wahrgenommenen, spürbaren Missständen, Ungerechtigkeiten oder Benachteiligungen. Es ist die Wut, der Ärger, die Frustration oder gar der Hass auf die Repräsentanten sozialer Macht, die von vielen Menschen empfunden werden, aufgrund derer es zu sozialen Handlungen kommt, die zur Aufhebung der bestehenden Ordnung führen können. Es ist mit anderen Worten der (kollektive) soziale Patheur, der in solchen Fällen sozialen Wandel initiiert (vgl. Gugutzer 2017a: 160).

6.5 Leibliches Wissen und Leibgedächtnis

Neben der Praxissoziologie zählt im deutschsprachigen Raum die Wissenssoziologie zu jenen soziologischen Teilbereichen, in denen der Körper prominent diskutiert wird; Anke Abraham hat hierzu einen nicht unerheblichen Beitrag geleistet (siehe vor allem Abraham 2002). Ganz allgemein interessieren die Wissenssoziologie am Körper zwei Aspekte: zum einen das Wissen *vom* Körper, zum anderen das Wissen *des* Körpers (vgl. Keller/Meuser 2011). Mit dem Wissen *vom* Körper ist ein manifestes, objektiviertes, explizites, kognitives Wissen gemeint, für das es spezialisierte Institution und Personen (Experten) gibt, zum Beispiel die Medizin und ihre Ärzte. Mit dem Wissen *des* Körpers ist hingegen ein vor- oder unbewusstes, ein unausgesprochenes, vorreflexives oder implizites Wissen bezeichnet. Nach Hubert Knoblauch ist es dieses *implizite* Wissen, das »sozusagen in den Körper eingeschrieben ist« (Knoblauch 2005: 100), welches in wissenssoziologischer Hinsicht vor allem beachtenswert sei. Im Anschluss an Alfred Schütz und Thomas Luckmann nennt Knoblauch »Fertigkeiten« als lebensweltlich besonders bedeutsames Beispiel für dieses unausgesprochene Körperwissen.

Fertigkeiten sind nach Schütz und Luckmann »gewohnheitsmäßige Funktionseinheiten der Körperbewegung«, in denen sich die »Verbindung von Körper, Bewusstsein und Gesellschaft« (ebd.: 101) auf besondere Weise zeigt. Den Vorzug der Wissenssoziologie gegenüber anderen soziologischen Zugängen zum impliziten Wissen sieht Knoblauch darin, dass die Wissenssoziologie imstande sei, die Genese des impliziten Körperwissens zu analysieren. Wie sieht diese Genese des impliziten Körperwissens aus?

Aus wissenssoziologischer Sicht bilden sich Fertigkeiten zum einen über »Habitualisierungen« aus, die wiederum auf routinisierten »Typisierungen« von Ereignissen basieren. Zum Zweiten bedürfe die Habitualisierung des Übergangs von »polythetisch durchgeführte(n) Handlungen, bei denen jeder Schritt überlegt sein will und einzelne Schritte sogar mehrfache Überlegung erfordern« (ebd.: 102f.), hin zu einem »monothetischen« Handlungsvollzug, der durch das Absinken der bewusst ausgeführten Handlungsschritte ins Unbewusste gekennzeichnet ist. »Dieser Übergang von der polythetischen Handlung zu ihrem monothetischen Vollzug impliziert zusätzlich die Fähigkeit zur Sedimentierung, zur Ablagerung typisierter Erfahrungen und Handlungen in den Hintergrund des Bewusstseins (und des Körpers)« (ebd.: 103). In wissenssoziologischer Perspektive ist das implizite körperliche Wissen also gleichbedeutend mit Fertigkeiten, Routinen und Habitualisierungen, die das Ergebnis bewusster Typisierungen sind, welche sich im Hintergrund des Bewusstseins und des Körpers abgelagert beziehungsweise in den Körper eingeschrieben haben. Gesellschaftliches Wissen schreibt sich vermittelt über das Bewusstsein in den Körper ein und wird so handlungsrelevant.

Aus leibphänomenologischer Perspektive stellen sich hier mindestens zwei Fragen. Erstens, besteht die Praxisrelevanz des Körperwissens wirklich überwiegend oder gar ausschließlich darin, habitualisiertes und routinemäßiges Handeln anzuleiten? Wo aber ist dann der theoretische Ort für spontanes, intuitives, kreatives Handeln? Wie erklärt die Wissenssoziologie Handeln in ungewohnten und überraschenden Situationen, deren Bewältigung ein Handeln jenseits von Routine und Typisierung bedarf?

Eine Antwort auf diese Fragen ist wichtig, da sich Menschen regelmäßig in Situationen befinden, die sich in den Worten von Schmitz durch eine »chaotisch-mannigfaltige Ganzheit« und »vielsagende Eindrücke« (Schmitz 1990: 65ff) auszeichnen, zu denen sich der Einzelne spontan verhalten muss, ohne analytisch-rational oder gewohnheitsmäßig handeln zu können. Exemplarisch dafür ist »die Leistung des Autofahrers, der auf regennasser, dicht befahrener Straße einem drohenden Unfall durch geschicktes Ausweichen, Bremsen oder Beschleunigen schlagartig entgeht. Er hat die Situation ganzheitlich erfasst und bewältigt, oft präpersonal, ohne sich zu besinnen, aber erst im Rückblick aus personaler

Perspektive wird sie ihm zum einzelnen Ereignis [...]« (Schmitz 2005: 22). Das Handeln dieses Autofahrers als Routinehandeln zu bezeichnen, die auf Typisierungen basiert, ist mindestens dann unzutreffend, wenn der Fahrer diese Situation zum ersten Mal erlebt. Gerade in solchen »kritischen Situationen« (Böhle/Fross 2009: 123), die aufgrund ihres plötzlichen Auftretens problematisch sind, helfen Routinehandlungen schwerlich weiter. Stattdessen bedarf es in solchen Fällen eines »leiblich-kreativen Agierens« (Gugutzer 2018: 52; s.o. Kap. 4.3), um die überraschende Krisensituation zu bewältigen. Leiblich-kreativ ist dieses Handeln dabei in dem Sinne, dass das situativ auftretende Problem vorreflexiv wahrgenommen und durch körperliches Agieren (intuitiv, improvisierend) gelöst wird.³

Zweitens wirft die wissenssoziologische Perspektive das begriffliche Problem auf, dass hier von einem körperlichen Wissen die Rede ist, ohne dass gesagt wird, was mit Körper gemeint ist. Von welchem Körper ist die Rede, wenn er als »Träger« des Wissens bezeichnet wird? Wo oder wie »trägt« der Körper Wissen? In den Genen, den Nerven, den Hormonen, dem Fleisch? Wenn typisierte Erfahrungen »im Hintergrund« des Körpers (und des Bewusstseins) abgelagert sind, wo genau »lagern« dann die Erfahrungen? Was hat man sich darunter vorzustellen, dass Fertigkeiten »gewöhnheitsmäßige Funktionseinheiten der Körperbewegung« sind? Sind solche »Funktionseinheiten« der Aufbewahrungsort des Körperwissens?

Ähnlich diffus bleibt der Körperbegriff bei Bourdieu, den man in diesem Fall als Wissenssoziologen bezeichnen darf, wenn er vom Körper als »Speicher« von klassenspezifischen Wahrnehmungs- und Deutungsmustern spricht. Da Bourdieu zum Ort und zur Beschaffenheit des Speichers nichts sagt, muss man sich offensichtlich mit der Einschätzung von Alois Hahn zufriedengeben, dass die Rede vom Körper als Speicher lediglich »metaphorisch« zu verstehen sei (Hahn 2010: 99). Wirklich zufriedenstellend ist das jedoch nicht. Zufriedenstellender, weil begrifflich genauer, erscheint hier deshalb der Rückgriff auf den neophänomenologischen Leibbegriff. Das verkörperte Wissen wird dann zum *leiblichen Wissen*, und als »Speicher« beziehungsweise der »Ort« des leiblichen Wissens fungiert das *Leibgedächtnis*, wobei leibliches Wissen und Leibgedächtnis wie die zwei Seiten einer Medaille untrennbar miteinander verbunden sind. Leiblich ist dieses Wissen, da es weder dem Körper im naturwissenschaftlichen Sinne noch der Seele im psychologischen

- 3 Das leiblich-kreative Agieren ist eine der vier analytischen Dimensionen kreativen Handelns, die die neophänomenologisch-soziologische Handlungstheorie unterscheidet; die drei anderen Dimensionen sind das »hermeneutisch-kreative Agieren«, das »hermeneutisch-kreative Denken« und das »analytisch-kreative Denken« (Gugutzer 2018: 51–54).

(oder theologischen) Sinne zugehört. Und leiblich ist das Gedächtnis, da es ebenfalls weder im Unbewussten oder Unterbewusstsein noch an einer konkreten Körperstelle sitzt, auch nicht im Gehirn. Dazu der Psychiater und Philosoph Thomas Fuchs:

»Unser Gedächtnis ist [...] nicht in einem verborgenen Inneren oder in einem anatomischen Substrat beheimatet. Sein ursprünglicher phänomenaler Ort ist der Leib, ja sogar die Außenwelt, insofern sie als vertraute und gewohnte ebenso Teil unserer Leiblichkeit ist. Erst die Explikation führt zur imaginativen, leibfreien Vergegenwärtigung der Gedächtnisinhalte. Aber selbst die explizite, reflexive Erinnerung muss noch eine Ich-Tönung, eine ›Wärme‹ und Vertrautheit besitzen, um als persönliche erlebt zu werden.« (Fuchs 2000: 325)

Das implizite, leibliche Wissen, das es einem ermöglicht, ohne nachzudenken Fahrrad zu fahren oder ein Gespür für die sozial angemessene Begrüßungsform zu besitzen, sitzt so wenig in einem Muskel, Organ oder der Seele wie die implizite, leibliche Erinnerung an ein früheres Erlebnis, das durch einen vertrauten, aber vergessenen Geruch, eine Stimme oder eine Geste gegenwärtig wird. Der ›Speicher‹ des impliziten Wissens und Erinnerns ist nicht der Körper, zum Beispiel die Hände eines Pianisten, weil das bedeuten würde, dass die Fähigkeit, Klavier zu spielen, bei einer Transplantation der Hände dieses Pianisten erhalten bliebe und der Empfänger der Hände genauso gut Klavier spielen könnte wie der ehemalige Pianist (vgl. Uzarewicz 2011: 164, Fn. 1030). Und das ist selbstredend nicht der Fall.

Ebenso wenig ist es das Gehirn, das das Wissen aufbewahrt, wie zum Beispiel Schreibmaschineschreiben geht. Das Gehirn könnte »das Erlernte ohne die Gegenwart des Körpers nie mehr aktivieren [...] es gehört vielmehr dem gesamten Organismus an« (Fuchs 2000: 392, Fn. 3). Der ›Speicher‹ leiblichen Wissens und Erinnerns ist auch nicht das Unbewusste. Denn was ist das Unbewusste? In der gängigen Vorstellung wohl eine Art Behälter, der im Laufe des Lebens mit immer mehr Wissen gefüllt wird. Wörtlich zu nehmen ist das aber nicht. Das Unbewusste ist vielmehr eine Metapher für das stillschweigende Vergessen eines ehemals expliziten Wissens. Stillschweigend ist dieses Vergessen im wörtlichen, phänomenologischen Sinne, da das explizite Wissen nicht wahrnehmbar, gleichwohl existent ist. Man erkennt das am Unterschied zwischen einem: einer Bewegungskönn:in und einem: einer Bewegungsanfäng:in. Der: Die Könn:in zeichnet sich dadurch aus, dass er: sie die bewusst gelernten Bewegungen vergessen und in sein: ihr motorisches Körperschema integriert, das heißt, im Leibgedächtnis abgelegt hat. Dazu Schmitz:

»Überall, wo der Könn:in eines speziellen Machens sich zur vollen Kompetenz des Virtuosen ›freischwimmt‹ – beim Sport, im Tanzen, Musizieren, Erlernen und Beherrschen einer Sprache –, verliert er die Fähigkeit,

von seinem Vollbringen schrittweise Rechenschaft zu geben: das Werk gelingt ihm ganzheitlich, er montiert es nicht mehr wie unbeholfen übende Anfänger Zug um Zug« (Schmitz, zit. in Uzarewicz 2011: 164).

Sinngleich habe ich an anderer Stelle ausgeführt, dass sich das Leibgedächtnis von Balletttänzer:innen dadurch aufbaut, dass sie ihre durch wiederholtes Trainieren und Üben bewusst erlernten mechanischen Bewegungen in der Weise vergessen haben, dass diese ihnen zu einer leiblichen Disposition geworden sind, die im körperlichen Können ihren Ausdruck findet (vgl. Gugutzer 2002: 263ff.). Das Leibgedächtnis aktualisiert je nach situativem Erfordernis ein leibliches Bewegungswissen, ohne dass die Tänzer:innen darüber nachdenken müssten, was sie zu tun haben.

»Das ›Können‹ besteht also gerade darin, das explizite Wissen wieder zu vergessen, das heißt es in das implizite leibliche Gedächtnis eingehen zu lassen. Vergessen kann also paradoxerweise gerade eine Form des Behaltens sein, nämlich als Implikation oder Einschmelzung von Erlebtem und Gewusstem in die unbewusste Leiblichkeit« (Fuchs 2000: 317; Herv. weggelassen).

Das im Leibgedächtnis verankerte *leibliche* Wissen ist, wie das Tanzbeispiel zeigt, ein *soziales* Wissen in der Hinsicht, dass es aus »wiederholten motorischen, perzeptiven und interaktiven Erfahrungen« (Fuchs 2008: 38) resultiert, die kultur-, gesellschafts- oder milieuspezifisch sind. Leibgedächtnis und leibliches Wissen meinen dabei selbstredend nicht nur Bewegungsgedächtnis und Bewegungswissen. Die Leiblichkeit des Gedächtnisses und des Wissens ist sozial geformt und sozial wirksam in einem generellen Sinne: Eine sozial handlungsfähige Person wird man, indem man in sozialen, transleiblichen Prozessen soziale Handlungskompetenzen dergestalt erwirbt, dass man wie selbstverständlich weiß, was sich gehört und was nicht, was man zu tun und was bleiben zu lassen hat, ohne sich das in jeder Situation aufs Neue vergegenwärtigen oder interaktiv aushandeln zu müssen. Das soziale Wissen und das Können sind einverleibt. Andernfalls ist es ebenfalls der eigene Leib, der auf das fehlende soziale Wissen oder Können aufmerksam macht, etwa als spürbare Peinlichkeit aufgrund eines soeben begangenen Fauxpas.

6.6 Fazit

Der Text hatte das Ziel, die soziale und damit auch die soziologische Relevanz des Leibes zu verdeutlichen. Zentral war vor allem das Anliegen, die Sinnhaftigkeit und die Möglichkeit einer leibphänomenologischen Fundierung soziologischer Begriffe und Konzepte nachzuweisen. Hierfür wurden exemplarisch wichtige Begriffe der Praxis- und

Wissenssoziologie mit Hilfe des neophänomenologischen Leibbegriffs präzisiert. Dabei hat sich gezeigt, dass die Praxissoziologie von der Leibphänomenologie insofern profitiert, als sie mit deren Hilfe die Vorreflexivität, Eigensinnigkeit und Widerständigkeit sozialen Handelns begrifflich genauer fassen kann, und die Wissenssoziologie in der Hinsicht, dass mit der Leibphänomenologie die kreative Dimension des Handlungswissens in den Blick kommt sowie eine phänomengerechte Beschreibung des ›Wissensspeichers‹ (dem Leibgedächtnis) möglich ist. Im Ergebnis sind damit *leibliche Praxis* und *leibliches Wissen* begriffliche Analyseinstrumente, die den soziologischen Werkzeugkasten gewinnbringend erweitern.

Darüber hinausgehend ist generell festzuhalten: Sofern sich die Soziologie als eine Humanwissenschaft versteht, der es um Menschen und die für das menschliche Zusammenleben relevanten Themen und Probleme geht, kommt sie nicht umhin, die leiblich-pathischen Dimensionen des Sozialen zu thematisieren. Denn relevant ist für Menschen ganz besonders das, wovon sie affektiv betroffen sind, was ihnen spürbar nahegeht und sie leiblich ergreift (s.o. Kap. 1.4). Sorgen und Ängste, Wut und Hass, Unsicherheit und Not, Freude und Vergnügen, Liebe und Begehren etc., solche leiblichen Empfindungen und Regungen beeinflussen menschliches und damit auch soziales Handeln und sind deshalb soziologisch bedeutsam. Anke Abraham wusste das. All jenen, die das nicht wissen oder glauben mögen, seien wärmstens Anke Abrahams Texte zur Lektüre empfohlen.

Literatur

- Abraham, Anke (2015): »Da fahr ich aus der Haut«: der Körper als Ort der Identitätsbildung im Jugendalter«, in: Robert Gräfe/Marius Harring/Matthias Witte (Hg.), *Körper und Bewegung in der Jugendbildung: interdisziplinäre Perspektiven*, Baltmannsweiler: Schneider, 44–53.
- Abraham, Anke (2013): »Wie viel Körper braucht die Bildung? Zum Schicksal von Leib und Seele in der Wissensgesellschaft«, in: Rainer Hildebrandt-Stramann/Ralf Laging/Klaus Moegling (Hg.), *Körper, Bewegung und Schule. Teil 1: Theorie, Forschung und Diskussion*, Kassel: prolog, 16–35.
- Abraham, Anke (2011): »Der Körper als heilsam begrenzender Ratgeber? Körperverhältnisse in Zeiten der Entgrenzung«, in: Reiner Keller/Michael Meuser (Hg.), *Körperwissen*, Wiesbaden: Springer VS, 31–52.
- Abraham, Anke (2010): »Körpertechnologien, das Soziale und der Mensch«, in: dies./Beatrice Müller (Hg.), *Körperhandeln und Körpererleben: multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld*, Bielefeld: transcript, 113–138.

- Abraham, Anke (2006b): »Schmerzerleben im Spitzensport. Überlegungen zur kulturellen, psychosozialen und biographischen Bedeutung von Belastung, Schmerz und Qual«, in: Klaus Moegling (Hg.), *Über die Grenzen des Körpers hinaus: Überforderungen, Verletzungen und Schmerz im Leistungssport*, Kassel: prolog, 32–55.
- Abraham, Anke (2006a): »Der Körper als Speicher von Erfahrung. Anmerkungen zu übersehenen Tiefendimensionen von Leiblichkeit und Identität«, in: Robert Gugutzer (Hg.), *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*, Bielefeld: transcript, 119–139.
- Abraham, Anke (2002): *Der Körper im biographischen Kontext: ein wissenschaftlicher Beitrag*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Abraham, Anke (1998): *Lebensspuren: Beiträge zur Geschlechterforschung und zu einer Soziologie des Körpers und der ästhetischen Erfahrung: Aufsätze und Vorträge 1995–1998*, Erfurt: PH Erfurt.
- Abraham, Anke (1992): *Frauen: Körper Krankheit Kunst. Teil 1 + 2: Zum Prozess der Spaltung von Erfahrung und dem Problem der Subjektwerdung von Frauen. Dargestellt am Beispiel des zeitgenössischen Tanzes*, Oldenburg: bis.
- Abraham, Anke (1986): *Identitätsprobleme in der Rhythmischen Sportgymnastik. Eine Untersuchung zur Auswirkung sportartspezifischer Identitätskonstitutionen auf die Identitätsfindung nach Beendigung der leistungssportlichen Laufbahn*, Schorndorf: Hofmann.
- Abraham, Anke (1984): »Anmut und Angst«, in: Michael Klein (Hg.), *Sport und Körper*, Reinbek: Rowohlt, 76–88.
- Abraham, Anke/Beatrice Müller (2010b): »Körperhandeln und Körpererleben – Einführung in ein ›brisantes Feld‹«, in: dies. (Hg.): *Körperhandeln und Körpererleben: multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld*, Bielefeld: transcript, 9–37.
- Abraham, Anke/Beatrice Müller (Hg.) (2010a): *Körperhandeln und Körpererleben: multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld*, Bielefeld: transcript.
- Alkemeyer, Thomas (2015): »Verkörpernte Soziologie – Soziologie der Verkörperung. Ordnungsbildung als Körper-Praxis«, *Soziologische Revue* (2015/4), 470–502.
- Alkemeyer, Thomas (2004): »Bewegung und Gesellschaft. Zur ›Verkörperung‹ des Sozialen und zur Formung des Selbst in Sport und populärer Kultur«, in: Gabriele Klein (Hg.), *Bewegung. Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte*, Bielefeld: transcript, 43–78.
- Alkemeyer, Thomas/Michaeler, Matthias (2013): Die Ausformung mitspielfähiger ›Vollzugskörper‹. Praxistheoretisch-empirische Überlegungen am Beispiel des Volleyballspiels. In: *Sport und Gesellschaft* (2013/3), 213–239.
- Alloa, Emmanuel/Bedorf, Thomas/Grüny, Christian/Klass, Tobias N. (Hg.) (2012): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen: Siebeck (UTB).
- Alloa, Emmanuel/Depraz, Natalie (2012): »Edmund Husserl – ›Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding‹«. In: Emmanuel Alloa/

- Thomas Bedorf/Christian Grüny/Tobias N. Klass (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen: Siebeck (UTB), 7–22.
- Antony, Alexander (2023): *Leibliche Präsenz. Eine Soziologie holistischer Erfahrung*, Berlin: J.B. Metzler.
- Barkhaus, Annette (2001): »Körper und Identität. Vorüberlegungen zu einer Phänomenologie des eigensinnigen Körpers«, in: Sabine Karoß/Leonore Welzin (Hg.), *tanz politik identität*, Münster: Lit, 27–49.
- Bedorf, Thomas (2017): »Selbstdifferenz in Praktiken. Phänomenologie, Anthropologie und die korporale Differenz«. In: *Phänomenologische Forschungen* (2017/2: Phänomenologie und Praxistheorie), 57–75.
- Böhle, Fritz/Dirk Fross (2009): »Erfahrungsgeleitete und leibliche Kommunikation und Kooperation in der Arbeitswelt«, in: Thomas Alkemeyer/Kristina Brümmer/Rea Kodalle/Thomas Pille (Hg.), *Ordnung in Bewegung. Choreographien des Sozialen. Körper in Sport, Tanz, Arbeit und Bildung*, Bielefeld: transcript, 107–126.
- Böhme, Gernot (2003): *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen: Die Graue Edition.
- Böhme, Gernot (1992): »Leib: Die Natur, die wir selbst sind«, in: ders., *Natürlich Natur. Über Natur im technischen Zeitalter ihrer Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 77–93.
- Dreitzel, Hans-Peter (1972): *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft. Vorstudien zu einer Pathologie des Rollenverhaltens*, Stuttgart: Enke.
- Flam, Helena (2002): *Soziologie der Emotionen*, Konstanz: UVK (UTB).
- Foucault, Michel (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fuchs, Thomas (2008): »Das Gedächtnis des Leibes«, in: ders., *Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays*, Kusterdingen: Die Graue Edition, 37–64.
- Fuchs, Thomas (2000): *Leib, Person, Raum. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Gahlings, Ute (2006): *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Göbel, Hannah K./Sophia Prinz (Hg.) (2015): *Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung materielle Kultur*, Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2022): *Soziologie des Körpers* (6., aktualisierte und ergänzte Auflage), Bielefeld: transcript (utb).
- Gugutzer, Robert (2018): »Situationsprobleme und kreatives Handeln. Neopragmatismus und Neophänomenologie im Dialog«, in: ders./Charlotte Uzarewicz/Thomas Latka/Michael Uzarewicz (Hg.), *Irritation und Improvisation. Zum kreativen Umgang mit Unerwartetem*, Freiburg/München: Karl Alber, 28–57.
- Gugutzer, Robert (2017a): »Leib und Situation. Zum Theorie- und Forschungsprogramm der Neophänomenologischen Soziologie«, in: *Zeitschrift für Soziologie* (2017/3), 147–166.
- Gugutzer, Robert (2017b): »Leib und Körper als Erkenntnissubjekte«, in:

- ders./Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie, Band 2: Forschungsfelder und Methodische Zugänge*, Wiesbaden: Springer VS, 381–394.
- Gugutzer, Robert (2015): *Soziologie des Körpers* (5., vollst. Überarb. Und erweiterte Aufl.), Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2012): *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*, Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (Hg.) (2006): *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*, Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2002): *Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Gugutzer, Robert/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.) (2017): *Handbuch Körpersoziologie* (2 Bände), Wiesbaden: Springer VS.
- Hahn, Alois (2010): *Körper und Gedächtnis*, Wiesbaden: Springer VS.
- Hasse, Jürgen (2005): *Fundsachen der Sinne: Eine phänomenologische Revision des alltäglichen Erlebens*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Husserl, Edmund (1952): *Husserliana: gesammelte Werke, Band 4. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1973): *Husserliana: gesammelte Werke, Band 14. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass (1921–1928). Zweiter Teil*, Den Haag: Nijhoff.
- Jäger, Ulle (2014): *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporation* (2. Aufl.), Königstein/Ts.: Helmer.
- Kamper, Dietmar/Christoph Wulf (Hg.) (1982): *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kastl, Jörg Michael (2021): *Generalität des Körpers. Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Keller, Reiner/Michael Meuser (Hg.) (2011): *Körperwissen*, Wiesbaden: Springer VS.
- Knoblauch, Hubert (2017): *Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*, Wiesbaden: Springer VS.
- Knoblauch, Hubert (2005): »Kulturrkörper. Die Bedeutung des Körpers in der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie«, in: Markus Schroer (Hg.), *Soziologie des Körpers*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 92–110.
- Lindemann, Gesa (2017): »Leiblichkeit und Körper«. In: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/ Michael Meuser (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie, Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden: Springer VS, S. 57–66.
- Lindemann, Gesa (2014): *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*, Weilerswist: Velbrück.
- Lindemann, Gesa (2005): »Die Verkörperung des Sozialen. Theoriekonstruktionen und empirische Forschungsperspektiven«, in: Markus Schroer (Hg.), *Soziologie des Körpers*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 114–138.

- Lindemann, Gesa (1996): »Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Leib«. In: Annette Barkhaus/Matthias Mayer/Neil Roughley/Donatus Thürlau (Hg.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 146–175.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice (1967): *Das Auge und der Geist*, Reinbek: Rowohlt.
- Meuser, Michael (2006): »Körper-Handeln. Überlegungen zu einer praxeologischen Soziologie des Körpers«, in: Robert Gugutzer (Hg.), *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*, Bielefeld: transcript, 95–116.
- Meuser, Michael (2004): »Zwischen ›Leibvergessenheit‹ und ›Körperboom‹. Die Soziologie und der Körper«, *Sport und Gesellschaft* (2004/3), 197–218.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Rappe, Guido (2018): *Einführung in die moderne Phänomenologie. Phänomen – Leib – Subjekt*, Bochum/Freiburg: projektverlag.
- Rappe, Guido (2012): *Leib und Subjekt. Phänomenologische Beiträge zu einem erweiterten Menschenbild*, Bochum/Freiburg: projektverlag.
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehungen*, Berlin: Suhrkamp.
- Senge, Konstanze/Reiner Schützeichel (Hg.) (2013): *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, Wiesbaden: Springer VS.
- Simmel, Georg (1992): »Exkurs über die Soziologie der Sinne«, in: ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 722–742.
- Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Schmitz, Hermann (2005): *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (1990): *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1985): »Phänomenologie der Leiblichkeit«. In: Hilarión Petzold (Hg.), *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*, Paderborn: Junfermann, S. 71–106.
- Schmitz, Hermann (1968): *Subjektivität. Beiträge zur Phänomenologie und Logik*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1966): *System der Philosophie. Band 2, Teil 2: Der Leib im Spiegel der Kunst*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1965): *System der Philosophie. Band 2, Teil 1: Der Leib*, Bonn: Bouvier.
- Uzarewicz, Michael (2011): *Der Leib und die Grenzen des Sozialen. Eine neophänomenologische Soziologie des Transhumanen*, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Waldenfels, Bernhard (2000): *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

7. Phänomenologie der Kraft

Soziale Spaltung in der Corona-Pandemie

Die Neue Phänomenologie wird innerhalb der Soziologie erst seit Kurzem von einem größeren Kreis an Autor:innen zur Kenntnis genommen. Gesa Lindemann gebührt das Verdienst, als erste die Soziologie mit der Philosophie von Hermann Schmitz ausführlich bekannt gemacht zu haben. Wegweisend waren ihre geschlechtersoziologischen Arbeiten in den 1990er Jahren, in denen Schmitz' Leibphänomenologie eine zentrale Rolle spielte (Lindemann 1992, 1993, 1996). Aber auch mit ihren späteren, sozial- und gesellschaftstheoretischen Untersuchungen, in denen zusätzlich Schmitz' Raumtheorie relevant wurde (Lindemann 2009, 2014), hat Gesa Lindemann immer wieder sehr überzeugend das soziologische Erkenntnispotenzial der Neuen Phänomenologie von Schmitz nachgewiesen. Sie kann damit als Wegbereiterin einer phänomenologisch fundierten Soziologie bezeichnet werden, die sich als Alternative zur vorherrschenden phänomenologischen Soziologie begreift, welche in der Tradition von Edmund Husserl und Alfred Schütz steht und gegenwärtig vor allem als Wissenssoziologie in Erscheinung tritt (vgl. Kap. 2). So verdankt sich auch mein eigener Vorschlag einer solchen Alternative, die von mir so genannte *Neophänomenologische Soziologie* (Gugutzer 2017, 2018, 2020), ganz wesentlich der Rückendeckung, die mir Gesa Lindemanns neophänomenologisch inspirierte Arbeiten seit vielen Jahren geben. Ihre Publikationen wie auch gelegentliche Gespräche mit ihr haben mich jedes Mal aufs Neue darin bestätigt und bestärkt, dass die Neue Phänomenologie ein philosophischer Ansatz ist, von dem die Soziologie enorm profitieren kann.

Aus Sicht der Neophänomenologischen Soziologie (NPS) besteht der Gewinn, den die Soziologie aus der Inanspruchnahme der Neuen Phänomenologie erzielt, darin, dass sie es ermöglicht, das Soziale »mit anderen Augen« (Helmuth Plessner) zu sehen. Mit Schmitz rücken beispielsweise die Leiblichkeit und die leibliche Kommunikation sozialer Akteure beziehungsweise Patheure in den Fokus der soziologischen Analyse (vgl. Kap. 2, 3 und 8); Schmitz sensibilisiert für die soziale Relevanz von Atmosphären als machtvoll ergreifenden Gefühlen und von Halbdingen wie den Rhythmus, die Stimme oder den Wind (vgl. Kap. 4 und 9); durch Schmitz öffnet sich der Blick auf den Weite- und Richtungsraum als relevanten räumlichen Dimensionen des Sozialen wie auch auf transsituative Situationen, die sowohl zuständige als auch makrosoziale Situationen umfassen (vgl. Kap. 2 und 3); mit Schmitz lassen sich Tiere und Artefakte als Sozialpartner begreifen und damit die Grenzen des Sozialen im Sinne

einer »transhumanen Soziologie« (Uzarewicz 2011) erweitern (vgl. Kap. 10–12). Der durch die Neue Phänomenologie geschulte »andere Blick« auf das Soziale ermöglicht es somit, sozial relevante Phänomene zu identifizieren und zu beschreiben, die gemeinhin von der Soziologie übersehen werden (vgl. Kap. 1). Ein Beispiel dafür ist das Phänomen *Kraft*.¹

Kraft ist kein Thema der Soziologie. Weder ist sie expliziter Gegenstand soziologischer Untersuchungen – selbst in der seit 1922 existierenden Zeitschrift *Social Forces* spielt Kraft nur eine randständige Rolle² –, noch ist Kraft ein soziologischer Grundbegriff. Soziolog:innen nutzen selbstredend das Wort »Kraft« in ihren Arbeiten. Doch sie tun das mehrheitlich unsystematisch und begrifflich ungenau, erkennbar etwa daran, dass Kraft oft in einem Atemzug mit »Energie«, »Dynamik« oder »Macht« genannt wird oder diese Ausdrücke gleich als Synonyme verwendet werden. Aus der Sicht einer phänomenologischen Soziologie – einerlei welcher Provenienz – ist allerdings zu bezweifeln, dass Kraft, Energie, Dynamik, Macht dieselben Phänomene sind. Jeder phänomenologisch fundierten Soziologie sollte es daher um die Klärung der Frage gehen, um welche Phänomene es sich bei Kraft, Energie etc. handelt. Denn erst wenn die Frage geklärt ist, was – worum es im Weiteren allein gehen wird – Kraft als *Phänomen* auszeichnet, kann Kraft auch als *Gegenstand* der Soziologie angemessen thematisiert werden. Dies deshalb, weil Phänomene den Gegenständen vorausliegen. Wissenschaftliche Gegenstände – auch jene der Naturwissenschaften – sind grundsätzlich »erkenntnistheoretisch in Phänomenen fundiert« (Rappe 2018: 13).

Vor diesem Hintergrund werde ich im Folgenden in aller Kürze den Phänomenbegriff und die Methode der Neuen Phänomenologie vorstellen (7.1) und diese für eine neophänomenologische Kraftanalyse nutzen (7.2). Der soziologische Nutzen dieses phänomenologischen Kraftbegriffs wird anschließend an den spaltenden und integrierenden sozialen Kräften in der Corona-Pandemie illustriert (7.3). Der Text schließt mit einem kurzen Fazit, das noch einmal für einen soziologischen Kraftbegriff plädiert (7.4).

- 1 Die Wahl dieses Beispiels ist motiviert durch meinen fünfmonatigen Aufenthalt als Fellow in der DFG-Kolleg-Forschungsgruppe »Imaginarien der Kraft« an der Universität Hamburg im Wintersemester 2021/2022. Ich danke der Leiterin und dem Leiter der Kolleg-Forschungsgruppe, Cornelia Zumbusch und Frank Fehrenbach, für die Einladung in die Forschungsgruppe und den Kollegiat:innen für zahlreiche anregende Einblicke in mir bis dato unbekannte wissenschaftliche Kraft-Diskurse wie auch für die Augen öffnenden Erläuterungen zur Kraft in der Kunst.
- 2 Vgl. hierzu <https://academic.oup.com/sf> (Zugriff: 30.01.2022).

7.1 Phänomenbegriff und Methode der Neuen Phänomenologie

Welches Phänomen ist Kraft? Für die Beantwortung dieser Frage ist es zunächst notwendig zu klären, was ein »Phänomen« ist. Im ersten Band seines aus zehn Teilbänden bestehenden Hauptwerks »System der Philosophie« folgt Schmitz Heideggers Begriffsbestimmung, der zufolge ein Phänomen das ist, »was sich zeigt« (Schmitz 1964: 139). In seinen späteren Arbeiten distanziert sich Schmitz von dieser Definition, weil ihr ein »naiver Sachbegriff« zugrunde liege: Es sei naiv anzunehmen, dass ein vollumfängliches oder endgültiges »Zurück zu den Sachen selbst«, wie Husserl es formuliert hatte, möglich ist. Das Wesen eines Phänomens ist nicht erfassbar, da das Phänomen nicht »als solches« erscheint, sondern einem Menschen, der eine Biografie hat und kulturell geprägt ist. Die bescheidenere, dafür aber realistische phänomenologische Aufgabe ist es deshalb zu bestimmen, als *was* sich ein Phänomen zeigt, und das ist Schmitz zufolge ein »Sachverhalt« (Schmitz 2003: 1f.). Unter einem *Phänomen* versteht Schmitz dem entsprechend »für jemand zu einer Zeit« einen »Sachverhalt, dem der Betreffende dann trotz tunlichster Variation seiner Annahmen nicht im Ernst den Glauben entziehen kann, dass es sich um eine Tatsache handelt, so dass er ihn als solche gelten lassen muss« (ebd.). Die doppelte Relativierung »für jemand zu einer Zeit« lässt erkennen, dass es Schmitz eben nicht wie Husserl um die Wesensbestimmung eines Phänomens geht, sondern um die Frage: »Was muss ich gelten lassen?« (ebd.) Was ich gelten lassen muss, kann sich im Laufe der Zeit und in Auseinandersetzung mit den Erfahrungen anderer Menschen und/oder der Lektüre von Texten ändern, sodass ich immer wieder zu überprüfen habe, ob das Phänomen noch Phänomen für mich ist. In diesem Sinne erweist sich die Neue Phänomenologie als eine empirisch ausgerichtete Wissenschaft (Schmitz 2009: 13).

Eine Wissenschaft ist die Neue Phänomenologie darüber hinaus auch deshalb, weil sie ein methodisches Verfahren nutzt, mit dem die Forscherin oder der Forscher bestimmen kann, was er oder sie als Phänomen gelten lassen muss. Schmitz nennt seine Methode – abgrenzend zu den beiden Kernstücken von Husserls Methode, der »transzendental-phänomenologischen Reduktion« und der »eidetischen Reduktion« – »phänomenologische Revision«. Deren Ziel ist es, »sich an die unwillkürliche Lebenserfahrung heranzutasten, das heißt an das, was Menschen merklich widerfährt, ohne dass sie es sich absichtlich zurechtgelegt haben« (Schmitz 2009: 13). Schmitz schlägt hierfür eine »Dreistadienmethode« vor (Schmitz 1964: 141):

(1) Im *deskriptiven* Stadium wird ein Phänomenbereich mit den Mitteln der Alltagssprache beschrieben. Dieser Phänomenbereich wird mit

einem Wort bezeichnet, mit dessen Hilfe er von anderen Phänomenbereichen abgegrenzt werden kann – im vorliegenden Fall das Wort »Kraft«.

(2) Im *analytischen* Stadium werden die wiederkehrenden, charakteristischen Grundzüge des Phänomenbereichs identifiziert und terminologisch fixiert. Es wird eine Art »Alphabet« entwickelt, »mit dessen Hilfe das betreffende Phänomengebiet nachbuchstabiert werden kann« (ebd.).³ Ziel dieses Analyseschrittes ist die Entwicklung eines Kategoriensystems, das die Strukturmerkmale des identifizierten Phänomens benennt – siehe dazu das folgende Kapitel.

(3) Im *kombinatorischen* Stadium werden die Grundzüge beziehungsweise die sie bezeichnenden Begriffe verknüpft, um einzelne Phänomene des gewählten Bereichs zu rekonstruieren. Die »Buchstaben« des im zweiten Schritt entwickelten Alphabets werden gewissermaßen zu »Wörtern« zusammengesetzt, mit denen das je interessierende Phänomen so genau als möglich beschrieben wird. Die phänomenologische Analyse endet mit einer »Realdefinition, die [...] den Erkenntnisgewinn zusammenfaßt« (ebd.). Das folgende Kapitel präsentiert eine Realdefinition von »Kraft«.

Schmitz hat die Dreistadienmethode am eindrucksvollsten in seinen umfassenden phänomenologischen Analysen der Leiblichkeit, des Raums und der Gefühle angewandt (Schmitz 2007), kurz und prägnant etwa in seiner phänomenologischen Abhandlung zur Sucht (Schmitz 2017). Dieses methodische Verfahren ist nun aber nicht nur für die Phänomenologie nützlich, sondern kann ebenso »für die nicht-phänomenologischen Wissenschaften fruchtbar werden, indem es dazu beiträgt, deren Grundbegriffe durch genauere Sichtung des Erfahrungsbodens, woraus diese geschöpft sind, schärfer zu bestimmen [...]« (Schmitz 1967: 6). In diesem Sinne kann auch die Soziologie sich der Methode der phänomenologischen Revision bedienen, um einen »scharfen« Kraftbegriff zu entwickeln, der in der Erfahrungswelt der Menschen fundiert ist und sich beispielsweise von dem Begriff »Macht« abgrenzen lässt. Voraussetzung dafür ist, Kraft als Phänomen zu bestimmen, also festzulegen, was für mich zum jetzigen Zeitpunkt gilt, wenn ich von Kraft als Phänomen spreche. Diese Phänomenbestimmung muss sich sodann im intersubjektiven Diskurs bewähren.

3 So spricht Schmitz bspw. vom »Alphabet der Leiblichkeit«, das wie folgt lautet: »Die Momente oder Bausteine dieser Struktur sind die *Kategorien* des Leiblichen. Ich zähle sie nochmals auf: Enge, Weite, Engung, Weitung, Richtung, Spannung, Schwellung, Intensität, Rhythmus, (leibliche Ökonomie als das Ganze von Intensität und Rhythmus), privative Weitung, privative Engung, protopathische Tendenz, epikritische Tendenz, Leibinselsbildung, Leibinselschwund« (Schmitz 1965: 170; Herv. im Orig.).

7.2 Phänomenologie der Kraft

Kraft als unwillkürliche Lebenserfahrung ist etwas anderes als Kraft im physikalischen Sinne (vgl. dazu Jammer 1957; Tschirk 2021: 15–32). In der klassischen Mechanik ist Kraft definiert als Wirkung auf feste, unbelebte Körper, wobei zwischen einer »dynamischen« und einer »statischen« Wirkung unterschieden wird: Im ersten Fall führt Kraft zur kausalen Änderung des Bewegungszustands eines Körpers, also zur Vergrößerung oder Verringerung seiner Geschwindigkeit, im zweiten Fall ist Kraft die kausale Ursache einer Formänderung des Körpers (Stuart/Klages 2010: 14). Kraft im physikalischen Sinne ist quantifizierbar und messbar sowie naturgesetzlich bestimmbar, etwa als dynamisches Grundgesetz $F = m \cdot a$, das besagt, dass die Kraft F die Wirkung bei der Beschleunigung a eines Körpers der Masse m ist (ebd.: 14). Mit Schmitz gesprochen ist dieses physikalische Kraftverständnis ein Beispiel für die »psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische Vergegenständlichung« der europäischen Intellektualkultur (Schmitz 2003: 5) und der damit einhergehenden Weltspaltung in Außen- und Innenwelt sowie der Selbstspaltung in Körper und Seele. Die Physik interessiert sich für die Außenwelt (Natur) und reduziert Kraft auf Körperkraft als einem spezifischen wissenschaftlichen Gegenstand. Die Phänomenologie vertritt demgegenüber eine nicht-reduktionistische Position, die Kraft auf den lebensweltlichen »Erfahrungsboden« (Schmitz) zurückholt. Die Phänomenologie will wissen: Wie erscheint Kraft in der *Ersten-Person-Perspektive*? Als welches *merkliche Widerfahrnis* zeigt sich Kraft dem Menschen?

Einen proto-phänomenologischen, nämlich semantischen Hinweis auf Kraft in der Ersten-Person-Perspektive liefert die Etymologie des Wortes »Kraft«. Aus dem Indogermanischen stammend, verweist »Kraft« auf das Zusammenziehen oder Anspannen der Muskeln (Duden 1997: 382) und damit auf den lebendigen Körper – ein toter Körper kann keine Muskeln zusammenziehen. Im phänomenologischen Sinne ist der lebendige Körper der *Leib* (Schmitz 2011; siehe dazu auch Lindemann 2017), weshalb gesagt werden kann, dass in der Ersten-Person-Perspektive Kraft als ein *leibliches* Phänomen erscheint – das Anspannen der Muskeln spürt man. In Anlehnung an Christoph Menke (Menke 2017: 9) lässt sich dies weiter präzisieren und Kraft als subjektiver Sachverhalt leiblichen *Wirkens* bezeichnen. Kraft wirkt, und zwar nicht in einem funktionalen Sinne als Ursache von etwas (zum Beispiel einer Bewegung), sondern im phänomenologischen Sinne als das Sich-subjektiv-Zeigende (zum Beispiel als niederdrückend). Kraft als Wirken ist ein phänomenales Geschehen und unterscheidet sich damit auch von Kraft als Wirkung, das heißt als physikalisch messbarer Effekt. Mit Schmitz gesprochen ist Kraft ein »Halbding«, das sich von (Voll-)Dingen aufgrund seiner »inkonstante[n] Dauer und zweigliedrige[n] Kausalität« (Schmitz

2003: 14) abhebt: Kraft existiert, wenn und weil sie wirkt, davor und danach ist sie inexistent; zweigliedrig kausal ist das Wirken der Kraft, insofern im Wirken Ursache und Effekt zusammenfallen: Die Kraft des Windes ist wirklich, wenn und weil er mir ins Gesicht schlägt – der gespürte Schlag ist die kausal-unmittelbar wirkende Windkraft.⁴ Kraft in der Ersten-Person-Perspektive ist weder Einwirkung (Ursache) noch Auswirkung (Effekt), sondern leiblich erfahrbares Wirken (Geschehen). Kraft ist, so viel lässt sich bis hierher festhalten, *leiblich zudringliches Wirken*.

Das leiblich zudringliche Wirken einer Kraft kann sich aus unterschiedlichen *Kraftquellen* speisen. (1) Das Beispiel des schlagenden Windes verweist auf das subjektive Erleben von Kräften der *Natur*, unter denen die Schwerkraft die bedeutsamste ist. Sie drängt sich merklich auf, beispielsweise in Momenten des Stolperns und Fallens, nämlich als nach unten ziehende Kraft. Umgekehrt erscheint diese grundlegende Kraft der Natur als spürbarer Widerstand, den es bei allen Körperbewegungen nach oben zu überwinden gilt. Typische Kraftquellen der Natur sind auch Berge, das Meer oder Wälder, die von manchen Menschen als explizite Kraftorte empfunden werden. (2) Kraftquellen können ebenso *Artefakte* sein. Brücken, Kirchen, Skulpturen, Autos etc. entfalten ihre phänomenale Kraft als unwillkürlich spürbares Fasziniertsein oder Mitgerissenwerden. (3) Ein leiblich zudringliches Wirken charakterisiert auch alle *Halbdinge*, insofern sie dem Menschen auf den Leib rücken. Das gilt im Besonderen für Gefühle, die Schmitz als räumlich ausgebreitete Atmosphären bezeichnet (Schmitz 2007: 23; s.o. Kap. 3.1) und von denen man spürbar ergriffen sein kann, und zwar gleichermaßen von persönlichen Gefühlen (Wut, Hass, Ärger) wie von kollektiven Gefühlen (Arbeits- oder Stadionatmosphäre). Aber auch eine menschliche Stimme, der Rhythmus eines Musikstücks oder eines Gedichts, die Morgen- oder Abendstimmung können Kraftquellen in dem hier gemeinten Sinne sein, dass sie leiblich zudringlich wirken. Ein weiteres Halbding ist der Blick, durch den erkenntlich wird, dass (4) *soziale Situationen* ebenfalls Kraftquellen sind – der liebevolle Blick des Gegenübers tröstet und spendet Kraft, der rührende Dackelblick entfaltet seine Kraft dadurch, dass man »schwach wird« (Gugutzer/Holterman 2017; s.u. Kap. 10). Leiblich zudringlich können die Anziehungskraft eines anderen Menschen wirken oder der Schrecken, den ein Mensch verbreitet, sowie jedwede

- 4 Bei Schmitz heißt es dazu: Der stürmische Wind »wird als nackte Kraft erfahren, nicht als Äußerung eines Angreifers, der diese Kraft bloß ausübt, wie wenn ein Riese uns wegstieße; diesen Riesen denken wir aber hinzu, indem wir den Wind als stürmisch sich bewegend Luft erdeuten, und mit diesem Zusatz eines kräftigen Dinges oder Stoffes zu der nackten Kraft machen wir uns das Geschehen berechenbar« (Schmitz 2003: 103). Eine solche »Verdinglichung der Kräfte« (ebd.) ist kennzeichnend für das naturwissenschaftliche Kraftverständnis.

Machtstrukturen, die subjektiv real sind, insofern sie als Kraftquellen erfahren werden, beispielsweise als ad hoc empfundene Nervosität in einem Vorstellungsgespräch. (5) Eine weitere Kraftquelle sind *Gedanken* (Phantasie, Einbildungs- oder Vorstellungskraft, Gedankenschleifen etc.), die leiblich zudringlich wirken, wenn sie spürbar er- oder aufregen, lähmen oder anschieben etc. (6) Schließlich ist der *eigene Körper* eine leibliche Kraftquelle von besonderer Art. Der eigene Körper übt immer eine spürbare Kraft aus, vor allem das eigene Körpergewicht. Aber auch jeder körperliche Kraftaufwand ist ein leiblich-zudringliches Widerfahrnis. Heben, Stehen, Gehen, Schieben, Ziehen, Stoßen, Werfen, Drücken, Springen, Laufen, Rollen, Schwimmen etc., all diese körperlichen Aktivitäten erfordern Körperkraft, die in der Ersten-Person-Perspektive als mehr oder minder starke Anstrengung gespürt wird. Das gilt ebenso für den Zustand körperlicher Kraftlosigkeit, der im leiblichen Sinne anstrengend ist, da er als spürbarer Widerstand erfahren wird. Der eigene Körper ist die basale menschliche Kraftquelle, der eigene Leib der damit korrelierende Kraftort. Der Leib ist jener Ort, an dem Kraft als subjektive Tatsache erfahren wird.

Diese Übersicht über verschiedene leiblich erfahrbare Kraftquellen hilft, um Kraft phänomenologisch weiter zu präzisieren. Mit einem Begriff von Schmitz weisen die sechs Kraftquellen nämlich darauf hin, dass Kraft die zudringlich wirkende Erscheinungsform »einseitiger Einleibung« (Schmitz 2011: 38ff.) ist. Natur, Artefakte, Halbdinge, soziale Situationen, Gedanken und der eigene Körper sind Sachverhalte, von denen der Mensch so sehr spürbar betroffen sein kann, dass er mindestens in Versuchung ist, sich unwillkürlich danach zu richten. Das gilt auch für den eigenen Körper, wenn man wie Schmitz davon ausgeht, dass Leib und Körper phänomenologisch getrennte Entitäten sind. Weil Leib und Körper unterscheidbare Phänomene sind, kann der eigene Körper mit dem eigenen Leib in eine einseitige leibliche Kommunikation treten, genauer: eine einseitig »interne Einleibung« (ebd.: 29). Einseitig (und nicht wechselseitig) ist diese leibliche Kommunikation deshalb, weil die dominante Rolle der Körper als Kraftquelle innehat und nicht der Leib als Kraftort: Das Körpergewicht ist der dominante Kommunikationspartner, der als Zug nach unten spürbare Leib der dominierte Kommunikationspartner. Vor diesem Hintergrund lässt sich die oben genannte phänomenologische Kraftdefinition noch genauer fassen: *Kraft ist zudringliches Wirken durch einseitige Einleibung.*⁵

Kraft als zudringlich erfahrene einseitige Einleibung wirkt auf verschiedene Weisen. Als grundlegendes Kategorienpaar lässt sich der

- 5 Diese Definition ist nicht zufällig verwandt mit Schmitz' Definition von Sucht als »habituelle Fixierung durch einseitige Einleibung« (Schmitz 2017). Auch »Fixierung« ist ein Kraftphänomen, nämlich ein starkes Hingezogensein an

Gegensatz von *Zug* und *Druck* mit den beiden phänomenalen Tendenzen *Ziehen* und *Drücken* bestimmen. Vermutlich bewegen sich alle menschlichen Krafterfahrungen, unabhängig von der jeweiligen Kraftquelle, im Spannungsfeld von *Zug/Ziehen* und *Druck/Drücken*. So wirkt Kraft als *Ziehen* immer dann, wenn ein Mensch leiblich von etwas oder jemanden angezogen ist, weg- oder runtergezogen wird, von etwas oder jemanden fasziniert oder gefesselt, hin- oder mitgerissen ist, er in einen Sog oder Bann gerät, einen starken Drang oder Antrieb verspürt etc. Man denke an die Natur, in die es einen zieht, oder das neueste Gadget, von dem man magisch angezogen ist, die attraktive Stimme, die einen dahinschmelzen lässt, oder das Gemälde, von dem man gefangengenommen wird. Leiblich *drückend* wirkt Kraft dagegen immer dann, wenn etwas oder jemand als Last oder Gewicht beziehungsweise als belastend oder gewichtig empfunden wird, wenn die Kraft als schiebend, (ab)stoßend, (er)schlagend, umwerfend etc. wahrgenommen wird. So wirkt der Föhn drückend auf die »Leibesinsel« (Schmitz 2011: 8ff., 25ff.) Kopf, ein niedriger Raum wirkt bedrückend, Vortragssituationen oder »unnötige« Gedanken können als belastend empfunden werden, das Verhalten eines anderen kann wie ein Schlag ins Gesicht wirken etc.

Kraft als zudringliches Wirken durch einseitige Einleibung lässt sich kategorial weiter systematisieren, indem man sie analytisch nach ihrer leiblichen Richtung und Intensität differenziert. In Hinblick auf ihre leibliche Richtung erscheint Kraft in der Ersten-Person-Perspektive entweder als *nach innen* (*zentripetal*) oder als *nach außen* (*zentrifugal*) *wirkend* sowie als entweder *hebend* oder *senkend*. *Nach innen wirkende* Kräfte sind primär drückende Kräfte, die auf die Leiblichkeit des Betroffenen einwirken, etwa der Widerstand, gegen den man im wörtlichen oder übertragenen Sinne prallt, Schläge, körperlicher wie verbalen Art, die man einsteckt, Gefühle, von denen man ergriffen wird, etc. *Nach außen wirkende* Kräfte sind überwiegend leiblich ziehende Kräfte wie die Sehnsucht nach etwas oder jemanden, der Sog, den ein faszinierendes Buch ausübt, der starke Drang, etwas tun oder konsumieren zu müssen, ein verführerischer Mensch, attraktive Dinge etc. Es gibt aber auch drückende Kräfte, die nach außen wirkend erlebt werden, beispielsweise schiebende Phänomene wie der Wind, der von hinten schiebt und nach vorne zieht. Während *zentripetal* und *zentrifugal* wirkende Kräfte leiblich horizontal in Erscheinung treten, wirken *hebende* oder *senkende* Kräfte leiblich vertikal. Kraftvoll *hebend* ist die spontane Freude, aufgrund derer man Luftsprünge vollführt, die Erleichterung nach erfolgreichem Bestehen einer Prüfung, die Erhabenheit einer Landschaft, deren Betrachtung spürbar erhebend ist. *Senkend* wirkende Kräfte ziehen oder

oder Angezogenwerden von etwas aufgrund einseitiger Einleibung. Sucht kann daher als ein Kraftphänomen verstanden werden.

drücken nach unten, etwa ein – im wörtlichen wie übertragenen Sinne – schwerer Rucksack, den man zu tragen hat, eine depressive Verstimmung, existenzielle Sorgen oder die große soziale Verantwortung, unter der man fast zusammenbricht.

Hinsichtlich ihrer leiblichen Intensität weisen Krafterfahrungen die phänomenalen Ausprägungen *stark* und *schwach* sowie *schwer* und *leicht* auf. Unabhängig von der Kraftquelle ist Kraft eine subjektive Tatsache, deren Wirken immer irgendwo zwischen *stark* (mit dem Extrempol leiblicher Vernichtung) und *schwach* (mit dem Extrempol minimal gespürter Berührung) erlebt wird. Eine durch einseitige Einleibung wirkende maximale Stärke ist der Schock, der zum Bewusstseinsschwund führt, während das, wovon man hauchzart gestreift wird (Blick, körperliche Berührung, Worte), häufig als extrem schwach wirkend erlebt wird. Als *schwer* erscheinen wiederum Krafterfahrungen, die durch einseitige Einleibung mit Gewichten oder Lasten aller Art bewirkt werden, wobei es insbesondere der von diesen Gewichten oder Lasten ausgelöste Widerstand ist, der die Schwere spürbar werden lässt. Bergaufgehen, eine Hantel hochheben, Widerworte in einer verbalen Auseinandersetzung und Schwierigkeiten aller Art sind Belastungen im leiblichen Sinne, weil sie spürbar schwer wiegen. Das Überwinden solcher spürbaren Widerstände, für das ein mehr oder minder großer Krafteinsatz erforderlich ist, kann diesen als *leicht* oder erleichternd erscheinen lassen. In der Ersten-Person-Perspektive ist Kraft eine leichte oder erleichternde Erfahrung beispielsweise immer dann, wenn eine anstrengende Tätigkeit leicht ›von der Hand‹ geht, also leicht gelingt. Wer sportlich in Topform ist und sich im ›Flow‹ befindet, wird am Ende des Rennens trotz schwerer Beine das Gefühl haben, ins Ziel zu ›fliegen‹.

Die phänomenologische Kraftanalyse – Teil zwei der Dreistadienmethode – soll an dieser Stelle beendet werden. Als Ergebnis lässt sich festhalten: Das *phänomenologische Alphabet der Kraft* besteht aus den Buchstaben Zug, Druck, ziehen, drücken, nach innen wirkend (zentripetal), nach außen wirkend (zentrifugal), hebend, senkend, stark, schwach, leicht, schwer. Diese zwölf Buchstaben ließen sich nun – im dritten methodischen Schritt – zu verschiedenen Wörtern kombinieren, mit Hilfe derer es möglich ist, spezifische Krafterfahrungen phänomengerecht zu beschreiben und das Phänomengebiet Kraft umfassend zu rekonstruieren.

7.3 Soziale Kräfte in der Corona-Pandemie

Welchen soziologischen Nutzen hat nun ein solcher phänomenologischer Kraftbegriff? Wie eingangs erwähnt, profitiert die Soziologie von der Neuen Phänomenologie grundsätzlich dadurch, dass sie den

Blick schärft für soziale Phänomene, die von der Soziologie selbst nicht oder nicht angemessen wahrgenommen wurden. In diesem Sinne haben die hier vorgelegten neophänomenologischen »Ausgrabungen zum wirklichen Leben« (Schmitz 2016) mit der Kraft ein Phänomen zu Tage gefördert, das unter der Vielzahl soziologischer Untersuchungsgegenstände verschüttet lag, obgleich es doch von offensichtlicher sozialer Relevanz ist. Die Anstrengung, die es mich kostet, in einer Diskussion ruhig und sachlich zu bleiben, das Verhalten eines Anderen, das mich erschüttert, die Stimme oder das Aussehen meines Gegenübers, die beziehungsweise das mich fasziniert, die Wand, gegen die ich in einem Gespräch laufe und die ich partout nicht überwinden kann, die vergiftete Stimmung im Team, die mich runterzieht, die Atmosphäre eines Wohnviertels, die mich total anspricht, der vorwurfsvolle Blick meines Hundes, dem ich kaum standhalten kann, all das und vieles andere sind typische und sozial bedeutsame Kraftphänomene. Es sind *soziale* Kraftphänomene, insofern sie als leiblich zudringliches Wirken erfahren werden, also als einseitige Einleibung, unabhängig davon, ob die Kraftquelle Menschen, Tiere oder Atmosphären sind (vgl. dazu Kap. 2.2).

Die soziale Dimension von Kraftphänomenen lässt sich anhand von zwei Eigenschaften noch genauer bestimmen. Kennzeichnend für soziale Kraftphänomene ist zum einen, dass sie als soziales *Geschehen* und nicht als Zustände in Erscheinung treten. Soziale Kräfte sind wirklich, wenn beziehungsweise weil sie auf einen Leib einwirken. Wo soziale Kräfte wirken, geschieht etwas, das sich unwillkürlich aufdrängt. Als Geschehnisse sind soziale Kräfte Halbdinge, das heißt Phänomene von unmittelbarer Kausalität und inkonstanter Dauer. Die kränkenden Worte meines Gesprächspartners entfalten ihre soziale Wirkkraft unmittelbar kausal im Moment ihrer Äußerung – sie treffen mich plötzlich und direkt. Nach einer aufrichtigen Entschuldigung verschwindet die leiblich wirkende Kraft der Worte womöglich wieder – ich bin versöhnt. Zum anderen können soziale Kräfte soziale Effekte haben, die über das unmittelbar leiblich zudringliche Wirken hinaus wirksam sind. Soziale Kräfte wirken in diesem Sinne *sozial transformativ*: Durch das Wirken sozialer Kräfte können soziale Ordnungen verflüssigt und soziale Strukturen aufgelöst werden. Zugespitzt gesagt: Sozialer Wandel findet statt, wenn soziale Kräfte im Spiel sind, wenn also Menschen die gemeinsame Situation, in der sie sich befinden, als intensives, leiblich zudringliches Wirken erfahren und diese zudringliche Situation nicht einfach hinnehmen, sondern beantworten, sei es konstruktiv, sei es destruktiv.

Ein prominentes Beispiel der jüngeren Vergangenheit für das transformative Wirken sozialer Kräfte auf makrosozialer Ebene ist die *Corona-Pandemie*. Das Wirken sozialer Kräfte in der Corona-Krise zeigte sich dabei besonders deutlich an der so genannten »Spaltung der Gesellschaft«, von der im öffentlichen Diskurs regelmäßig die Rede war. Die

deutsche Gesellschaft beispielsweise war gespalten in Befürworter:innen und Gegner:innen der Corona-Maßnahmen, in Wissenschaftsanhänger:innen und Verschwörungsgläubige, in sozial verantwortlich und egozentrisch handelnde Menschen, in rechtsstaatlich gesinnte und in extremistische Gruppen etc. Aus soziologischer Sicht ist die naheliegende Frage, wie es zu dieser gesellschaftlichen Spaltung kommen konnte, oder etwas neutraler formuliert, wie die gesellschaftliche Ordnung so gewaltig in Unordnung⁶ geraten konnte, wie es offenkundig der Fall war. Für die Beantwortung dieser Frage hilft der neophänomenologische Kraftbegriff weiter. Denn mit Hilfe des neophänomenologischen Kraftbegriffs lässt sich zeigen, dass Ursache *und* Ausdruck dieser gesellschaftlichen Spaltungen das Wirken sozialer Kräfte waren. So zeigte sich das Wirken sozialer Kräfte in der Corona-Krise beispielsweise daran, dass sie Anlass war für eine enorme Zunahme sozialer Konflikte und Streitigkeiten, dass sie Familien gespalten, Freundschaften zerstört, Bekanntenkreise aufgelöst oder Nachbarschaftsverhältnisse erkalten lassen hat. Zugleich hatte die Corona-Krise aber auch dazu geführt hat, dass sich Menschen an Orten und Plätzen wie auch im digitalen Raum zusammengefunden haben, dass neue Gruppen und Gruppierungen entstanden sind, und dies mitunter in Zusammensetzungen, die vor der Corona-Krise undenkbar gewesen wären. Es dürfte unstrittig sein, dass sich die Corona-Pandemie ganz wesentlich durch das Wirken solcher widerstrebenden, spaltenden und integrierenden sozialen Kräfte auszeichnete.

Als zentrale *Kraftquelle* der Corona-Pandemie fungierten hierbei widerstreitende gefühlshafte *Atmosphären*. Die Corona-Pandemie war ein historisches Ereignis, dessen Besonderheit unter anderem darin bestand, dass sie niemanden ›kalt ließ‹. Viele Menschen wurden von dieser

- 6 Wie Lindemann in ihrer zeitdiagnostischen Studie zur Corona-Krise gezeigt hat, gehört zu den Strukturen jeder Gesellschaft eine »Ordnung der Berührung«: »Alltäglich bewegen wir uns immer in einer Ordnung, durch die festgelegt wird, wie nah wir einander kommen können, wie fern wir voreinander bleiben sollten. Wer wen auf welche Weise ansehen darf. Wer wem gegenüber den Blick senken sollte usw. Diese Ordnung der alltäglichen Begegnungen können wir ›Berührungsordnung‹ nennen« (Lindemann 2020: 14). Aufgrund von Sozialisationsprozessen ist den Menschen die gesellschaftlich herrschende Berührungsordnung in aller Regel so vertraut, dass sie ihnen typischerweise nur in Krisenmomenten bewusst wird. Die Corona-Krise ist hierfür ein herausragendes Beispiel, da sie die gesellschaftlich herrschende Berührungsordnung aufgezeigt hat, indem sie diese aus den Angeln gehoben hat. Staatliche Verordnungen wie körperlicher Mindestabstand (»social distancing«), Kontaktbeschränkungen, Quarantäneregeln etc. griffen massiv in die gewohnte gesellschaftliche Ordnung der Berührung ein, transformierten sie und institutionalisierten für die Dauer der Corona-Pandemie eine neue Berührungsordnung (ebd.: 57–62).

Pandemie gesundheitlich, beruflich, finanziell und/oder alltagspraktisch betroffen, aber nahezu alle schienen von ihr gefühlsmäßig betroffen zu sein. Die Corona-Pandemie erzeugte Angst, Wut, Empörung oder gar Hass, was sich in Protest, Abgrenzung, Diffamierung, Verachtung entlud; sie führte zu Unverständnis und Ärger, förderte Misstrauen, weckte Neid und Gier, führte zu Einsamkeit und Depression. Gefühle dieser Art grenzten Menschen voneinander ab, führten zu unerbittlich ausgetragenen Konflikten und generierten Feindschaften, wo früher Freundschaften waren. Parallel zu diesen atmosphärisch bedingten Spaltungen ließen sich aber eben auch Prozesse beobachten, die Menschen zusammenbrachten. Durch die geteilte Angst oder Sorge, die kollektive Wut oder Einsamkeit, durch Solidaritätsgefühle oder die Freude an gemeinsamen Aktionen fanden sich Menschen zu Gefühlsgemeinschaften zusammen, die starke soziale Kräfte freisetzen – im Guten (»Wir schaffen das.«) wie im Schlechten (»Wir gegen die.«).

Bedingt waren diese atmosphärisch verursachten und getönten sozialen Spaltungen und Integrationen durch die mit der Pandemie einhergehende beziehungsweise allererst entstandene gesamtgesellschaftliche Situation. Wodurch zeichnete sich diese Situation aus? Vor dem Hintergrund des neophänomenologischen Situationsbegriffs (s.o. Kap. 2.3 und 3.2) handelte es sich bei der Corona-Pandemie um eine *gesellschaftliche Makro-Situation*. Die Corona-Pandemie war eine ganzheitliche Situation, insofern sie sich nach außen von anderen Pandemien abhob und nach innen durch spezifische Sachverhalte, Programme und Probleme zusammengehalten wurde. Zu den (tatsächlichen)⁷ Sachverhalten zählten beispielsweise das Virus SARS-CoV-2, dessen weltweite Ausbreitung, die vielen schwer erkrankten und gestorbenen Menschen, neue Impfstoffe, der mediale Corona-Diskurs und vieles andere mehr. Programme waren zum Beispiel staatliche Vorgaben wie die AHA-Regeln, Maskenpflicht, Ausgangssperre, aber auch die Freiheitswünsche der Menschen, die sie diese Regeln ignorieren ließen, oder Verschwörungsideologien, die sie zu Demonstrationen gehen ließen. Zu den Problemen der Corona-Pandemie als einer Makro-Situation gehörten etwa fehlende FFP2-Masken, überfüllte Intensivstationen, überlastete Pflegekräfte oder die finanziellen Belastungen von Selbstständigen. Die Corona-Pandemie war eine diffus bedeutsame Situation in der Hinsicht, dass all das, was sie auszeichnete (ihre Sachverhalte, Programme, Probleme),

7 Schmitz unterscheidet zwischen »tatsächlichen« und »untatsächlichen« Sachverhalten (Schmitz 1990: 65). Das Virus SARS-CoV-2 gab es wirklich und war in diesem Sinne ein tatsächlicher Sachverhalt. Der Glaube mancher Corona-Leugner:innen, dass Bill Gates das Virus in die Welt gesetzt habe und beim Impfen den Menschen ein Chip eingepflanzt werde, war eine Einbildung und in dem Sinne ein untatsächlicher Sachverhalt.

in chaotisch-mannigfaltiger Weise vorlag, sodass sie als ganze Situation gar nicht erfasst werden konnte. Erfassbar waren nur einzelne Elemente dieser Makro-Situation, die aus ihr expliziert wurden, etwa der problematische Sachverhalt der Coronaleugner:innen und Impfgegner:innen.

In diese Makro-Situation waren die spaltenden und integrierenden gefühlshaften Atmosphären der Menschen eingebettet. Ohne Kenntnisnahme der gesellschaftlichen Situation mit ihren Sachverhalten, Programmen und Problemen ist nicht zu verstehen, wie diese Atmosphären entstehen und sozial wirkmächtig werden konnten. Die soziale Wirkmacht der Atmosphären in der Corona-Gesellschaft lässt sich dabei unter Rückgriff auf das neophänomenologische Kraftalphabet noch etwas präziser fassen als bisher geschehen. Anknüpfend an die Ausführungen in Kap. 7.2 kann gesagt werden, dass die *spaltenden sozialen Kräfte* in der Corona-Pandemie vor allem drückend oder bedrückend wirkten, wenn beziehungsweise weil sie einen Keil in mikrosoziale (Familie, Freundschaften), mesosoziale (Arbeitsgruppen, Schule) und makrosoziale (Gesellschaft) Zusammenhänge trieben. In dem Maße, in dem diese Kräfte einzelne Menschen und ganze Kollektive auseinandertrieben, wirkten die spaltenden Kräfte in sozialer Hinsicht nach außen, also zentrifugal. Die davon betroffenen Menschen dürften diese zentrifugalen Kräfte vermutlich als starke und belastende Kräfte erlebt haben. *Integrierende soziale Kräfte* wiederum wirkten ziehend, vor allem anziehend, etwa indem sich Menschen zu einer Gruppe hingezogen fühlten und sich ihr anschlossen. Die integrierende Kraft wirkte in sozialer Hinsicht zudem nach innen, also zentripetal, nämlich als Zugehörigkeits- oder Wirgefühl, das Betroffene vermutlich als eine starke und gleichermaßen als erleichternde oder erhebende Kraft empfunden haben dürften.

Diese Erscheinungsweisen spaltender und integrierender sozialer Kräfte waren während der Corona-Pandemie allgegenwärtig. Sie sind aber natürlich kein Alleinstellungsmerkmal der Corona-Pandemie. Soziales Spalten und Integrieren sind vielmehr grundlegende soziale Kraftphänomene, die gleichermaßen in Mikro-, Meso- und Makro-Situationen wirken. Ihre Kraftquelle sind dabei nicht notwendigerweise, aber sicherlich sehr häufig, Gefühle als Atmosphären.

7.4 Fazit

Folgt man den Überlegungen des Gestalt- und Sozialpsychologen Kurt Lewin, die dieser im Kontext seiner »Feldtheorie« (Lewin 2012a) angestellt hatte, leben Menschen allzeit in sozialen Feldern, die gleichbedeutend mit »Spannungsfeldern« sind. In Spannungsfeldern zu leben bedeutet, »treibenden« und »hemmenden« Kräften ausgesetzt zu sein (Lewin

2012b: 292; vgl. dazu auch Gugutzer 2023: 74ff.). Anknüpfend an Lewin spricht Helmuth Lück sinngleich von »Zug- und Druckkräften« (Lück 1996: 8), die er als besonders gut geeignete *Begriffe* zur Erklärung menschlichen Verhaltens versteht. Das entspricht ganz dem Anliegen des hier entwickelten Kraftverständnisses. Aus Sicht der NPS kann zur Corona-Situation zusammenfassend nämlich gesagt werden: Die Corona-Situation zeigte paradigmatisch, dass Menschen in gemeinsamen Situationen leben, die *spannungsreich* sind. Aus diesem Grund sind *Kraftbegriffe* wie Zug und Druck, Ziehen und Drücken, zentripetal und zentrifugal etc. besonders gut geeignet, die soziale Wirklichkeit phänomengerecht zu beschreiben und zu analysieren.

Damit lässt sich die Frage nach dem soziologischen Nutzen der Neuen Phänomenologie und im Besonderen der neophänomenologischen Kraftanalyse noch einmal anders beantworten: Der soziologische Nutzen der neophänomenologischen Kraftanalyse besteht darin, dass sie es ermöglicht, einen soziologischen Kraftbegriff zu entwickeln, der in der menschlichen Erfahrungswelt fundiert ist und der »schärfer« ist als die Kraftbegriffe, die die Soziologie bisher entwickelt hat. Die Schärfe des neophänomenologisch fundierten soziologischen Kraftbegriffs erweist sich besonders in seiner Differenz zu anderen soziologischen Grundbegriffen, beispielsweise zum Machtbegriff. Soziologische Machtbegriffe gibt es einige, aber so unterschiedlich sie auch sind, lassen sich doch zwei Gemeinsamkeiten identifizieren: Macht verweist erstens auf die Struktur einer sozialen Beziehung, und zweitens wird Macht als ein Vermögen konzipiert. So heißt es zum Beispiel in der berühmtesten aller soziologischen Machtdefinitionen von Max Weber: »Macht bedeutet jede Chance [das heißt Vermögen; R.G.], innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht« (Weber 1980: 28). Kraft ist zwar auch ein Beziehungsbegriff, betont im Unterschied zu Macht jedoch das konkrete *Wirken*. Kraft ist kein Vermögen, sondern ein *Geschehen*. Kraft ist, anders als Macht, kein Strukturbegriff, sondern Kraft ist ein *Ereignisbegriff*. Gesellschaftliche Spaltungen oder Polarisierungen lassen sich daher trefflich mit einem Kraftbegriff analytisch aufschließen, kaum hingegen mit einem Machtbegriff.

Literatur

- Duden (1997): *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, Mannheim et al.: Dudenverlag.
- Gugutzer, Robert (2023): *Sport als Widerfahrnis. Phänomenologische Erkundungen*, Baden-Baden: Karl Alber (Nomos).

- Gugutzer, Robert (2020): »Atmosphären, Situationen und der Sport. Ein neophänomenologischer Beitrag zur soziologischen Atmosphärenforschung«, *Zeitschrift für Soziologie* (2020/5-6), 371–390.
- Gugutzer, Robert (2018): »Situationsprobleme und kreatives Handeln. Neopragmatismus und Neophänomenologie im Dialog«, in: Robert Gugutzer/Charlotte Uzarewicz/Thomas Latka/Michael Uzarewicz (Hg.), *Irritation und Improvisation. Zum kreativen Umgang mit Unerwartetem*, Freiburg/München: Karl Alber, 28–57.
- Gugutzer, Robert (2017): »Leib und Situation. Zum Theorie- und Forschungsprogramm der Neophänomenologischen Soziologie«, *Zeitschrift für Soziologie* (2017/3), 147–166.
- Gugutzer, Robert/Natascha Holterman (2017): »Der Dackelblick. Phänomenologie einer besonderen Hund-Mensch-Vergemeinschaftung«, in: Roland Hitzler/Nicole Burzan (Hg.), *Auf den Hund gekommen. Interdisziplinäre Annäherung an ein Verhältnis*, Wiesbaden: Springer VS, 265–284.
- Jammer, Max (1957): *Concepts of Force. A Study in the Foundations of Dynamics*, Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Lewin, Kurt (2012a [1951]): *Feldtheorie in den Sozialwissenschaften. Ausgewählte theoretische Schriften*, Bern: Huber.
- Lewin, Kurt (2012b [1946]): »Verhalten und Entwicklung als eine Funktion der Gesamtsituation«, in: ders., *Feldtheorie in den Sozialwissenschaften. Ausgewählte theoretische Schriften*, Bern: Huber, 271–329.
- Lindemann, Gesa (2020): *Die Ordnung der Berührung. Staat, Gewalt und Kritik in Zeiten der Coronakrise*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Lindemann, Gesa (2017): »Leiblichkeit und Körper«, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie, Bd. 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden: Springer VS, 57–66.
- Lindemann, Gesa (2014): *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*, Weilerswist: Velbrück.
- Lindemann, Gesa (2009): *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Lindemann, Gesa (1996): »Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Leib«, in: Annette Barkhaus/Matthias Mayer/Neil Roughley/Donatus Thürlau (Hg.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 146–175.
- Lindemann, Gesa (1993): *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*, Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Lindemann, Gesa (1992): »Die leiblich-affektive Konstruktion des Geschlechts. Für eine Mikrosoziologie des Geschlechts unter der Haut«, *Zeitschrift für Soziologie* (1992/5), 330–346.
- Lück, Helmuth E. (1996): *Die Feldtheorie und Kurt Lewin. Eine Einführung*, Weinheim: Beltz.
- Menke, Christoph (2017): *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Berlin: Suhrkamp.

- Rappe, Guido (2018): *Einführung in die moderne Phänomenologie. Phänomen / Leib / Subjektivität*, Bochum/Freiburg: projektverlag.
- Schmitz, Hermann (2017): Sucht als habituelle Fixierung durch einseitige Einleibung, in: ders., *Zur Epigenese der Person*, Freiburg/München: Karl Alber, 104–121.
- Schmitz, Hermann (2016): *Ausgrabungen zum wirklichen Leben. Eine Bilanz*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Schmitz, Hermann (2009): *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2007): *Der Leib, der Raum und die Gefühle* (2. Aufl.), Bielefeld/Locarno: Edition Sirius.
- Schmitz, Hermann (2003): *Was ist Neue Phänomenologie?*, Rostock: Koch.
- Schmitz, Hermann (1990): *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1967): *System der Philosophie, Band 3, Teil 1: Der leibliche Raum*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1965): *System der Philosophie. Band 2, Teil 1: Der Leib*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1964): *System der Philosophie, Band 1: Die Gegenwart*, Bonn: Bouvier.
- Social Forces. An International Journal of Social Research, <https://academic.oup.com/sf> (Zugriff: 31.01.2022).
- Stuart, Herbert A./Gerhard Klages (2010): *Kurzes Lehrbuch der Physik* (19. Aufl.), Berlin: Springer.
- Tschirk, Wolfgang (2021): *Vom Universum. Eine Geistesgeschichte der Physik*, Berlin: Springer.
- Uzarewicz, Michael (2011): *Der Leib und die Grenzen der Gesellschaft. Eine neophänomenologische Soziologie des Transhumanen*, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* (5. Aufl.). Tübingen: Mohr.

8. Männlichkeit als Situation und Leiberfahrung

In ihrem imposanten Werk *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen* hat Ute Gahlings ausgeführt, in welcher Hinsicht und Vielfalt die geschlechtliche Wirklichkeit eine leibliche Erfahrung ist (Gahlings 2006). Was es heißt, ein geschlechtliches Selbst zu sein, zeige sich mit größter Evidenz im Medium leiblicher Erfahrungen.¹ Zugleich macht Gahlings deutlich, dass geschlechtliche Leiberfahrungen immer auch vom historisch-kulturellen und individuell-lebensgeschichtlichen Kontext abhängig sind, womit sie dem gegenüber der Phänomenologie häufig geäußerten Essentialismusvorwurf entgeht. Geschlechtliche Leiberfahrungen sind gleichermaßen natürlich und kulturell, was impliziert, »sowohl unverfügbar im Sinne der Faktizität als auch verfügbar im Sinne des Entwurfs« (Gahlings 2006: 17).² Dem entsprechend begreift Gahlings auch Geschlechtsidentität, also das Frau- und Mannsein, nicht substantzialistisch, sondern als eine verkörperte, soziokulturelle Konstruktion: »Geschlechtsidentität entfaltet sich entlang der Achsen von Körper, Leib, Biographie und Diskurs in vielfältiger Wechselbezüglichkeit und im Kontext von Schicksal und Freiheit, Unverfügbarkeit und Entwurf« (Gahlings 2006: 109f.). Gahlings' umfassende Analyse der »Topographie des weiblichen Leibes« und ihre detaillierten Studien zu den verschiedensten, alters- und situationsspezifischen weiblichen Leiberfahrungen belegen dies eindrucksvoll.

Eine vergleichbare Untersuchung zur *Phänomenologie männlicher Leiberfahrungen*, die in Umfang und Differenziertheit mit Gahlings' Werk mithalten könnte, gibt es bislang nicht. Auch der vorliegende Text kann diese Lücke nicht schließen. Anknüpfend an Gahlings' Arbeit können hier lediglich einige zentrale Aspekte einer Phänomenologie männlicher Leiberfahrungen aufgezeigt werden. Die Vorgehensweise unterscheidet sich dabei von Gahlings' Studie in ihrer »theorieästhetischen« Anlage: Während Gahlings verschiedene phänomenologische und feministische Theorien verknüpft, die zum Teil nur schwer kompatibel sind (Phänomenologie und Poststrukturalismus), basieren die folgenden Ausführungen auf einer einzigen Theorie, der *Neuen Phänomenologie* von Hermann Schmitz.³ Sie sind damit, leibphänomenologisch gesprochen, »runder« beziehungsweise stärker »aus einem Guss« als jene von Gahlings.

- 1 Sinngleich argumentieren Lindemann (1993: 61) und Gugutzer (2014: 100f.).
- 2 Zum Verständnis des Leibes als natürlich-kulturelles Phänomen siehe auch Gugutzer (2012: 46f.; 2015: 18f.), Lindemann (2017: 63f.) und oben Kap. 6.1.
- 3 Als Überblick beziehungsweise zum Einstieg siehe Schmitz (2003, 2009).

Der Rückgriff auf die Neue Phänomenologie mag insofern überraschen, als Schmitz sich mit dem Phänomen Geschlecht kaum auseinandergesetzt hat,⁴ allen voran ist seine Leibphilosophie vollständig geschlechtsneutral. Wie Hilge Landweer in ihrem an Schmitz angelehnten Aufsatz zu »männlichen Gefühlen« ausgeführt hat, hat das jedoch durchaus Vorteile: »Oft sind gerade diejenigen philosophischen Zugänge, die die Geschlechterdifferenz nicht thematisieren, für deren Theorie erhellend, da es ihnen nicht um eine Bestätigung einer immer schon gewussten Differenz geht« (Landweer 2007: 250). Weil Schmitz' Neue Phänomenologie keine Theorie ist, die am Geschlecht und der Geschlechterbinarität ansetzt, erlaubt sie es, in sachlich-neutraler Weise den hier interessierenden Phänomenbereich zu beschreiben und so zu dessen (besserem) Verständnis beizutragen.

Für die folgende Analyse sind insbesondere zwei Konzepte aus Schmitz' Philosophie zentral: »Situation« und »Leiblichkeit« (s.o. Kap. 2.1–2.3). Ich werde diese Konzepte nutzen, um zuerst Männlichkeit als Situation und damit als den diskursiv-interaktiv-biografischen Rahmen vorzustellen, innerhalb dessen leibliche Erfahrungen zu männlichen Leiberfahrungen werden (8.1). Um zu verstehen, was es mit männlichen Leiberfahrungen genau auf sich hat, werde ich anschließend die wichtige analytische Unterscheidung von (Männer-)Leib und (Männer-)Körper einführen (8.2). Auf der Grundlage dieser beiden Abschnitte folgt eine Beschreibung männlicher Leibesinseln, wobei die primären männlichen Leibesinseln Penis und Phallus im Mittelpunkt stehen werden (8.3). Daran schließen sich eine Diskussion männlicher Selbsterfahrungsmodi, im Besonderen der originären Erfahrung des Harten (8.4), sowie Überlegungen zu Männlichkeit als leiblicher Differenzerfahrung an (8.5). Der Text endet mit einem kurzen Fazit (8.6).

8.1 Männlichkeit als Situation

Die einleitenden Bemerkungen basieren auf der stillschweigenden Annahme, dass es männliche und weibliche Leiberfahrungen *gibt*. Das scheint aber durchaus fraglich zu sein.

So meint zum Beispiel der britische Körpersoziologe Nick Crossley: »Ich kann nicht wissen, wie es ist, ein Mann zu sein, weil ich nicht weiß,

4 Das gilt auch für Publikationen, die dem Titel nach genau dies erwarten ließen, etwa »Die Geschlechter im leiblichen Eindruck« (Schmitz 1997). In dem Text referiert Schmitz seine Situations- und Einleibungstheorie und sagt zum Thema Geschlecht letztlich aber nicht mehr, als dass man, »um Männer und Frauen zu verstehen und angemessen zu würdigen«, auf die »vielsagenden [leiblichen] Eindrücke und deren Typisierung angewiesen« sei (ebd.: 117).

wie es ist, kein Mann zu sein, und daher weiß ich auch nicht, ob irgend-eine meiner Erfahrungen typisch ›männlich‹ ist« (Crossley 2017: 330). Nach Crossley bedürfte es der Einnahme einer Geschlechterposition außerhalb des eigenen Geschlechts, um mit absoluter Gewissheit eine geschlechtliche Selbstidentifikation vornehmen zu können; da eine solche Transzendenz Erfahrung jedoch nicht möglich ist,⁵ bleibt letztlich die Frage ungeklärt, ob die Leiberfahrungen eines Mannes gleichbedeutend mit männlichen Leiberfahrungen sind; sie könnten auch geschlechtsneutral sein. Umgekehrt ließe sich argumentieren, dass sich ein Mensch männlichen Geschlechts gar nicht anders als männlich wahrnehmen könne, gerade weil er kein anderes Geschlecht ist. In diesem Sinne wäre jede leibliche Selbsterfahrung eines Mannes eine männliche Selbsterfahrung, egal ob es sich um Hunger oder Durst, Nervosität oder Aufregung, Müdigkeit oder Langeweile, Angst-, Schmerz- oder Lustempfinden handelt.

Anstelle dieser entweder-oder-Positionen wird hier eine weder-noch-beziehungsweise sowohl-als-auch-Position vertreten, die besagt: Männer haben Leiberfahrungen, die mitunter die subjektive Bedeutung *männlich* haben und mitunter nicht. Wann, wo, wie das für den einzelnen Mann der Fall ist, kann nicht pauschal beantwortet werden. Generell aber lässt sich sagen, dass die *Situation*, in die eine Leiberfahrung eingebettet ist, eine wesentliche Rolle dafür spielt, dass und in welcher Hinsicht es typische respektive typischerweise männliche Leiberfahrungen gibt. Als These formuliert: *Männlichkeit ist eine Situation, die mal mehr, mal weniger, mal gar nicht aktualisiert ist, und je nachdem wird die leibliche Erfahrung mal mehr, mal weniger, mal gar keine männliche leibliche Erfahrung sein.* Zur Erläuterung dieser These ist es notwendig, den neophänomenologischen Situationsbegriff zu klären.

Schmitz definiert »Situation« wie folgt:

»Eine Situation [...] ist charakterisiert durch Ganzheit (das heißt Zusammenhalt in sich und Abgehobenheit nach außen), ferner eine integrierende Bedeutsamkeit aus Sachverhalten, Programmen und Problemen und eine Binnendiffusion dieser Bedeutsamkeit in der Weise, daß die in ihr enthaltenen Bedeutungen (das heißt Sachverhalte,

- 5 Das gilt wohl auch für transsexuelle Menschen, für die kennzeichnend ist, dass ihr Geschlechtsempfinden nicht mit ihrem biologischen Geschlecht übereinstimmt. Transsexuelle, die mithilfe hormoneller Einnahmen und chirurgischer Eingriffe ihr qua Geburt gegebenes biologisches Geschlecht hinter sich lassen und damit ihren Körper an ihr Geschlechtsempfinden anpassen, haben zwar ihr biologisches Geschlecht transzendiert, nicht jedoch ihr Geschlechtsempfinden. Insofern sich Transsexuelle sowohl in ihrem ›ersten‹ als auch in ihrem ›zweiten‹ Körper als ein *bestimmtes* geschlechtliches Selbst erleben, kennen sie nicht die Erfahrung, das andere Geschlecht zu *sein*. Vgl. zu dieser Thematik Lindemann (1993).

Programme, Probleme) nicht sämtlich – im präpersonalen Erleben überhaupt nicht – einzeln sind« (Schmitz 2005: 22).

Männlichkeit ist in diesem Sinne eine Situation, wie beispielsweise auch die Sprache (Schmitz 1990: 70) oder der Zeitgeist (Kluck 2008) Situationen sind: Männlichkeit ist durch *Ganzheit* charakterisiert, insofern sie abgegrenzt ist zu Weiblichkeit und anderen Geschlechtern und durch eine binnendiffuse *Bedeutsamkeit*⁶ zusammengehalten wird, zu der spezifische Sachverhalte, Programme und Probleme gehören. Ein *Sachverhalt* ist Männlichkeit in zweifacher Hinsicht:⁷ Männlichkeit ist zum einen ein »objektiver Sachverhalt« allein in dem Sinne, dass über Männlichkeit gesprochen und geschrieben wird, zum anderen ein »subjektiver Sachverhalt« dann, wenn sich ein Mann als männlich empfindet. Mit Männlichkeit sind des Weiteren bestimmte *Programme* verbunden, das heißt, Normen, Regeln, Wünsche, Motive, Hoffnungen, Befürchtungen, Bilder, Ideale und ähnliches. Männlichkeitsprogramme variieren je nach Kultur und Zeit, wie es auch innerhalb jeder Kultur zeitgleich ganz unterschiedliche Männlichkeitsprogramme gibt. Schließlich sind mit Männlichkeit immer wieder *Probleme* verbunden, für den einzelnen Mann etwa Impotenz und in gesellschaftlicher Hinsicht beispielsweise die von Männern an Frauen verübte sexuelle Gewalt.

Schmitz hat seinen Situationsbegriff um eine Situationstypologie erweitert (vgl. Schmitz 1999: 21–28), die für das Verständnis von Männlichkeit als Situation hilfreich ist, weil sie Differenzierungen erlaubt. So lässt sich Männlichkeit in der Terminologie von Schmitz erstens als »gemeinsame«, »zuständige« und »implantierende« Situation bezeichnen.

- 6 »Binnendiffuse Bedeutsamkeit« meint, dass die einzelnen Bestandteile der Situation gerade *nicht* als *einzelne* zum Vorschein kommen, zumindest die meisten nicht. Die einzelnen Elemente der Situation konstituieren zwar einen Sinnzusammenhang, aufgrund dessen klar ist, worum es geht, was Sache ist, aber was alles auf welche Weise zur Bedeutsamkeit der Situation beiträgt, also dazu, dass ein Sinnzusammenhang vorliegt, ist zunächst unklar. Diese Unklarheit beziehungsweise Diffusität legt sich durch eine Operation, die Schmitz »Explikation« nennt, das Herausholen einzelner Elemente aus der Situation, wodurch diese zur »Konstellation« und damit beherrschbar wird (vgl. Schmitz 2005: 28). Das *erste Date* ist in diesem Sinne eine Situation mit binnendiffuser Bedeutsamkeit, aus der im Nachgang Einzelheiten expliziert werden (Hat ihm/ihr meine Frisur gefallen? War ich zu direkt? Warum hat sie/er nicht über meinen Witz gelacht?), um sich »ein Bild der Lage zu machen« und mit der Situation »fertig zu werden« (ebd.).
- 7 »Ein Sachverhalt ist *objektiv* oder *neutral*, wenn jeder ihn aussagen kann, sofern er genug weiß und gut genug sprechen kann; er ist *subjektiv*, wenn höchstens *einer* im eigenen Namen ihn aussagen kann. Subjektiv sind die Sachverhalte des affektiven Betroffenseins« (Schmitz 2005: 19; Herv. im Orig.).

Männlichkeit als Situation ist in diesem Sinne etwas Überindividuelles, Überliefertes, Dauerhaftes, in das jeder einzelne Mann hineinwächst. Soziologisch formuliert: Männlichkeit ist Teil des kulturellen Diskurses, der sich über Enkulturations- und Sozialisationsprozesse im einzelnen männlichen Individuum niederschlägt. Männlichkeitsprogramme und -probleme werden dabei zweitens zumeist in *gemeinsamen »aktuellen« Situationen* erfahrbar, allen voran in sozialen Interaktionen und »leiblichen Kommunikationen« (Schmitz 2011: 29–53) zwischen Männern und Frauen, aber auch, in den Worten Pierre Bourdieus, in den »ernsten Spielen des Wettbewerbs« (Bourdieu 1997: 203) unter Männern. Ob in hetero- oder in homosozialen Kontexten, Männlichkeit ist in jedem Fall eine relationale Erfahrung und nichts Substanzielles (vgl. Gugutzer 2014: 99). Drittens ist Männlichkeit ebenso Teil der »*persönlichen« Situation* des Mannes, die Ausdruck seiner individuellen Lebensgeschichte ist (vgl. Schmitz 1990: 75ff.). Die persönliche Situation entspricht der Persönlichkeit des Menschen, die nach Schmitz vor allem durch den »persönlichen Charakter« und die »persönliche leibliche Disposition« (vgl. ebd.: 75) gekennzeichnet ist. Männlichkeit als persönliche Situation ist ein internalisierter und inkorporierter Teil der Biografie des Mannes, eine kognitive, körperliche und leibliche Facette seines Habitus' (vgl. Gugutzer (2002: 115–119). Der männliche Habitus entwickelt und artikuliert sich in gemeinsamen Situationen, die er umgekehrt auch wieder mitgestaltet.

Zusammengefasst heißt das: Männlichkeit als gemeinsame und persönliche Situation ist eine Potenzialität, die zur Aktualität des einzelnen männlichen Individuums werden kann, aber nicht werden muss. Männlichkeit als Situation stellt einen diskursiven, interaktiv-kommunikativen sowie biografischen Hintergrund dar, der in den Vordergrund rücken kann, das aber keineswegs immer tut. Nur in Fällen, in denen dies geschieht, Männlichkeit als Situation also *aktualisiert* wird, kann eine leibliche Erfahrung subjektiv als männliche Leiberfahrung empfunden werden. Männlichkeit als Situation impliziert dabei auch, dass nicht nur Männer im biologischen Sinne davon betroffen sein können, sondern ebenso Frauen im biologischen Sinne. Auch Letztere können sich Männlichkeitsprogrammen unterwerfen oder sich von ihnen angezogen fühlen und sich vor diesem Hintergrund als männlich empfinden.⁸

- 8 Vgl. dazu, mit umgekehrtem geschlechtlichem Vorzeichen, die Ausführungen von Iris Young (1993). Im Anschluss an Beauvoirs Existenzialphänomenologie spricht Young vom »Frausein als einer Existenzweise« beziehungsweise von »Weiblichkeit als Situation« und meint, dass »nicht notwendigerweise jede Frau ›weiblich‹ sein« müsse, wie es auch »nicht unmöglich« sei, »daß Männer in manchen Hinsichten ›weiblich‹ sind« (ebd.: 711). Youngs Situationsbegriff entspricht im Schmitz'schen Sinne einer gemeinsamen, zuständlichen, segmentierten, implantierenden Situation.

8.2 Männerkörper – Männerleib

Bevor im Weiteren einige Fälle und Situationen vorgestellt werden, in denen sich männliche Leiberfahrungen typischerweise zeigen, gilt es, die phänomenologische Unterscheidung von Leib und Körper zu erläutern (s.o. Kap. 6.1). Geschlechtskörper und Geschlechtsleib sind nämlich keineswegs dasselbe Phänomen. Körper und Leib sind Ausdrücke, die zwei Perspektiven auf das menschliche Dasein bezeichnen: den sicht- und tastbaren Körper einerseits, den spürenden Leib andererseits. Körper und Leib sind also keine ontologischen Entitäten, die unverbunden nebeneinanderher existierten. Vielmehr sind Körper und Leib, solange der Mensch lebt, dialektisch ineinander verwoben und bilden in diesem Sinne eine Dualität, nicht aber einen Dualismus (vgl. Gugutzer 2015: 20ff.; Lindemann 2017: 62ff.).⁹

Was aber ist der *Männerkörper*? Gahlings zufolge richtet sich der phänomenologische Blick auf den geschlechtlichen Körper, auf »den Körper als äußeres Ding in seiner jedermann erkennbaren, geläufigen Erscheinung mit bestimmten Körperteilen und einer bestimmten Entwicklung« (Gahlings 2006: 106). Geht man vom nackten Männerkörper aus, dann sind es wenige für jedermann erkennbare, äußerlich sicht- und tastbare Erscheinungen, die ihn eindeutig als Männerkörper qualifizieren: *Penis* und *Hodensack* inklusive *Hoden*. Verglichen damit ist die *flache Brust* kein ganz so eindeutiges männliches Körpermerkmal, da auch Mädchen und Frauen eine flache Brust haben beziehungsweise haben können, aber im normalen Erscheinungsbild erwachsener Körper ist die flache Brust eine üblicherweise dem Mann zugeschriebene Körperregion. Ähnlich ist es mit dem sogenannten *Adamsapfel*, dem sicht- und tastbaren Kehlkopfvorsprung, den zwar nicht ausschließlich, aber doch überwiegend Männer aufweisen, wenn auch nicht alle. Mit der Ausbildung des Adamsapfels in der Pubertät des männlichen Jugendlichen ist zugleich eine Veränderung der Stimme verbunden, die als *Stimmbruch* bezeichnet wird. Der hörbare Stimmbruch kann in der Entwicklung männlicher Geschlechtsidentität eine wichtige Rolle spielen. Dasselbe gilt für den *Bartwuchs*, der für männliche Jugendliche den Übergang vom Jungen zum Mann symbolisiert. Der Bart selbst ist zwar kein Körperteil, wie die Körperbehaarung insgesamt, dennoch aber eine geläufige Erscheinung männlicher Körper.

9 Gugutzer und Lindemann sprechen an den zitierten Stellen auch von einer »Verschränkung« von Leib und Körper, wogegen sich Schmitz vermutlich verwehrt hätte. In seinen Arbeiten legt Schmitz zumindest viel Wert darauf, die Differenz von Leib und Körper stark zu machen. Seinen früh eingeführten Begriff »körperlicher Leib« (Schmitz 1965: 24) hat er bezeichnenderweise in seinen späteren Publikationen nicht mehr genutzt.

Vom Männerkörper ist der *Männerleib* zu unterscheiden.¹⁰ Dabei handelt es sich um jenen Sachverhalt, den Gernot Böhme meint, wenn er Geschlechtlichkeit als »pathische Kategorie« (Böhme 2003: 320) oder als leibliches Widerfahrnis bezeichnet. Der Männerleib ist das *leiblich-affektive Betroffensein als Mann* beziehungsweise eine *leibliche Selbsterfahrung, die als männlich interpretiert* wird. Der männliche Geschlechtsleib zeigt sich dabei entweder in der Wahrnehmung einzelner »Leibesinseln« (Schmitz 1965: 8ff.), die mit bestimmten Körperteilen mehr oder weniger zusammenfallen, oder als ganzheitliche Leiberfahrung, die mit dem Männerkörper zu tun haben kann, aber nicht notwendigerweise zu tun haben muss. Hodenschmerzen etwa sind Empfindungen, die einen Körper mit der Leibesinsel Hoden voraussetzen, und das ist – sieht man vom Grenzfall Hermaphroditismus ab – der Männerkörper. Männlicher Stolz hingegen, der als ganzheitliche, leiblich-affektive Regung gespürt wird, ist viel weniger oder auch gar nicht das Korrelat des männlichen Körpers, sondern zum Beispiel das Ergebnis einer als männlich konnotierten Handlung, etwa der komplizierten Reparatur eines Fahrrads.

Das Verhältnis von Männerkörper und Männerleib ist somit differenziert zu betrachten: Männliche Leiberfahrungen sind teil- oder ganzheitliche leibliche Wahrnehmungen, die entweder unmittelbar mit dem männlichen Körper zu tun haben¹¹ oder aber mit der jeweiligen Situation samt ihren Programmen und gegebenenfalls damit verbundenen Problemen.

8.3 Primäre männliche Leibesinseln

Die männliche Leibesinsel mit der größten Männlichkeitsevidenz ist der *Penis*. Hoden, Brust, Bart, Adamsapfel können zwar ebenfalls so gespürt werden, dass sich ein Mann in seinem Mannsein erlebt. Doch die Gewissheit einer dezidiert männlichen Leiberfahrung ist vor allem dann absolut, wenn die Leibesinsel Penis zum Vorschein kommt. Die

- 10 Auch die Männerforschung scheint diesen Unterschied nicht wirklich erkannt zu haben, konzentriert sie sich doch nahezu ausschließlich auf den Männerkörper, nicht jedoch auch auf den Männerleib. So meint zum Beispiel einer der bekanntesten Männerforscher:innen, Robert beziehungsweise Raewyn Connell, zwar zu Recht, dass »wir dem Körper nicht entrinnen können, wenn es um die Konstruktion von Männlichkeit geht« (Connell 1999: 76), dass dies jedoch ebenso sehr für den Männerleib gilt, thematisiert er:sie nicht.
- 11 Der Umkehrschluss gilt allerdings nicht: Nicht jedem als männlich bezeichneten Körperteil korrespondiert auch zu jeder Zeit eine männliche Leiberfahrung.

herausragende Bedeutung des Penis als männlichkeitsvergewissernde Leibesinsel hat damit zu tun, dass der Penis als Körperding, vor allem als *Phallus* (vgl. Böhme 2003: 329f), symbolisch ungemein aufgeladen ist. Kulturübergreifend symbolisiert der Phallus männliche Kraft und Fruchtbarkeit und fungiert als Männlichkeitssymbol schlechthin. Der Phallus ist die universelle Verkörperung von Männlichkeit. Wie immer die zeit- und kulturspezifischen Männlichkeitsprogramme aussehen, sie verdichten sich im Phallus als Leitsymbol für Männlichkeit, an dem sich daher auch typische Männlichkeitsprobleme entzünden.

Wichtiger aber ist, dass das spürbare Erleben des Penis überhaupt nur deshalb ein männliches Leiberleben sein kann, weil beziehungsweise wenn dieses Leiberleben *in die Situation Männlichkeit eingebettet* ist. Und das ist keineswegs immer der Fall. Weder männliche Kleinkinder noch demente oder komatöse Männer empfinden eine Erektion als männlich, wie auch die in einem dämmerigen Bewusstseinszustand wahrgenommene Erektion kurz nach dem morgendlichen Aufwachen üblicherweise nicht als spürbares Zeichen von Männlichkeit interpretiert wird. Das alles sind rein physiologische, geschlechtlich nicht signifikante Ereignisse. Zu einer männlichen Leiberfahrung wird das Spüren des erigierten Penis erst dann, wenn Männlichkeit als Situation aktualisiert ist, etwa in einer erotischen Fantasie oder Begegnung.

Inwiefern aber ist der Penis im nichterigierten Zustand eine männliche Leibesinsel? Diese Frage stellt sich auch deshalb, weil der Penis die meiste Zeit gar keine Leibesinsel ist. Im normalen Alltag nimmt der Mann seinen Penis nicht wahr, ist dieser vollkommen unaufdringlich. Als weiches, schlaffes, bewegbares, aber nicht willentlich bewegliches Körperding wird der Penis nahezu nur als unangenehmes Widerfahrnis auffällig: Wenn die Umgebung, in die er eingebettet ist, Druck verursacht, im Falle des Harndrangs als Ziehen an der Unterseite des Penischafts, an der eingeklemmten Vorhaut als »epikritischer Schmerz«¹² oder als Reibung an der Eichel bei beschnittener Vorhaut. Diese leiblichen Erfahrungen des männlichen Körpers sind jedoch keine dezidiert männlichen Leiberfahrungen, da sie ein selbstverständlicher Teil der persönlichen

- 12 In seinem »Alphabet der Leiblichkeit«, dessen grundlegendes Kategorienpaar »Enge« und »Weite« darstellen, unterscheidet Schmitz die davon unabhängige »epikritisch-protopathische Dimension« des Leibes. Besonders Schmerz und Wollust sind leibliche Regungen, die häufig als epikritisch oder protopathisch wahrgenommen werden: »Der dumpf ausstrahlende Bauch- und Eingeweideschmerz ist protopathisch, der hellere, schärfere Stich- und Zahnschmerz epikritisch. [...] Protopathisch ist die sanfte, schmelzende Wollust, die das Streicheln und Kosen der Haut [...] zu wecken vermag, epikritisch das wollüstige Prickeln und feine Stechen, das bei angenehm ambivalenten Mischungen aus Angst und Wollust, zum Beispiel Gruseln, den Rücken herab rieselt« (Schmitz 1965: 24).

Situation des Mannes sind. Man(n) wächst damit auf beziehungsweise in diese Erfahrungen hinein, erlebt sie tagtäglich, weshalb sie zu einem normalen, unauffälligen Element der männlichen Biografie werden. Damit leibliche Erfahrungen in der Gegend des Penis als geschlechtliche Leiberfahrung erscheinen, braucht es eine *als männlich markierte Differenzierung*.

Die geschlechtlich bedeutsamste Differenzierung zum weichen, schlaffen Penis ist die leibliche Erfahrung des harten, steifen Penis (s.u. Kap. 8.4). Der Übergang von weich zu hart, von schlaff zu steif erfolgt primär durch taktile oder visuelle Reize. Spürbar wird der harte Penis dabei, mit einem Terminus von Schmitz, als leibliche »Schwellung«. Leibliche Schwellung im Schmitz'schen Sinne meint nicht die »Mehring des Volumens eines Körperteils« (Schmitz 1965: 91), hier des Penis, obgleich eine solche körperliche Schwellung beim erigierten Penis schon auch vorliegt, schließlich ist er nichts anderes als ein Schwellkörper. Schwellung im leiblich spürbaren Sinne meint auch nicht »geschwollen« oder »angeschwollen«, sondern ist in dem Sinne zu verstehen, wie man zum Beispiel von einer »stolz geschwellten Brust« spricht. »Auch der Schwellungscharakter des erregten und sich dabei aufbäumenden männlichen Gliedes gehört hierhin«, so Schmitz (ebd.). In der Erektion liegt der seltene Fall eines unmittelbaren Korrespondierens von körperlicher und leiblicher Schwellung vor.

Eine Erektion ist eine leiblich intensive¹³ Erfahrung allerdings nicht nur deshalb, weil sie als leibliche Schwellung in der Gegend des Penis gespürt wird, sondern weil die Schwellung in einem Konkurrenzverhältnis zur leiblichen »Spannung« steht und dieses leibliche Konkurrenzverhältnis den Gesamtleib ergreift. Schmitz' Leibtheorie zufolge pendelt das leibliche Befinden im Wachzustand zwischen »Enge« und »Weite« beziehungsweise »Engung« und »Weitung« hin und her, wobei zum Beispiel im Schreck die Enge sich von der Weite löst und im Einschlafen die Weite von der Enge (vgl. Schmitz 1965: 73–89). Gewöhnlich aber stehen Engung und Weitung des Leibes in einem antagonistischen Verhältnis. In diesem Fall bezeichnet Schmitz Engung als Spannung und Weitung als Schwellung. Mit Blick auf die männliche Erektion heißt das: Die in der Erektion gespürte Schwellung ist das

»Ankämpfen gegen eine bindende, zusammenhaltende Spannung, wobei das Schwellen diese Spannung als eine Hemmung zu überwinden und zu durchbrechen strebt, zugleich aber auf sie angewiesen ist und bloß in der Auseinandersetzung mit ihr die Chance des Starkwerdens bis zum Triumph besitzt. Diese Schwellung lebt vom Kampf mit der Spannung,

- 13 Leibliche Intensität ist das »simultane« Auftreten von Spannung und Schwellung, im Unterschied zu leiblichem »Rhythmus«, in dem Spannung und Schwellung sukzessiv auftreten; vgl. Schmitz (1965: 111 ff.).

so daß, wenn sie ihrem Gipfel zustrebt, der schwellende Leib vor strotzender Fülle zu bersten – das heißt die Spannung, die ihn zusammenhält, zu zerreißen – scheint« (Schmitz 1965: 91).¹⁴

Dieses scheinbare Bersten des »vor strotzender Fülle« schwellenden Leibes ist der Moment kurz vor dem Orgasmus. In diesem Moment »personaler Regression«¹⁵ sind Spannung und Schwellung in einer solchen Intensität aneinandergebunden, dass das leibliche Empfinden ausgehend vom absoluten Ort des Phallus den Gesamtleib des Mannes ergreift. Männlichkeit als leibliche Erfahrung strebt hier ihrem spürbaren Höhepunkt entgegen. Oder wie es bei Schmitz heißt: »Bei geschlechtlicher Ekstase«, womit Schmitz männliche Ekstase meint,

»ist die Intensität, mit der der eigene Leib gespürt wird, die stärkste auf dem Gipfel schwellender Spannung oder spannender Schwellung; sobald aber der gegen engende Spannung anschwellenden Weitung der Durchbruch gelungen ist – beim Samenerguß – und also keine simultane Konkurrenz von Spannung und Schwellung mehr stattfindet, sinkt die leibliche Intensität rasch ab, eventuell bis zur Bewußtlosigkeit« (Schmitz 1965: 116; 2005: 152ff.).

Verglichen mit der Erektion und Ejakulation ist die leibliche Intensität männlichen Selbsterlebens an anderen Körperregionen beziehungsweise Leibesinseln deutlich geringer. Die flache Brust spürt man im normalen Alltag genauso wenig wie den Adamsapfel oder den Bart. Zu geschlechtlich relevanten Leibesinseln werden sie entweder durch direkte Vergleiche mit anderen Körpern, und zwar Frauen- wie Männerkörpern, oder durch körperliche Handlungen, mit denen ihre Empfindung spürbar stimuliert wird. Neben diesen quantitativen Differenzen im leiblichen Intensitätsgrad unterscheiden sich die männlichen Leibesinseln außerdem

- 14 Leibliche Schwellung steht mit leiblicher Spannung in einem Konkurrenzverhältnis dergestalt, dass »sie einerseits mit einander im Kampf liegen, so daß jeder von beiden Impulsen auf ein Übergewicht über den anderen hindrängt, andererseits aber vermöge dieser Konkurrenz einander fördern, so daß sie aneinander wachsen« (Schmitz 1965: 89) Und: Leibliche Schwellung ist nicht in einem quantitativen Sinne zu verstehen, eben als sichtbare Zunahme eines Volumens, sondern in einem dynamischen Sinne.
- 15 »Personale Regression« und »personale Emanzipation« bezeichnen die beiden korrespondierenden, dynamischen Aspekte der Person: In der personalen Regression fällt der Mensch in die »primitive Gegenwart« zurück, in der personalen Emanzipation erhebt er sich aus dieser in die »entfaltete Gegenwart« (vgl. Schmitz 1990: 153–159). Ähnlich argumentiert Helmuth Plessner, dessen Konzept der »exzentrischen Positionalität« jenem der entfalteten Gegenwart entspricht und das der »zentrischen Positionalität« jenem der primitiven Gegenwart (vgl. Plessner 1975; siehe dazu auch Gugutzer 2002: 100f.).

unter dem Gesichtspunkt ihres pathischen Gegebenseins, ihres unwillkürlichen Erscheinens. Hierbei erweist sich wiederum die männliche Leibesinsel in der Gegend des Penis (einschließlich des Unterleibes) als herausragende Leibesinsel, da sie die einzige ist, die sich dem Mann als männlich empfundenenes Widerfahrnis aufdrängt. Deshalb nenne ich sie *primäre* Leibesinsel. Nur in der Gegend des Penis regt sich etwas von selbst, das mit dem geschlechtlichen Sein des Mannes zu tun hat. Wie in Kapitel 8.5 ausgeführt wird, hängt dies entscheidend mit der leiblichen Kommunikation mit einem anderen, zumeist gegengeschlechtlichen Körper zusammen.

8.4 Härte als originär männlicher Erfahrungsmodus

Männliche Leiberfahrungen sind einerseits sehr individuell, andererseits aber auch typisch beziehungsweise typisierbar. In diesem Sinne lässt sich in Anlehnung an Gahlings von charakteristischen »Erfahrungsmodi« männlicher Leiberfahrung sprechen. Mit dem Ausdruck Erfahrungsmodi sind Typen leiblicher Erfahrung gemeint, die an unterschiedlichen Leibesinseln zum Vorschein kommen (können). Als Erfahrungsmodi *weiblicher* Leiberfahrung bezeichnet Gahlings vor allem die Erfahrung des »Flüssigen«, etwa des »blutenden« oder des »sekretierenden« Leibes, die Erfahrung des »Festen«, zum Beispiel des »penetrierten« oder »gebärenden Leibes«, sowie die Erfahrung der »Fülle«, wie im Fall des »gefüllten Genitals« oder der »gefüllten Brüste« (Gahlings 2006: Kap 5). Vor dem Hintergrund der Binarität der Geschlechter scheint es naheliegend, dass die hierzu komplementären Erfahrungen *männliche* Erfahrungsmodi sind: das Trockene, Schlaffe und die Leere. Diese Schlussfolgerung reproduziert allerdings das methodologische Problem, die Geschlechterdifferenz *a priori* zu setzen, impliziert sie doch, leibliche Differenzen ausgehend von den körperlichen Differenzen der Geschlechter zu postulieren (vgl. Landweer 2007: 250). Das ist aber sachlich unangemessen, da es keinen Anhaltspunkt dafür gibt, dass bestimmte leibliche Erfahrungsmodi an bestimmte Körper gebunden sind. Des Weiteren spricht allein die Empirie gegen eine solche Schlussfolgerung: Auch Männer machen faktisch Erfahrungen des Flüssigen, des Festen und der Fülle, wie umgekehrt Frauen solche des Trockenen, des Schlaffen und der Leere.

In dem Wissen um dieses methodologische Problem wird hier gleichwohl die These formuliert, dass es *typische männliche Erfahrungsmodi* gibt, unter denen die leiblich-affektive Erfahrung des *Harten* einen besonderen Stellenwert hat. Dass Härte ein *originärer*, wenngleich natürlich kein ausschließlicher Erfahrungsmodus von Männlichkeit ist – auch Frauen und andere Geschlechter haben Erfahrungen des Harten –,

erschließt sich durch den Rückgriff auf das Konzept »Männlichkeit als Situation«. Männlichkeit als Situation impliziert, wie oben ausgeführt, zeit- und kulturspezifische Männlichkeitsprogramme, also Männern zugeschriebene Verhaltenserwartungen, Rollenbilder, Idealvorstellungen, Ausdrucks- und Erscheinungsweisen und Ähnliches. Ein Mann soll dieses und jenes sein, dieses und jenes tun, anderes hingegen soll er nicht sein und nicht tun, andernfalls wird er als unmännlich stigmatisiert. Umgekehrt gibt es Verhaltens-, Erscheinungs- und Redeweisen, die implizit oder explizit auf Männlichkeit verweisen. Und dazu gehören typischerweise solche, die mit Härte zu tun haben: ›hart durchgreifen‹, ›hart arbeiten‹, ›hart erkämpfen‹, ›knallhart‹, ›eine harte Entscheidung treffen‹, ›mit harten Bandagen kämpfen‹, ›hartherzig‹, ›außen hart, innen weich‹, ›ein harter Brocken‹ usw. sind Formulierungen, in denen Männlichkeitsprogramme artikuliert werden. ›Hart durchgreifen‹ oder eine ›harte Entscheidung treffen‹ sind typisch männliche Verhaltensweisen, ›knallhart‹ oder ›außen hart und innen weich‹ sein typisch männliche Eigenschaftszuschreibungen. Dass auch Frauen ›knallhart‹ sein und ›harte Entscheidungen‹ treffen können, versteht sich von selbst. Allerdings hat das nicht selten zur Folge, dass ihr Verhalten dann als männlich oder sie selbst als ›Mannsweiber‹ bezeichnet werden.

Wie aber lässt sich begründen, dass *hart* mit *männlich* assoziiert wird? Ein Grund dafür könnte sein, dass das Wort *hart* ein bestimmtes *körperlich-leibliches Fundament* hat, wie man im Anschluss an die neuere Metapherntheorie von Mark Johnson, George Lakoff oder Christa Baldauf sagen kann (Lakoff/Johnson 1980; vgl. dazu Baldauf 1997, Gugutzer 2002, Stadelbacher 2010). Johnson und Lakoff haben in ihren sprachphilosophischen Arbeiten gezeigt, dass »die Konzepte und Bilder, welche Sprache und Denken strukturieren, eine vorbegriffliche, nämlich erfahrungsmäßige Basis haben« (Gugutzer 2002: 139). Nach Johnson und Lakoff bilden vor allem körperliche und leibliche Erfahrungen sowie gestalthafte Wahrnehmungen die Grundlage sprachlicher Konzepte und Bilder. Baldauf zufolge trifft das nicht nur auf bildschematische Metaphern zu (zum Beispiel ›in sich/aus sich heraus gehen‹ oder ›vor Wut platzen‹ als metaphorische Übertragungen des Behälter-Schemas), sondern ebenso auf »Attributsmetaphern« wie warm/kalt, leicht/schwer oder hart/weich (vgl. ebd.: 152). In diesem metaphorientheoretischen Sinne lässt sich sagen, dass das körperlich-leibliche Erfahrungsfundament des Attributs *hart* der *männliche Leib und Körper* ist.

Ein männlicher Körper ist hart, ein weiblicher Körper ist weich – so die vorherrschende Männlichkeitsprogrammatik. Dass es in der Realität keineswegs immer so ist, ändert nichts an dem Sachverhalt, dass dieses Männlichkeitsideal existiert: Ein Männerkörper *soll* hart sein. Härte ist eine männlich konnotierte Eigenschaft, die daher von Männern demonstriert wird und erlebt werden will. Das idealtypische Beispiel eines

harten männlichen Körpers ist der *Bodybuilder*. Der Körper des Bodybuilders ist außergewöhnlich muskulös und das heißt: außergewöhnlich hart. Der Körper des Bodybuilders ist ein kulturübergreifendes Leitsymbol männlicher Härte. Dass Bodybuilder kein allzu gutes Image in der Gesellschaft haben und ihre körperliche Performance oft belächelt wird, ändert daran nichts. Das Bild des Bodybuilderkörpers ist im Männlichkeitsdiskurs fest verankert und von programmatischer Qualität insofern, als Männer sich an diesem idealtypischen Männerkörperbild orientieren, selbst wenn sie auf keinen Fall wie Bodybuilder aussehen wollen. Muskeln sind männlich, Muskeln sind hart, also ist männlich gleich hart – daran glauben Männer.¹⁶

Das körperlich-leibliche Fundament des Harten lässt sich noch grundlegender auf den männlichen *Phallus* zurückführen. Wenn, wie oben gesagt, der Phallus das universelle Männlichkeitssymbol darstellt, dann liegt es auf der Hand, dass dessen zentrales körperlich-leibliches Wesensmerkmal einen sprachlichen Ausdruck findet, der gleichermaßen Männlichkeit repräsentiert. Weil die sicht- und tastbare Form wie auch die spürbare Erfahrung des Phallus hart ist, ist »hart« das Wort, das diesen zentralen männlichen Erfahrungsmodus bezeichnet.

Härte als originär männlicher Erfahrungsmodus kann dabei auf verschiedene Weisen erlebt werden. Grundsätzlich zu unterscheiden sind explizit körpergebundene Erfahrungsmodi des Harten von nicht oder kaum körpergebundenen, dafür situationsgebundenen Erfahrungsmodi des Harten. Explizit *körpergebundene Erfahrungsmodi* bieten vor allem solche Kontexte, in denen es im wörtlichen Sinne »hart zur Sache« geht, etwa der Sport oder das Militär. Dass zum Beispiel Sportarten wie Football, Rugby, Boxen oder Mixed Martial Arts überwiegend von Männern ausgeübt werden, ist kein Zufall. Männer betreiben diese Sportarten, weil es dort körperlich und leiblich hart zur Sache geht, was gleichbedeutend damit ist, dass es dort um praktizierte, auch inszenierte, vor allem aber um erlebte Männlichkeit geht. Primär *situationsgebundene Erfahrungsmodi* des Harten sind demgegenüber solche, in denen der aktiv eingesetzte Körper eine verhältnismäßig unbedeutende Rolle spielt, der gespürte Leib dafür eine umso gewichtigere. Das trifft auf Situationen zu, in denen Härte mit Worten oder Taten ohne Körperkontakt gezeigt wird. Beschrieben werden solche Situationen mit Formulierungen wie den vorhin genannten: »hart durchgreifen«, in einer Auseinandersetzung »hart bleiben« oder eine »harte Entscheidung treffen« und ähnliches.

16 Die landläufige Gleichsetzung von Muskel = Härte = Männlichkeit entbehrt nicht einer gewissen Ironie, wenn man sich die Etymologie des Wortes »Muskel« vergegenwärtigt: Das lateinische Wort *musculus* (Muskel) ist eine Verkleinerungsform von lateinisch *mus* (Maus) »und bedeutet demnach eigentlich »Mäuschen« (Duden 1997: 476).

Auf den ersten Blick scheinen das Metaphern oder bloße Redewendungen zu sein. Mit Schmitz aber lässt sich sagen, dass es sich dabei um konkret-leibliche Phänomene handelt. Schmitz nennt Ausdrücke wie ›hart‹ oder ›weich‹, ›hell‹ oder ›dunkel‹, ›schwer‹ oder ›leicht‹ »synästhetische Charaktere«, die als »Brücken leiblicher Kommunikation« fungieren (Schmitz 2005: 176ff.): Hart ist ein *synästhetischer Charakter* in dem Sinne, dass es sich dabei um eine »intermodale Qualität« handelt, eine Qualität also, die die verschiedenen Sinnesgebiete verbindet: hart können Phänomene sein, die man sehen, tasten, hören, spüren kann. Eine *Brücke leiblicher Kommunikation* wiederum ist Härte in der Hinsicht, dass sie gespürt wird, ohne dass es zu einem Körperkontakt kommt. Die ›harte Entscheidung‹ fühlt sich für den, der davon betroffen ist, wortwörtlich hart an, etwa als beklemmende Enge in der Brustgegend ob des Schocks, die seine ihm soeben mitgeteilte Entlassung für ihn bedeutet. Er ist spürbar betroffen von dieser ›harten Entscheidung‹, was der Entscheider vielleicht geahnt hat oder aber im Moment der Mitteilung realisiert, ihn gleichwohl nicht daran hindert, an seiner Entscheidung festzuhalten. Er bleibt hart.

Mit den situations- und körpergebundenen Erfahrungen des Harten hängen weitere typische männliche Erfahrungsmodi zusammen, allen voran Erfahrungen des Kraftvollen, der Stärke und der Potenz, letztere sowohl im körperlich-leiblichen als auch im sozialen Sinne. Inwiefern sich diese Erfahrungsmodi phänomenologisch unterscheiden und in welchen Relationen sie zueinanderstehen, ist eine offene Frage, die an dieser Stelle jedoch nicht geklärt werden kann.

8.5 Männlichkeit als leibliche Differenz Erfahrung

In den bisherigen Ausführungen war wiederholt implizit von einem Aspekt männlicher Leiberfahrungen die Rede, den es nun explizit zu thematisieren gilt: *Männlichkeit als leibliche Differenz Erfahrung*. Männlichkeit ist nichts Wesenhaftes oder biologisch Festgelegtes, sondern ein Phänomen, das sich in Bezug auf etwas Anderes oder zu jemand Anderem konstituiert. Diese Relation kann einer »starken« oder einer »schwachen Differenz« (vgl. Böhme 2003: 319)¹⁷ entsprechen. Männlichkeit im Sinne

¹⁷ Eine *schwache Differenz* verweist auf bloße Unterschiede, eine *starke Differenz* auf eine konstitutive Bestimmtheit durch das Andere. Die Differenz zwischen Eltern und Kind ist stark – ohne Eltern keine Kinder und *vice versa* –, die Differenz zwischen Handball und Fußball ist schwach – es sind zwei unterschiedliche Ballsportarten. Böhme ist Anhänger der starken Differenztheorie und setzt sich vermutlich deshalb mit schwachen Differenz Erfahrungen nicht auseinander.

einer *starken Differenz* meint dann, dass sie sich in Relation zum anderen Geschlecht, also zu Weiblichkeit konstituiert. So heißt es bei Böhme: »Die Bestimmung einer Leiberfahrung als Geschlechterfahrung ist [...] auf den Dialog mit einem Menschen anderen Geschlechts angewiesen [...]« (Böhme 2003: 324; vgl. dazu auch Böhme 2000). Auch wenn die geschlechtliche Leiberfahrung eine kulturell vermittelte Leiberfahrung ist, so ist sie Böhme zufolge doch auch natürlich in der Hinsicht, dass »die durch nichts stimulierbare, die überraschende und oft erschütternde Erfahrung *ich bin weiblich* beziehungsweise *ich bin männlich* durch die Anrührung vom anderen Geschlecht her gegeben« (Böhme 2003: 322; Herv. im Orig.) ist. In einer heteronormativen Welt erlebt sich ein Mann als Mann demnach mit größter Gewissheit in der leiblichen Interaktion und Kommunikation mit einer Frau, weil die geschlechtliche Differenz zu ihr am größten ist. Das folgende Zitat des katholischen Ordensangehörigen Pater Michael soll diese These plausibilisieren:

»Hm, ich sach mal, so'n Prickeln geht da durch den Körper. Also wo dann so bestimmte Dinge angekratzt werden, sach ich mal. Also so wo ich äh es genieße, äh es lebt noch vieles in mir, Gott sei Dank. Und wo ich, ich sach mal, nich nur mein Menschsein sondern, ja vielleicht auch mein Mannsein spüre. Also so einfach wenn ich so durch die Straßen geh, oder so bestimmte Begegnungen einfach, äh wo ich mich schon glaube, meine mich selbst zu spüren. [...] Also ich nehme sehr wohl äh schöne Menschen wahr, und auch erotische Frauen. Oder ich sag mal Frauen. Ähm also davor die Augen zu verschließen, äh da würd ich mich selber um etwas beschneiden, ähm, was es gibt, und würde auch nicht akzeptieren, was Gott mir geschenkt hat. Ja und dieses Mannsein spüren ist sicherlich, dass äh so Fantasien einfach da sind oder bestimmte Körperregungen einfach, wo ich merke, ja, das lebt in mir (2) und (2) äh, ja (2) was äh manchmal auch ne Last sein kann, aber manchmal auch äh etwas Schönes einfach. Oder wo ich es einfach auch nur genieße, wenn ich ne schöne Frau sehe (2) die, ja, mir gefällt. Oder so, was mich so auf den ersten Blick dann natürlich anspricht« (Gugutzer 2002: 229).¹⁸

Pater Michael spricht hier von seinem Mannsein im Sinne einer *starken leiblichen Differenz*erfahrung. Als Mitglied einer Ordensgemeinschaft – in der Terminologie von Schmitz: eine »includierende Situation« (Schmitz 2005: 25f.) – hat Pater Michael unter anderem das Keuschheitsgelübde abgelegt und sich damit einem Verhaltensprogramm verpflichtet, das zwischenmenschliche Sexualität ausschließt. Dessen ungeachtet hat Pater Michael »bestimmte Körperregungen«, zum Beispiel ein

18 Das Zitat stammt aus einem Interview, das ich im Rahmen meiner Dissertation mit Pater Michael, ein Codename, und anderen katholischen Ordensbrüdern und Ordensschwwestern geführt habe (Gugutzer 2002). Die Zahlen in Klammern stehen für Redepausen in Sekunden.

»Prickeln«, wenn er einer »schönen« oder »erotischen« Frau begegnet, wie er auch entsprechende »Fantasien« hat. Nimmt man seine Aussage wörtlich, dass ihn eine schöne Frau »auf den ersten Blick natürlich anspricht«, dann lässt sich zum einen mit Schmitz sagen, dass dieses Angesprochenwerden von einer schönen Frau das Ergebnis einer *leiblichen Kommunikation* mit dieser Frau ist, die ihm affektiv nahe geht: Pater Michael nimmt sich selbst wahr, weil er jemand anderen wahrnimmt, und da dieser Andere eine schöne Frau ist, nimmt er sich als Mann wahr. Er spürt sich in seinem Mannsein in der leiblichen Kommunikation mit einer Frau, was manchmal eine Last ist, manchmal aber auch etwas Schönes. Zum anderen lässt sich mit Böhme sagen, dass Pater Michael »natürlich« angesprochen wird vom Anblick einer schönen Frau, ist ein Hinweis darauf, dass der Geschlechtsleib eine Facette der *Natur ist*, »*die wir selbst sind*« (Böhme 1992). Als Teil der menschlichen Natur drängt sich der Geschlechtsleib unwillkürlich auf, selbst wenn die programmatischen Vorgaben der includierenden Situation dies nicht gestatten – der Geschlechtsleib ist unverfügbar. Das Beispiel zeigt zudem, dass die Wirkung includierender Situationen auf die persönliche Situation weniger stark ist als die Wirkung einer implantierenden Situation. Denn: Bevor Pater Michael mit 21 Jahren seiner Ordensgemeinschaft beitrat, wuchs er in eine Lebenswelt hinein, in der das gängige Wissen von der Zweigeschlechtlichkeit transportiert wurde, in der die üblichen Bilder von Männern und Frauen kursierten etc. Dieses Wissen und diese Bilder waren längst Teil der persönlichen Situation von Pater Michael, als er sich seinem Orden anschloss. Aus diesem Grund sind sie wirkmächtiger als die Ordensprogrammatik. Sie bilden außerdem den diskursiv-biografischen Rahmen, innerhalb dessen Pater Michael seine »vermittelt-unmittelbaren«¹⁹ männlichen Leiberfahrungen machte.

Neben solch starken leiblichen Differenzenerfahrungen können ebenso *schwache Differenzenerfahrungen* zur Vergewisserung des männlichen Selbstseins beitragen. Das Problem an der starken Differenzthese ist ja, dass sie suggeriert, Männlichkeit sei eine Erfahrung, die sich ausschließlich oder doch zumindest am stärksten in Relation zu Frauen zeigt. Diese Annahme trifft jedoch nicht zu. So kann es vorkommen, dass sich ein heterosexueller Mann männlich fühlt, wenn er mit anderen Männern nackt unter der Dusche steht und im Vergleich mit diesen in einer geschlechtlich signifikanten Körperregion einen quantitativen Unterschied feststellt, der zu seinen Gunsten ausfällt. Homosexuelle Männer

19 Dieser Ausdruck ist angelehnt an Plessners »anthropologisches Gesetz« der »vermittelten Unmittelbarkeit«, dem zufolge das unmittelbare leibliche Selbsterleben immer auch vermittelt ist durch die soziale und materielle Umwelt, zu welcher das leibliche Selbst in Beziehung steht. Siehe dazu Plessner (1975: 62ff.).

wiederum erleben sich als männlich, indem sie sich von anderen Männerkörpern angezogen fühlen. Ein junger Vater mag sich männlich fühlen, weil er körperlich stark ist und dadurch seine Kinder beschützen kann. Und vielleicht empfindet sich auch der Stierkämpfer als männlich, wenn er mit dem Stier in die Arena steigt und ihm den Todesstoß verpasst, oder der Freikletterer, wenn er die Kletterroute mit dem höchsten Schwierigkeitsgrad erfolgreich gemeistert hat. Inwiefern es sich bei diesen Beispielen um schwache Differenzerfahrungen handelt, sei dahingestellt. Zweifelsfrei aber bezeichnen sie männliche Differenzerfahrungen, die nichts mit einem anderen Geschlecht zu tun haben.

Aus dem Gesagten lässt sich eine abschließende These formulieren: *Männlichkeit* ist wesentlich eine Differenzerfahrung, allerdings nicht per se die Erfahrung der Differenz zu einem anderen Geschlecht. Entscheidend ist vielmehr die *Differenz zu einem anderen Körper*, und dabei ist es nachrangig, ob es sich um einen Frauenkörper, einen anderen Männerkörper, einen Kinderkörper, einen Tierkörper oder einen leblosen Körper wie einen Berg handelt. Welcher Art der Körper ist, der als anders als der eigene männliche Körper erlebt wird und deshalb das eigene Mannsein leiblich bestätigt, ist individuell verschieden – es hängt von der persönlichen Situation ab.

8.6 Fazit

Ausgangspunkt von Gahlings Studie zur Phänomenologie weiblicher Leiberfahrungen war die Feststellung, dass sich die Leibphänomenologie erstaunlicherweise kaum mit dem Thema Geschlecht auseinandergesetzt hat. Ihre Arbeit versteht sie daher als eine »dringend benötigte Ergänzung« der phänomenologischen Diskussionen um den Leib (Gahlings 2006: 17). Diese Ergänzung ist zweifelsohne geglückt und ein Gewinn für die Leib- und Geschlechterphänomenologie. Zugleich ist sie aber nur die ›halbe Wahrheit‹, da sie (legitimerweise) allein das weibliche Geschlecht berücksichtigt – es fehlt die Männerperspektive. An diesem Sachverhalt hat sich in der Phänomenologie nichts geändert. Männer und männliche Leiberfahrungen sind in der Phänomenologie randständige Themen, eine Leibphänomenologie der Männlichkeit ist weiterhin ein Forschungsdesiderat. Vor diesem Hintergrund versteht sich der vorliegende Text als Anregung, eine phänomenologische Erforschung männlicher Leiblichkeit zu forcieren, und als Vorschlag, wie dies geschehen könnte.

Das Diskussionsangebot, das hier unter Zuhilfenahme der Neuen Phänomenologie unterbreitet wurde, folgt dabei jenem Ziel, das Schmitz ganz allgemein für seine Philosophie formuliert hat. Die grundlegende Absicht der Neuen Phänomenologie ist es, mithilfe einer differenzierten

Begriffsarbeit den Menschen ihre »unwillkürlichen Lebenserfahrungen« begreifbar zu machen, womit all das gemeint ist, »was Menschen merklich widerfährt, ohne dass sie es sich absichtlich zurechtgelegt haben« (Schmitz 2009: 7). Zu den zentralen unwillkürlichen Lebenserfahrungen des Menschen zählen zweifelsohne seine geschlechtlichen. Das eigene Geschlecht erfährt man merklich, das heißt: spürbar, und man erfährt es unwillkürlich, insofern man davon ohne willentliches Zutun affektiv betroffen ist. Männlichkeit als Leiberfahrung ist in dieser Hinsicht etwas Natürliches. Männlichkeit ist aber gleichermaßen etwas Kulturelles, nämlich eingebettet in gemeinsame Situationen – kulturelle Diskurse und soziale Interaktionen – wie auch in die persönliche Situation, die individuelle Biografie.

Indem die Ausführungen gezeigt haben, inwiefern Männlichkeit als Leiberfahrung und als Situation ineinander verschränkt sind, liefern sie zugleich ein Deskriptions- und Interpretationsangebot, mit dem Männer ihre geschlechtlichen Lebenserfahrungen (besser) begreifen können. Die mit dem Text verbundene Intention beziehungsweise Hoffnung besteht entsprechend darin, sowohl in wissenschaftlicher als auch in lebensweltlicher Hinsicht das Bewusstsein dafür zu schärfen, dass Männer nicht nur einen Körper haben, sondern ebenso sehr ihr Leib sind.

Literatur

- Baldauf, Christa (1997): *Metapher und Kognition: Grundlagen einer neuen Theorie der Alltagsmetapher*, Frankfurt a.M. et al.: Peter Lang.
- Böhme, Gernot (2003): *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen: Die Graue Edition.
- Böhme, Gernot (2000): »Du trittst in Erscheinung. Zur Phänomenologie der Geschlechter«, in: Erika Fischer-Lichte/Anne Fleig (Hg.), *Körper-Inszenierungen: Präsenz und kultureller Wandel*, Tübingen: Attempto Verlag, 117–129.
- Böhme, Gernot (1992): »Leib: Die Natur, die wir selbst sind«, in: ders. (Hg.), *Natürlich Natur. Über Natur im technischen Zeitalter ihrer Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 77–93.
- Bourdieu, Pierre (1997): »Die männliche Herrschaft«, in: Inge Dölling/Beate Kraus (Hg.), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 153–217.
- Connell, Robert W. (1999): *Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, Opladen: Leske & Budrich.
- Crossley, Nick (2017): »Phänomenologie«, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie, Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden: Springer, 315–333.

- Duden (1997): *Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache* (= Duden Band 7), Mannheim et al.: Dudenverlag.
- Gahlings, Ute (2006): *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Gugutzer, Robert (2015): *Soziologie des Körpers*, Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2014): »Leibliche Praktiken der Geschlechterdifferenz. Eine neophänomenologische Kritik der Praxeologie des Körpers in handlungstheoretischer Absicht«, in: Cornelia Behnke/Diana Lengersdorf/Sylka Scholz (Hg.), *Wissen – Methode – Geschlecht: Erfassen des fraglos Gegebenen*, Wiesbaden: Springer VS, 91–106.
- Gugutzer, Robert (2012): *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*, Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2002): *Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität*, Wiesbaden: Springer VS.
- Kluck, Steffen (2008): *Der Zeitgeist als Situation* (Rostocker Phänomenologische Manuskripte 3), Rostock: Universität Rostock.
- Lakoff, George/Mark Johnson (1980): *Metaphors We Live By*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Landweer, Hilge (2007): »Fühlen Männer anders? Überlegungen zur Konstruktion von Geschlecht durch Gefühle«, in: Silvia Stoller/Helmuth Vetter (Hg.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien: WUV Universitätsverlag, 249–273.
- Lindemann, Gesa (2017): »Leiblichkeit und Körper«, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie, Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden: Springer VS, 57–66.
- Lindemann, Gesa (1993): *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Leib, Körper und Gefühl*, Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Plessner, Helmuth (1975 [1928]): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin: de Gruyter.
- Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Schmitz, Hermann (2009): *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2005): *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2003): *Was ist Neue Phänomenologie?*, Rostock: Koch.
- Schmitz, Hermann (1999): *Adolf Hitler in der Geschichte*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1997): »Die Geschlechter im leiblichen Eindruck«, in: ders., *Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*, Berlin: Akademie Verlag, 105–117.
- Schmitz, Hermann (1990): *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1965): *System der Philosophie, Band II, Teil 1: Der Leib*, Bonn: Bouvier.
- Stadelbacher, Stephanie (2010): »Die körperliche Konstruktion des Sozialen.

Ein soziologischer Blick auf die Theorie kognitiver Metaphorik von George Lakoff und Mark Johnson«, in: Fritz Böhle/Margit Wehrich (Hg.), *Die Körperlichkeit sozialen Handelns. Soziale Ordnung jenseits von Normen und Institutionen*, Bielefeld: transcript, 299–329.

Young, Iris Marion (1993): »Werfen wie ein Mädchen. Eine Phänomenologie weiblichen Körperverhaltens, weiblicher Motilität und Räumlichkeit«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (1993/4), 707–723.

9. Sorge als Atmosphäre und Situationsproblem

Sorge ist ein schillernder Begriff, dessen Bedeutungsvielfalt von der existentialen Grundlage des »Daseins« (Heidegger 2006) und der sich daraus ergebenden Sorge um sich und andere bis zu konkreten Sorgepraktiken und -institutionen reicht, die auf das Für- und Umsorgen, Vor- und Nachsorgen von was und wem auch immer abzielen. Als grundlegendes Merkmal der Sorge gilt dabei ihre spezifische Zeitlichkeit, ihr gegenwärtiger Zukunftsbezug: »Die Sorge ist gegenwärtig als eine mögliche Zukunft. Sorge wirkt [...] durch die Vergegenwärtigung dessen, was nicht ist, aber doch werden könnte« (Henkel et al. 2016: 21). Der vorliegende Text teilt dieses Sorgeverständnis, richtet sein Augenmerk allerdings weniger auf die Zeitdimension als vielmehr auf die Gefühlsdimension der Sorge. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie die Sorge »wirkt«, wie sie subjektiv wahrgenommen, erfahren, erlitten wird, Sorge als pathisches Ereignis. Die Annahme hierbei ist, dass Sorge keineswegs immer auf dieselbe Art wirkt, das Gefühl des sich Sorgens vielmehr unterschiedliche Gesichter annehmen kann. Ziel der folgenden Überlegungen ist es deshalb, eine differenzierte Analyse des *Sorgegefühls* zu präsentieren, die der phänomenalen Vielfalt des sich Sorgens möglichst nahekommt.

Für dieses Vorhaben stütze ich mich auf die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz, allen voran auf seine Gefühlstheorie (vgl. Schmitz 1969; zusammenfassend siehe Schmitz 2016: 221–244; vgl. dazu auch Gugutzer 2013). Ich werde zuerst erläutern, inwiefern Gefühle allgemein (9.1) und Sorge im Besonderen räumlich ausgebreitete Atmosphären sind (9.2). Anschließend werde ich Schmitz' Theorie des Gefühlsraums skizzieren (9.3) und daran anknüpfend eine Typologie des Sorgegefühls vorstellen (9.4). Dieser explizit phänomenologischen Analyse der Sorge folgen sodann handlungstheoretische Überlegungen aus der Perspektive der Neophänomenologischen Soziologie (NPS; vgl. Gugutzer 2012, 2017). In Auseinandersetzung mit Gesa Lindemanns handlungstheoretischen Ausführungen zur Sorge werde ich erstens einen Vorschlag zur Präzisierung der Leiblichkeits- und Zeitlichkeitsdimension der Sorge machen (9.5) sowie zweitens die soziale Rahmung und kreative Handhabung des sich Sorgens thematisieren (9.6). Der Beitrag schließt mit der Frage, wie ein »Sorget nicht« aus der hier eingenommenen Theorieperspektive aussehen könnte (9.7).

9.1 Gefühle als räumlich ausgebreitete Atmosphären

Die Gefühlstheorie von Schmitz hat die Besonderheit, dass sie Gefühle nicht in der Innenwelt des Menschen verortet, sondern in dessen Außenwelt. Gefühle haben ihren Ort nicht in der Seele, dem Bewusstsein oder dem Gehirn, vielmehr haben sie überhaupt keinen Ort, sind nichtsdestotrotz aber räumliche Phänomene. So heißt es bei Schmitz: »Gefühle sind räumlich, aber ortlos, ergossene Atmosphären« (Schmitz 2007: 23; vgl. grundlegend Schmitz 1969: §§ 148–151; s.o. Kap. 3.1). Dass Gefühle räumliche Phänomene sind, wird leicht ersichtlich an sozialen Atmosphären wie der ›dicken Luft‹ in einem Zimmer, in dem gestritten wird, oder der erotischen Spannung, die zwischen zwei miteinander flirtenden Menschen herrscht. Die dicke Luft wie auch die erotische Spannung sind überindividuelle Atmosphären, was sich daran zeigt, dass man als Außenstehender in sie hineingeraten und von ihnen berührt werden kann. Noch offensichtlicher dürfte die atmosphärisch ausgebreitete Räumlichkeit von Gefühlen an einem Sachverhalt werden, den Schmitz »sozialen Gefühlskontrast« (vgl. ebd.: 295f.) nennt und wofür der Kontrast der beiden Gefühle Freude und Trauer ein typisches Beispiel ist. Vergleicht man den Gegensatz von Freude und Trauer mit jenem der mit ihnen verwandten Phänomene Frische und Mattigkeit, wird zudem die phänomenale Differenz von Gefühl und Leib deutlich (vgl. dazu Schmitz 1969: 134–165; siehe auch Schmitz 1993). Dazu Schmitz:

»Wenn ein Froher in einen Kreis tief trauriger Menschen tritt, wird er bei einiger Feinfühligkeit spüren, dass er mit seiner Fröhlichkeit hier nicht so recht am Platz ist, und sich demgemäß etwas zurückhalten. Wenn dagegen ein Frischer unter lauter Matte kommt, von denen er etwas erwartet, wird er den Kontrast längst nicht so gebieterisch spüren und sich viel leichter darüber hinwegsetzen können« (Schmitz 2007: 25).

Wie dieses Zitat zeigt, sind auch private Gefühle wie Trauer oder Fröhlichkeit Atmosphären, in die man hineingeraten und von denen man mehr oder weniger betroffen sein kann. Trauer und Fröhlichkeit sitzen nicht in einem abgeschlossenen Ort in der Innenwelt des Menschen, zu dem niemand, außer der Person selbst, Zutritt hätte. Trauer und Fröhlichkeit sind vielmehr räumlich ausgebreitete Atmosphären, was sich daran zeigt, dass sie miteinander in Konkurrenz treten können und das eine Gefühl das andere verdrängt. Daran wird auch ersichtlich, dass Gefühle Autorität besitzen. Gefühle haben Macht – die einen mehr, die anderen weniger. So ist dem Zitat zufolge Trauer mächtiger als Fröhlichkeit, weshalb die Trauer den fröhlichen Menschen dazu bringt, sich zurückzunehmen.

Im Unterschied zu Gefühlen sind leibliche Regungen wie Frische und Mattigkeit örtlich begrenzt, weshalb sie konfliktfrei nebeneinander

bestehen können. Manche Paare machen diese Erfahrung jeden Morgen: Die Eine ist nach dem Klingeln des Weckers sofort frisch und wach und munter, während der Andere noch völlig ermattet ist und kaum aus dem Bett hochkommt. Die ganzheitlichen leiblichen Regungen Frische und Mattigkeit tun einander nichts, sie bleiben fein säuberlich auf die beiden Personen verteilt. Dass die sich frischühlende Person die Mattigkeit der neben ihr liegenden Person übernimmt und sich also nicht mehr frisch, sondern matt fühlt, ist ausgeschlossen. Umgekehrt gilt dasselbe. Gefühl und Leib sind somit unterschiedliche Phänomene, gleichwohl haben sie miteinander zu tun. Es gibt Gefühle ohne leibliche Regungen und solche mit leiblichen Regungen. Gefühle als Atmosphären können bloß wahrgenommen werden, sie können den Menschen aber auch spürbar ergreifen. Nach Schmitz bezeichnet der Unterschied zwischen der bloßen *Wahrnehmung* eines Gefühls und dem *leiblich-affektiven Betroffensein* von diesem die wichtige Differenz zwischen Gefühl und Fühlen (vgl. Schmitz 1969: §150, 1993: 47f.):

»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 2007: 26)

9.2 Sorge als wahrgenommene und machtvoll ergreifende Atmosphäre

Wie jedes Gefühl ist auch die Sorge eine Atmosphäre, die man bloß wahrnehmen oder von der man ergriffen sein kann. In beiden Fällen ist die Sorge eine überindividuelle, räumlich ausgedehnte Atmosphäre, in die man hineingeraten und die einen leiblich mehr oder weniger in Beschlag nehmen kann. Sorge ist kein Zustand der Person, den diese willkürlich ab- oder aufrufen könnte – es ist nicht möglich, »auf Knopfdruck« sich besorgt zu fühlen. Sorge als Gefühl ist ein *Widerfahrnis*, das einem mehr oder weniger nah auf den Leib rückt. Dass es hierbei individuelle Unterschiede gibt, ist selbstverständlich: Manch einer sorgt sich schnell und heftig, eine andere dagegen selten und wenn, dann nur ganz leicht. Wie empfänglich eine Person für das Gefühl der Sorge ist, hängt von ihrer »persönlichen Situation« (Schmitz 1980: 287–415) – im Engeren: ihrer Lebensgeschichte – und ihrer »leiblichen Disposition«¹ (Schmitz 1990: 127–130) ab. Je nach Grad der Empfänglichkeit neigt eine Person

1 Schmitz verweist hinsichtlich der Empfänglichkeit für Gefühle auf die Bedeutung der »leiblichen Dynamik« (Schmitz 2014: 41). Mir scheint hierfür

mehr oder weniger dazu, vom Gefühl Sorge ergriffen zu werden. Zu beachten ist hierbei, dass, sofern die Ergriffenheit echt ist, der von der Atmosphäre Ergriffene sich zuerst »mit dem Gefühl solidarisieren, es in seinen eigenen Antrieb übernehmen« muss; erst nachdem er mit dem Gefühl »mitgegangen« ist, kann er »in die personale Auseinandersetzung mit dem Gefühl durch Preisgabe oder Widerstand eintreten« (Schmitz 2014: 37). Dem entsprechend kann eine Person, die sich wirklich sorgt, dieses Gefühl nicht ignorieren, vielmehr muss sie sich mit ihm ein Stück weit solidarisieren, weil die Sorge sie ergriffen hat. Sich aus dem Sorgegriff zu lösen, ist mitunter schwer oder gar unmöglich. Einfacher ist es daher, dem atmosphärischen Zugriff der Sorge sich dadurch zu entziehen, dass die Sorge bei ihrem ersten Anflug abgefangen wird. Für dieses Abfangen sind vor allem Rationalisierungsstrategien geeignet, etwa dergestalt, dass man sich sagt: »Es lohnt sich ja gar nicht, dass ich mir Sorgen mache«, oder: »Es wäre vernünftiger, wenn ich mir keine Sorgen mache.« Solche Rationalisierungsstrategien können helfen, vom Sorgegefühl »bloß flüchtig gestreift« (ebd.) zu werden oder es erst gar nicht zu erleben.

Dass Sorge ein Widerfahrnis ist und nicht etwas, das der Einzelne aktiv herstellen kann, ist ihrem ontologischen Status geschuldet. Gefühle sind in der Schmitz'schen Terminologie »Halbdinge« (Schmitz 1990: 216–219; 2003: 183), die sich von Volldingen unter anderem dadurch abheben, dass ihre Dauer inkonstant ist. Für Halbdinge wie den Wind, die Stimme, die Nacht oder eben Gefühle ist charakteristisch, dass sie kommen und gehen und es sinnlos ist zu fragen, wo sie in der Zwischenzeit sind. Die Sorge ist (da), wenn sie empfunden wird; wenn sie nicht empfunden wird, ist sie nicht (da). Die Sorge hat, wie alle Gefühle, keinen Ort im Inneren des Menschen, an dem sie jederzeit aufgesucht oder von dem sie jederzeit abgerufen werden könnte, vielmehr ist sie als ortlose, aber räumliche Atmosphäre Teil einer überindividuellen Situation. Anknüpfend an Schmitz meint Hilge Landweer daher, dass Gefühle als Atmosphären eher »zur Objektivität einer Situation gehören [...] als dass sie an oder in Personen haften oder durch deren Wahrnehmung konstituiert wären: sie sind keine Projektionen eines ›inneren‹ Zustandes nach ›außen‹« (Landweer 2008: 382).

So sind Zukunftssorgen die Atmosphäre einer Lebenssituation, die sich durch eine Kombination aus spezifischen Sachverhalten und Programmen (s.o. Kap. 2.3 und 3.2) wie Nichtwissen, Offenheit, Ungewissheit, Pläne, Hoffnungen, Wünsche, Erwartungen usw. auszeichnet. Wenn die derzeitige Arbeitsstelle in einem halben Jahr endet und es feststeht, dass es sicher keine Vertragsverlängerung geben wird, man selbst aber

jedoch die leibliche Disposition im Sinne eines leiblichen Resonanzbodens bedeutsamer zu sein.

gern weiter in dem Unternehmen bleiben würde und eh keine berufliche Alternative in Aussicht, dafür aber die dringende Notwendigkeit einer Vollzeitstelle hat, um den gegenwärtigen Lebensstandard halten zu können, dann handelt es sich um eine Situation, die durch eine sorgenvolle Atmosphäre charakterisiert ist. Die Zukunftssorgen der betroffenen Person sind keine Projektion aus ihrem Inneren nach außen in die Situation hinein, sondern umgekehrt sind die Zukunftssorgen Teil dieser Situation. Die Zukunftssorgen heften atmosphärisch an der Situation. Ob dieses objektive Situationsgefühl zum eigenen, privaten Gefühl der Person wird, hängt dann davon ab, ob sie von der sorgenvollen Atmosphäre wirklich leiblich ergriffen wird. Wenn das nicht der Fall ist, tut sie vielleicht nur besorgt. Falls sie jedoch wirklich von den Zukunftssorgen spürbar betroffen ist, kann sie sich Linderung beispielsweise dadurch erhoffen, dass sie in eine gemeinsame Situation gerät, in der eine andere Atmosphäre eingebettet ist, die wirkmächtiger ist als die Atmosphäre der Zukunftssorge. Typischerweise sind das gemeinsame Situationen mit einer engen Bezugs- und Vertrauensperson, die Zuversicht und Optimismus ausstrahlt. Eine zuversichtliche oder optimistische Atmosphäre kann mitunter größere Autorität besitzen als eine sorgenvolle Atmosphäre und so zur Beruhigung der besorgten Person beitragen.

9.3 Schichten des Gefühlsraums

Schmitz zufolge sind nicht nur einzelne Gefühle wie die Sorge räumliche Phänomene, vielmehr bilden alle Gefühle zusammen einen Raum, den »Gefühlsraum« (vgl. Schmitz 1969: §§ 153–159). Dieser Gefühlsraum weist eine spezifische Struktur auf, die der Struktur des grundlegenden, ursprünglichen leiblichen Raums ähnelt. Ohne den leiblichen Raum gäbe »es keinen Zugang zu erfahrbarer Räumlichkeit in irgendeinem Sinne« (Schmitz 2007: 47). Die Gemeinsamkeit von leiblichem Raum und Gefühlsraum besteht dabei darin, dass beide mit dem Weitraum und dem Richtungsraum die zwei untersten Ebenen menschlicher Raumerfahrung teilen. Der Gefühlsraum selbst wird von Schmitz in drei Schichten untergliedert: Die unterste Schicht des Gefühlsraums ist durch reine Weite gekennzeichnet; Schmitz nennt diese Gefühle »Stimmungen« (Schmitz 1969: § 154). Die darüberliegende Schicht des Gefühlsraums unterscheidet sich von den Stimmungen durch ihre Richtungen beziehungsweise Vektoren. Solche diffus gerichteten Gefühle nennt Schmitz »reine Erregungen« (ebd.: § 155). Die oberste Schicht des Gefühlsraums bilden schließlich Erregungen, die auf ein Thema zentriert sind. Das sind die so genannten »zentrierten Gefühle«. Der Gefühlsraum

besteht somit aus den drei Schichten reine Stimmungen, reine Erregungen und zentrierte Gefühle.

Die basalen Stimmungen, die allen anderen Gefühlen zugrunde liegen, sind nach Schmitz »Verzweiflung« als das »reine leere Gefühl« (Schmitz 1969: 219) und »Zufriedenheit« als das »reine erfüllte Gefühl« (ebd.: 244). Schmitz zufolge gibt es »kein Fühlen, kaum ein Erleben des Menschen, das nicht auch der atmosphärischen Alternative ›Zufriedenheit oder Verzweiflung‹ unterworfen wäre« (Schmitz 2007: 59). Die Räumlichkeit gerichteter Erregungen wiederum äußert sich darin, dass sie sich hebend (Freude) oder niederdrückend (Schwermut) anfühlen. Diffus gerichtet können Erregungen außerdem in der Hinsicht sein, dass sie zentrifugal wirken, was sich als in die Weite zielend äußert (Sehnsucht), oder aber sie sind zentripetal gerichtet, was sich als Engung bemerkbar macht (Scham). Das Enge- oder Weitegefühl bei gerichteten Erregungen ist der Indikator dafür, dass es sich um eine räumliche Erfahrung handelt (vgl. Schmitz 1990: 299).² Ist die Erregung schließlich auf ein Thema gerichtet, wird sie zu einem zentrierten Gefühl, beispielsweise zur Langeweile beim Betrachten eines Fußballspiels oder zur Freude über die Publikationszusage einer renommierten Fachzeitschrift. Thematisch zentrierte Gefühle können sich unabhängig von reinen Erregungen einstellen oder aber aus einer reinen Erregung hervorgehen. Letzteres zeigt sich etwa am Übergang von einer lange währenden diffusen Liebessehnsucht hin zur real empfundenen, weil auf einen konkreten Menschen zentrierten Liebe. Viele thematisch zentrierte Gefühle weisen schließlich die Besonderheit auf, dass ihr Zentrum in einen »Verdichtungsbereich« und einen »Verankerungsbereich« gespalten ist (Schmitz 1990: 301f.). So verdichtet sich die Furcht vor dem Zahnarzt typischerweise in der Person des Zahnarztes und/oder dessen Geräten, während sie in der Aussicht, dass die Behandlung weh tut, verankert ist.³

9.4 Typen des Sorgegefühls

Mit Hilfe dieser Theorie des Gefühlsraums ist es möglich, das Gefühl Sorge genauer zu beschreiben als das üblicherweise der Fall ist, nämlich sowohl als eine diffuse Erregung als auch als ein thematisch zentriertes

- 2 Des Weiteren können Erregungen »einseitig« oder »allseitig« sein (Schmitz 2007: 60). Die Scham ist eine allseitig gerichtete, zentripetale Atmosphäre, Freude oder Trauer sind ebenfalls zentripetale Atmosphären, allerdings einseitig gerichtet, nämlich nach oben beziehungsweise unten.
- 3 Ein thematisch zentriertes Gefühl, das diese Gabelung seines Zentrums nicht aufweist, ist die Liebe. Die Liebe zu einem anderen Menschen ist in dem geliebten Menschen zugleich verdichtet und verankert.

Gefühl. Vor dem Hintergrund, dass Gefühle Atmosphären sind, die bloß wahrgenommen werden oder spürbar ergreifen können, lässt sich zudem das thematisch zentrierte Gefühl weiter differenzieren. Im Ergebnis führt das zu drei Typen von Sorgegefühlen, deren entscheidendes phänomenales Differenzierungsmerkmal der *Grad an leiblicher Intensität* ist, mit dem die Sorge den davon Betroffenen ergreift. Ich bezeichne die drei Sorgetypen als (1) *leicht erträgliche Sorge*, (2) *mäßig belastende Sorge* sowie (3) als *schwer quälende Sorge*.

(1) Das Sorgegefühl mit dem geringsten leiblichen Intensitätsgrad ist ein sich Sorgen, das als diffus gerichtete Erregung wahrgenommen wird, wobei die Richtung dieser Emotion zentripetal und leicht nach unten drückend ist. Das sind (be)drückende, aber *leicht erträgliche Sorgen*, die typischerweise länger andauern. Leicht erträgliche Sorgen sind häufig auf ein potenziell eintretendes Ereignis in der fern(er)en Zukunft gerichtet.⁴ Aufgrund dieses zumeist fern(er)en Zukunftsbezugs sind sie verhältnismäßig abstrakt. Erträgliche Sorgen sind Sorgen im Konjunktiv: Es könnte sein, dass etwas (nicht) passiert, es könnte aber genauso gut sein, dass das befürchtete Ereignis nicht (beziehungsweise schon) eintritt. Im subjektiven Erleben sind sie daher vorrangig latent präsent.

Metaphorisch gesprochen könnte man leicht erträgliche Sorgen als einen stillen Begleiter beschreiben, der jederzeit bei einem ist, die meiste Zeit sich aber soweit zurücknimmt, dass er kaum wahrnehmbar ist. Nur gelegentlich, wenn die Situation es mit sich bringt, meldet dieser Begleiter sich zu Wort. Seine Stimme ist dann eher leise, seine Worte können sich gleichwohl bedrängend, bohrend, nagend, zehrend anfühlen. Die atmosphärische Anwesenheit dieses stillen, aber treuen Begleiters äußert sich also nicht als ein Ergriffensein von ihm, sondern als latent anwesendes Gefühl, das momentweise als zum Beispiel ganzheitlich bedrückende Stimmung in Erscheinung tritt. So etwa bei einer 30-jährigen Frau, die sich sorgt, sie könnte irgendwann an Brustkrebs erkranken, weil ihre Mutter mit Anfang 40 daran erkrankte. Diese Sorge ist latent präsent, aber doch erträglich, weil die Frau noch nicht in dem dafür typischen Alter ist, und es ohnehin nicht gesagt ist, dass sie überhaupt je daran erkranken wird. Doch immer dann, wenn sie daran denkt, dass es so kommen könnte, oder sie sich den Kopf darüber zerbricht, wie sie den Brustkrebs verhindern könnte, bedrückt sie das schon arg.

- 4 Selbstredend können leicht erträgliche Sorgen auch auf die nähere oder nächste Zukunft gerichtet sein. Die Hervorhebung des Bezugs zur fernen Zukunft dieses Sorgetypus dient lediglich der idealtypischen Abgrenzung zu den beiden anderen Sorgetypen, von denen auf jeden Fall der dritte Typus (schwere Sorgen) und in der Mehrzahl der Fälle wohl auch der zweite Typus (mäßige Sorgen) eher keinen fernen Zukunftsbezug aufweisen.

(2) Im Unterschied zu solchen eher leichten und vergleichsweise abstrakten Sorgen, die überwiegend in die ferne(re) Zukunft gerichtet sind, ist der zweite Typus des sich Sorgens auf ein konkretes Thema zentriert, das sich in näherer Zukunft mit höherer Wahrscheinlichkeit oder sogar ganz sicher ereignen wird. Es handelt sich hier um Sorgen sowohl im Konjunktiv, etwa den möglichen Abstieg des geliebten Vereins am Ende der Saison, als auch um Sorgen im Indikativ wie die bevorstehende Klausur, die ein tatsächlicher Sachverhalt ist. Die Differenz zwischen leichten und mäßigen Sorgen zeigt sich dabei im subjektiven Erleben in ihrem unterschiedlichen Leiblichkeitsgrad: Die *mäßig belastende Sorge* spürt man deutlicher als die leicht erträgliche Sorge, wobei davon auszugehen ist, dass die leibliche Intensität der belastenden Sorge umso höher ist, je greifbarer das Bange machende Ereignis ist, je eher es sich also um eine Sorge im Indikativ handelt. Kennzeichnend für das Spüren belastender Sorgen ist, dass sie hauptsächlich teilheitlich gespürt werden (während leichte Sorgen eher ganzheitlich wahrgenommen werden, etwa als betrübt Stimmung). Teilheitliche leibliche Regungen sind solche, die man an absolut örtlichen »Leibesinseln« (Schmitz 1990: 119ff.) spürt.

So wird womöglich einem Studenten, der in der kommenden Woche vier Klausuren zu schreiben hat und weiß, dass er dafür nicht wirklich gut vorbereitet ist, doch etwas bang, je näher die Klausurwoche rückt. Subjektiv bemerkbar macht sich sein Bangesein dann vielleicht als wiederholte, unter Umständen sogar stetig zunehmende Magenkrämpfe und Übelkeit. Magenkrämpfe und Übelkeit sind teilheitliche leibliche Regungen in der Gegend des Magens. Die gespürte Gegend des Magens ist eine Leibesinsel, die sich vom Magen als Körper dadurch unterscheidet, dass sie auftaucht und wieder verschwindet – spätestens dann, wenn die Klausurwoche vorüber ist. In der Phase des Besorgtseins aber ist diese Leibesinsel sehr deutlich als unangenehmes Gefühl spürbar.

(3) Der dritte Typus des sich Sorgens ist ebenfalls auf ein konkretes Thema zentriert, im Unterschied zum zweiten Typus jedoch auf eines, das akut ist. Es handelt sich hier um schwere Sorgen, welche die davon betroffene Person leiblich ans Hier-Jetzt fesseln. Der von einer *schweren, quälenden Sorge* Betroffene regrediert personal auf die Stufe »primitiver Gegenwart« (Schmitz 1990: 48–54). Eine Befreiung aus den Fesseln schwer quälender Sorgen im Sinne einer personalen Emanzipation in die »entfaltete Gegenwart« (ebd.) ist schwierig, mitunter überhaupt nicht möglich. Wer krank vor Sorge ist, weil das eigene Kind einen Unfall mit lebensbedrohlichen Verletzungen hatte, weshalb es notoperiert werden muss, was sich über Stunden hinzieht, in denen unklar ist, ob das Kind die Operation überleben wird, wer solche quälenden Sorgen erlebt, ist ganz in der primitiven Gegenwart gefangen. Sorgen dieser Art sind in einem leiblichen Sinne unerträglich: Sorgen dieser Art kann man nicht oder nur sehr schwer ertragen, weil sie den eigenen Leib mit ungeheurer

Macht in Beschlag nehmen, und das mitunter so sehr, dass man unter dieser Last leiblich erdrückt wird und das Bewusstsein verliert.

An einem Beispiel wie der schwer quälenden Sorge zeigt sich noch einmal sehr deutlich, dass Gefühle mit Autorität ausgestattete Atmosphären sind. Die quälende Sorge ist eine Atmosphäre, in die man typischerweise hineingerät, weil eine unerwartete Situation eingetreten ist, und in der man total gefangen ist. Diese Sorge wohnt offenkundig nicht in dem von der Sorge betroffenen Individuum, sondern die Sorge ist eine Atmosphäre, die in der unerwartet eintretenden Situation »aufgehängt« ist (vgl. Schmitz 2014: 60). Der Einzelne wird von dieser Atmosphäre übermannt, überwältigt, ohne sich wehren zu können und mitunter bis zu seiner leiblichen Auslöschung, wenn die krankmachende Sorge zu völliger Apathie oder Ohnmacht führt. Die Macht einer solchen Atmosphäre kann sich dabei schlagartig einstellen oder schleichend entfalten. Schlagartig, wenn eine plötzliche, schreckliche Nachricht eine schwere Sorge verursacht, schleichend etwa in dem Fall, wenn die Freundin nicht zur erwarteten Zeit vom Joggen nach Hause zurückkommt. Hat die Freundin das Haus mit dem Hinweis verlassen, dass sie ihre übliche Runde joggen wird, für die sie bekanntlich 60 Minuten braucht, dann wird sich bei dem zu Hause gebliebenen Partner nach vielleicht 75 Minuten eine erste Verwunderung einstellen. Von da an wird ihn die Sorge um seine Freundin mehr und mehr ergreifen, bis ihn vielleicht nach zwei oder drei Stunden die panische Sorge dazu drängt, die Polizei zu rufen. Das Sorgegefühl hat sich im Laufe dieser Zeit zugespitzt, was nicht nur der lateinischen Wortbedeutung von *akut* entspricht, sondern auch ein Hinweis auf die Räumlichkeit dieses Gefühls ist: Vom ersten stutzen und sich wundern an, wo die Freundin bloß bleibt, bis zur quälenden Sorge, dass ihr etwas passiert sein könnte, verengt sich die erlebte Räumlichkeit immer mehr. Das eher diffuse, »protopathische« Gefühl nach 75 Minuten verdichtet sich zu einem zunehmend engen, »epikritischen« (Schmitz 2016: 180ff.) Gefühl nach drei Stunden, das sich an konkreten Leibesinseln wie einem gewaltigen Druck auf der Brust oder Schwindel in der Kopfgegend bemerkbar macht.

Die drei idealtypischen Ausprägungen der Sorge sind selbstredend nicht statisch im Sinne diskreter, klar voneinander getrennter Sorgegefühle zu verstehen, sondern dynamisch als (potenziell) ineinander übergehende Atmosphären. Der phänomenologische Gewinn der räumlichen Konzeption von Gefühlen wie der Sorge besteht mithin darin, deren subjektiv erlebte Variationen und Übergänge begrifflich exakt beschreiben zu können.

<i>Leiblichkeitsgrade der Sorge</i>	<i>schwer quälend</i>	<i>mäßig belastend</i>	<i>leicht erträglich</i>
<i>Schicht im Gefühlsraum</i>	thematisch zentriertes Gefühl	thematisch zentriertes Gefühl	diffuse Erregung (zentripetal, drückend)
<i>Phänomenaler Gehalt</i>	krank vor Sor- ge sein	Bang/besorgt sein	sich den Kopf zerbrechen
<i>Erlebter Zeitbezug</i>	(akut) gegenwärti- ges Ereignis	nah bevorstehen- des Ereignis	in ferner(er) Zukunft eintretendes Ereignis

Abbildung 5: Typen des Sorgegefühls

9.5 Handlungstheoretische Fortführungen

Als Zwischenfazit lässt sich festhalten: Aus neophänomenologischer Sicht ist Sorge ein Gefühl im Sinne einer ortlosen, gleichwohl räumlich ausgebreiteten Atmosphäre, die sich für den Einzelnen als spürbares Widerfahrnis zeigt. In welcher Qualität die Sorge sich dem Einzelnen aufdrängt, variiert je nach ihrem leiblichen Intensitätsgrad: als leicht erträgliche, mäßig belastende oder schwer quälende Sorge. Sorgegefühl ist somit nicht gleich Sorgegefühl. Ein Grund dafür ist die unterschiedliche Zeitlichkeit des sich Sorgens. Die phänomenologische Analyse hat ergeben, dass es zu undifferenziert ist, Sorge pauschal als gegenwärtigen Zukunftsbezug zu beschreiben. Je nachdem, ob sich die Sorge auf eine ferne, nahe oder allernächste, im engen Sinne gegenwärtige Zukunft richtet, wird sie subjektiv anders erlebt.

Die begrifflichen Differenzierungen, welche die neophänomenologische Analyse der Sorge liefert, sind auch für die Soziologie von Nutzen. Zugleich erweist sich umgekehrt die Soziologie als sinnvolle Ergänzung der Phänomenologie. Ersteres soll hier kurz in Auseinandersetzung mit Gesa Lindemanns handlungstheoretischen Überlegungen zur Sorge verdeutlicht werden. Daran anknüpfend wird auf Letzteres im nachfolgenden Abschnitt eingegangen.

In ihrem Beitrag »In Sorge und aus Lust« diskutiert Lindemann (2016) Sorge im Kontext der soziologischen Handlungstheorie.⁵ Ihr zentrales Argument lautet, dass jede soziologische Handlungstheorie einer Theorie der Zeitlichkeit bedürfe, ohne die zeitliche Dimension des Handelns auf einen zukünftig zu erwartenden Nutzen zu reduzieren, wie das in der Soziologie mehrheitlich getan werde (ebd.: 73). Lindemann schlägt daher vor, das in soziologischen Handlungstheorien (zumeist implizit) vorherrschende Konzept der Nutzenorientierung durch das »Konzept des motivierenden reflektierten Zukunftsbezugs, von Heidegger als Sorge bezeichnet, zu ersetzen« (ebd.: 74); Nutzenorientierung sei dann eine von mehreren Sorgeformen. Mit Blick auf die empirische Sozialforschung plädiert Lindemann des Weiteren dafür, ergänzend zum Heidegger'schen Sorgekonzept ein zweites, an Schmitz orientiertes Sorgekonzept zu nutzen, das Sorge als leiblich motivierten Zukunftsbezug begreift. Empirisch betrachtet »motiviert Sorge zum Handeln, indem ein Leib aus der eigenen Enge heraus die leibliche Spannung so moduliert, dass er sich gezielt auf etwas richtet. Die gerichtete leibliche Spannung ermöglicht das aktive Sich-beziehen auf das Worum der Sorge« (ebd.: 87). Das heißt, die Sorge drängt den Menschen in die leibliche Enge, was ihn dazu motiviert, aktiv etwas dagegen zu tun. Aufgrund seiner exzentrischen Positionalität erfährt der Mensch Sorge nicht nur im Hier-Jetzt als leibliches Betroffensein, sondern ist es ihm möglich beziehungsweise anthropologisch mitgegeben, dieses Betroffensein intentional auf einen zukünftigen Sachverhalt hin zu handhaben. Sorge erweist sich somit als handlungsrelevant im Sinne des Erlebens und Reflektierens der gegenwärtigen Zukunft.

Dieses handlungstheoretische Verständnis der Sorge lässt sich mit Hilfe des neophänomenologischen Sorgeverständnisses präzisieren. Ersetzt man nämlich das Konzept des leiblich motivierten Zukunftsbezugs durch das hier entwickelte Sorgekonzept, das sowohl die leibliche als auch die zeitliche Dimension der Sorge nach drei Graden beziehungsweise Ebenen differenziert, wird es möglich, die handlungsmotivierende Kraft des sich Sorgens genauer zu fassen. Modelltheoretisch ergeben sich aus der Kombination der drei Leib- und Zeitlichkeitsdimensionen neun Felder motivierenden Handelns (s. Abb. 6). Die Plus- und Minuszeichen in den Feldern symbolisieren idealtypisch das handlungsmotivierende Potenzial der jeweiligen Sorgequalität.

- 5 Für eine empirische Anwendung des Lindemann'schen Sorgekonzepts siehe Schröter (2016), die sich mit den Sorgepraktiken von Ultras auseinandersetzt und dabei die interessante wie überzeugende These vertritt, dass das Gewalthandeln der Ultras eine Sorgepraxis sei.

Leiblichkeit

leicht erträglich	++	++	++
mäßig belastend	++	++	+
schwer quälend	++	+	-
	allernächste Zukunft	nahe Zukunft	ferne Zukunft
	Zeitlichkeit		

Abbildung 6: Leib- und Zeitlichkeitsdimensionen des sich Sorgens

Leicht erträgliche Sorgen können in jeder Zeitdimension handlungsmotivierend wirken. Idealtypisch weisen sie die Besonderheit auf, dass sie der vorherrschende Leiblichkeitstypus für Sorgen in der fernen Zukunft sind. Ferne Zukunftssorgen kann man wegschieben oder verdrängen, und selbst wenn man sie gelegentlich reflektiert, drängen sie nicht notwendigerweise zum Handeln. Das mag sich ändern, wenn das wiederholte Nachdenken über sie dazu führt, dass die fernen Zukunftssorgen als mäßig belastend erlebt werden. Dass sie je als schwer quälend erfahren werden, dürfte hingegen empirisch ausgeschlossen sein, weil ihnen dazu der spürbare Gegenwartsbezug fehlt. Das ist anders bei Sorgen, welche die allernächste, unmittelbar gegenwärtige Zukunft betreffen. Es sind ausschließlich solche akuten Gegenwartssorgen, welche ein maximal peinigendes Leiblichkeitsniveau aufweisen können. Inwiefern solche schwer quälenden Sorgen handlungsmotivierend wirken, ist eine empirische Frage. Der Drang oder gar Zwang zu handeln, ist bei akuten Gegenwartssorgen einerseits am stärksten, andererseits kann die mit ihnen einhergehende personale Regression so radikal sein, dass die betroffene Person vollkommen handlungsunfähig ist und sich zum Beispiel nur noch instinktiv zu verhalten weiß.

Wie ein mehr oder weniger sorgenvoller Mensch letztlich handelt, weiß niemand. Modelltheoretisch kann jedoch dargelegt werden, dass die handlungsmotivierende Kraft der Sorge variabel und es daher unzutreffend ist, davon auszugehen, dass Sorge aufgrund ihrer »gerichteten

leiblichen Spannung«⁶ per se zum Handeln motiviert. Als These lässt sich formulieren, dass die Motivation zum Handeln umso größer sein dürfte, je stärker das leiblich-affektive Ergriffensein von der Sorgeatmosphäre ausfällt. Handlungstheoretisch gesprochen: Je eher das Handlungssubjekt der Sorge der *Patheur* (vgl. Gugutzer 2017: 150)⁷ ist (und nicht der intentional-reflektiert handelnde Akteur), desto größer ist die Handlungsmotivation der betroffenen Person. So oder so kann es jedoch auf einer individuellen Ebene allein nicht entschieden werden, ob es zu einem Sorgehandeln kommt beziehungsweise zu welchem. Hierfür bedarf es zusätzlich zur Berücksichtigung der persönlichen Situation auch jener der *gemeinsamen Situation*.

9.6 Sorge als Situationsproblem und ihre kreative Handhabung

In den bisherigen Ausführungen war wiederholt die Rede davon, dass Sorgegefühle durch spezifische Situationen ausgelöst werden oder Sorge als Atmosphäre in Situationen aufgehängt ist. Implizit wurde damit bereits auf eine notwendige soziologische Erweiterung der neophänomenologischen Analyse hingewiesen, nämlich auf den Aspekt der sozialen Rahmung des sich Sorgens. Wie, wann, wo ein Mensch von einer Sorgeatmosphäre ergriffen wird, ist abhängig von den gesellschaftlich vorhandenen und intersubjektiv vermittelten Wertvorstellungen, Leitbildern, Wissensbeständen, Erwartungsstrukturen etc. Eine soziologische Analyse von Sorgegefühlen hat daher im Sinne des »methodologischen Situationismus«⁸ der NPS (Gugutzer 2017: 160f.; s.o. Kap. 2.3.3) an den gemeinsamen Situationen anzusetzen, in welche die Sorge – wie auch die persönliche Situation der von der Sorge ergriffenen Person – eingebettet

- 6 Lindemanns (2016: 87) Ausdruck der »gerichteten leiblichen Spannung« beziehungsweise ihre Formulierung, dass »ein Leib aus der eigenen Enge heraus die leibliche Spannung so moduliert, dass er sich gezielt auf etwas richtet«, ist erläuterungsbedürftig. Dass ein Leib die eigenleibliche Spannung moduliert (und nicht zum Beispiel ein Ich oder Selbst), erschließt sich nämlich ebenso wenig unmittelbar wie die behauptete Intentionalität des Leibes – jedenfalls dann nicht, wenn der Leibbegriff im Anschluss an Schmitz verwendet wird, was bei Lindemann der Fall ist. Zwar kennt Schmitz eine unumkehrbar aus der Enge in die Weite führende »leibliche Richtung« (Schmitz 2003: 26), doch scheint das nicht das von Lindemann gemeinte Verständnis leiblicher Richtung zu sein, das eher an Husserls Intentionalitätsverständnis anklingt. Siehe dazu Schmitz' Kritik am Husserl'schen Intentionalitätsverständnis von Leib und Gefühlen in Schmitz (2017a).
- 7 Ich übernehme den Begriff »Patheur« von Jürgen Hasse (2010).

ist. Damit verbunden sind praktische sowie handlungstheoretische Konsequenzen hinsichtlich des Umgangs mit Sorgen.

Jeder Mensch lebt zu jeder Zeit in gemeinsamen Situationen, von denen manche zuständig sind wie die Muttersprache, andere aktuell wie ein Vorstellungsgespräch, einige impressiv wie der erste Eindruck beim Betreten einer Wohnung, andere segmentiert wie die Heimat, die einen implantierend wie die Herkunftsfamilie und die anderen inkludierend wie ein Sportverein (vgl. Schmitz 2005: 18– 61; Gugutzer 2017: 155ff.). Gemeinsam ist diesen unterschiedlichen Situationen, dass sie ganzheitliche, binnendiffuse und bedeutsame Zusammenhänge sind, die aus Sachverhalten, Programmen (Normen und Wünsche) sowie gegebenenfalls Problemen bestehen. Sorgen sind in gemeinsame Situationen dabei insofern eingebettet, als sie deren problematischen Bestandteil ausmachen. *Sorgen sind Situationsprobleme*. Nicht der einzelne Mensch macht sich seine Sorgen, vielmehr weist die Situation, in der er sich befindet, einen Sachverhalt, Programme und eben die Sorge als ein situationsimmanentes Problem auf. Wer arbeitslos ist, befindet sich in einer Situation mit dem tatsächlichen (also nicht bloß eingebildeten) Sachverhalt Arbeitslosigkeit. Dieser Sachverhalt geht womöglich mit der normativen Erwartung von Seiten der Ehepartnerin einher, ein Mann und Vater habe ein regelmäßiges Einkommen nach Hause zu bringen, oder er konfligiert mit dem Wunsch der ältesten Tochter, das nächste Semester im Ausland zu studieren. Ist die in diese gemeinsame Situation eingebettete persönliche Situation des arbeitslosen Vaters beispielsweise durch »programmatische Wunschbilder« (Schmitz 1990: 75) wie der Erwartung an sich selbst geprägt, der alleinige Familienernährer zu sein, auf den sich alle verlassen können, wird ihm – im Unterschied zu anderen arbeitslosen Männern, die dieses Wunschbild nicht in sich tragen – der Sachverhalt Arbeitslosigkeit zum Problem werden, eben zur Sorge um seine Familie. Verallgemeinert heißt das: Ob ein Problem wie die Sorge vorliegt, hängt vom Programmgehalt – dem »Nomos« (Schmitz 2012: 13) – der Situation ab, nicht allein vom jeweiligen Sachverhalt – man kann auch arbeitslos sein, ohne sich zu sorgen.

Aus situationstheoretischer Perspektive sind Sorgen nicht nur programmatisch bedingte Probleme, vielmehr sind Probleme wie die Sorge selbst wieder Situationen mit binnendiffuser Bedeutsamkeit, die aus einem oder mehreren Sachverhalten, Programmen und häufig aus Teilproblemen bestehen (vgl. Schmitz 1990: 72). Ein charakteristischer Programmanteil nahezu jeden Problems und entsprechend jeder Sorge ist dabei, dass es *gelöst* werden soll. Sorgevolle Situationen sollen nicht andauern, vielmehr wohnt ihnen der Wunsch, die Hoffnung oder Erwartung inne, dass sie verschwinden mögen (im Unterschied zu manchen Ängsten, die durchaus bleiben dürfen, etwa die Angstlust). Dieser

immanente programmatische Anspruch oder gar Appell, das Situationsproblem Sorge solle/müsse gelöst werden, lässt sich leibphänomenologisch insofern begründen, als ein Problem allgemein etwas ist, »wovon man weg will« (Schmitz 2017b: 146), weil es auf unangenehme Weise berührt. Das gilt gerade für Sorgen: Sorgen möchte man loswerden, weil sie »unlustvoll« (Rappe 2012: 138ff.) wahrgenommene leibliche Regungen sind. Dauerhaft in einem unlustvoll-erregenden leiblichen Zustand zu verharren, ist für die wenigsten Menschen attraktiv, weshalb solchermaßen leiblich-affektiv betroffene Personen typischerweise dazu tendieren, das unangenehme Sorgegefühl zu beseitigen, mithin das Problem Sorge zu lösen. Wie im vorangegangenen Abschnitt dargelegt, variiert hierbei die personale Neigung, die problematische Sorge zu beseitigen, üblicherweise in Abhängigkeit des leiblichen Intensitätsgrads der Sorge.

Wie aber erfolgt die praktische Lösung des Situationsproblems Sorge? Wie lassen sich Sorgen handhaben? Aus Sicht der NPS lautet die Antwort: durch *kreatives Handeln*. Die NPS fasst Kreativität als handlungstheoretisches Korrelat zum methodologischen Situationismus in dem Sinne, dass Menschen in gemeinsamen Situationen leben, Situationen (neben Sachverhalten und Programmen) häufig Probleme aufweisen, und Probleme – wie es auch im Neopragmatismus⁸ von Hans Joas (1992) heißt – durch kreatives Handeln gelöst werden (vgl. Gugutzer 2018; s.o. Kap. 4).⁸

Im Anschluss an Schmitz ist Kreativität als eine schöpferische Tätigkeit zu verstehen, die aus der binnendiffusen Bedeutsamkeit einer Situation etwas herausholt (schöpft) und die Situation dabei so abändert, dass eine neue Situation entsteht. Dieses Schöpfen aus der Situation vollzieht der Mensch hauptsächlich auf der Grundlage seiner »analytischen Intelligenz« (Schmitz 2010: 93). Analytisch intelligent ist ein Mensch, dem es gelingt, aus dem chaotisch Mannigfaltigen der Situation einzelne

- 8 In Auseinandersetzung mit der Theorie kreativen Handelns von Joas und in einer Synthese aus dem Praxis- und Intelligenzbegriff von Schmitz habe ich vier Dimensionen kreativen Handelns entwickelt: Das *leiblich-kreative* und *hermeneutisch-kreative Agieren* als explizit körperlich ausgeführte Handlungen im Unterschied zum *hermeneutisch-kreativen* und *analytisch-kreativen Denken*, das jeweils ohne äußerlich wahrnehmbare Körperbewegungen vollzogen wird (vgl. Gugutzer 2018: 47–54; s.o. Kap. 4.3.2). Anders als Joas' neopragmatistische Handlungstheorie geht die neophänomenologisch-soziologische Handlungstheorie dabei nicht davon aus, dass situative Probleme ausschließlich durch kreatives Handeln gelöst werden. Probleme, vor allem wiederkehrende Probleme lassen sich auch rational oder gewohnheitsmäßig lösen. Kreatives Handeln ist aus Sicht der NPS vor allem dann gefragt beziehungsweise wird primär dann ausgeübt, wenn wirkliche (statt nur reale) Situationsprobleme vorliegen, wenn mit anderen Worten Patheure im Spiel sind.

Bedeutungen (Sachverhalte, Programme, Probleme) zu explizieren und so in eine Konstellation zu überführen, dass er die Situation unter seiner Kontrolle hat. Oder wie Schmitz sagt:

»Kreativ sein bedeutet, wenn man dies [die Explikation; R.G.] in Hinsicht auf ein vorschwebendes Ziel in einer besonders geschickten Weise tut. Die Aufgabe einer solchen Explikation von Situationen ist es, die Situation gewissermaßen in den Griff zu bekommen, indem man springende Punkte herausgreift und so die Situation an Übersicht gewinnt« (Schmitz 2013: 17).

Es sind vor allem leicht erträgliche und mäßig belastende Sorgen, deren Telos in der fern(er)en oder näheren/nahen Zukunft liegt, welche mit Hilfe des *analytisch-kreativen Denkens* in den Griff zu bekommen sind. Dies deshalb, weil sie ausreichend Zeit lassen, um die einzelnen Bedeutungen der sorgvollen Situation zu explizieren, springende Punkte zu identifizieren, Handlungsstrategien zu entwickeln, Vor- und Nachteile abzuwägen, kurz: die Situation analytisch zu durchdringen und ihre einzelnen Bedeutungen neu zu arrangieren, so dass im Idealfall das Situationsproblem gelöst ist, das Sorgegefühl mithin unter Kontrolle oder ganz verschwunden ist.

Bei schwer quälenden Sorgen hingegen ist das analytisch-kreative Denken eine für die betroffene Person nichtpraktikable Form des Sorgehandelns, sofern die für das analytische Denken notwendige personale Emanzipation aufgrund der durch das Sorgegefühl bewirkten personalen Regression zu stark ist. Wer in einer sorgvollen Situation total gefangen ist, kann darauf nur noch präpersonal, beispielsweise instinkthaft, reagieren. Im Falle einer weniger starken leiblichen Fesselung durch die atmosphärische Macht der Sorge können jedoch *hermeneutisch-kreative Praktiken* helfen, das Situationsproblem zumindest kurzfristig in den Griff zu bekommen. So ist es bei einer akuten Gegenwartssorge wie der Notoperation des eigenen Kindes unter Umständen hilfreich, hermeneutisch-kreativ zu agieren, was meint, die Situation zu erfassen und ihre programmatische(n) Anforderung(en) mit einer körperlichen Anpassung zu beantworten – anstelle stundenlang grübelnd im Krankenhaus zu sitzen, zu Hause den Rasen mähen oder den Speicher ausräumen. Akute Situationsprobleme können ebenso mit Worten zu lösen versucht werden, und zwar in dem Sinne, dass bei der Explikation der Situation ihre Integrität erhalten bleibt. Durch *hermeneutisch-kreatives Denken* kann es gelingen, die aktuelle Situation so zu gestalten, dass sie nicht zerbricht, vielmehr sich in eine Richtung entwickelt, in der sie handhabbar wird. Im Beispiel der Notoperation des eigenen Kindes könnte das heißen, durch beschwichtigende oder tröstende Worte (von anderen oder einem selbst) der atmosphärischen Macht der Sorge Einhalt zu gebieten, indem ihr eine Atmosphäre mit einer anderen leiblich-affektiven Qualität (Trost, Zuversicht) entgegengesetzt wird. Die situativ richtigen Worte,

die es zu finden gilt, mögen auf diese Weise bewirken, dass die sorgenvolle Situation in eine andere Richtung verläuft und so irgendwie in den Griff zu bekommen ist, anstatt sich in ihr etwa in Form von Panik oder Ohnmacht zu verlieren. So unerträglich akute Gegenwartssorgen sind, handelt es sich um Situationen, deren programmatische Frage, was man hier und jetzt tun soll, zwar leiblich bedrückend und mitunter überfordernd ist, gleichwohl prinzipiell beantwortbar ist.

9.7 Fazit

Nach Schmitz besteht die grundlegende Aufgabe der Neuen Phänomenologie in der »phänomenologischen Revision«, deren Ziel es ist, »sich an die unwillkürliche Lebenserfahrung heranzutasten, das heißt an das, was Menschen merklich widerfährt, ohne dass sie es sich absichtsvoll zu-rechtgelegt haben« (Schmitz 2009: 13). In diesem Sinne stellen die vorangegangenen Überlegungen ein Herantasten an das Phänomen Sorge als einer unwillkürlichen menschlichen Lebenserfahrung dar. Dabei konnte zum einen gezeigt werden, dass Sorge eine machtvoll Atmosphäre ist, die Menschen merklich, nämlich spürbar widerfährt. Zum anderen wurde deutlich, dass die atmosphärische Macht der Sorge in Abhängigkeit ihres Leiblichkeitsgrades (leicht, mäßig, schwer) und ihrer Zeitlichkeitsebene (fern, nah, akut) variiert. Die situationstheoretische Einbettung der Sorge wiederum hat erstens ergeben, dass ihr Erscheinen von den Programmen der persönlichen und gemeinsamen Situation(en) abhängt sowie zweitens, dass Sorgen, sofern sie von der betroffenen Person als wirkliches Problem erfahren werden, durch kreatives Handeln in den Griff zu bekommen sind.

Abschließend möchte ich noch kurz die Frage diskutieren, ob oder auf welche Weise ein »Sorget nicht« (Henkel et al. 2019) möglich ist. Der empirische Fall eines vollkommen sorgenfreien Lebens wird vermutlich kaum bis gar nicht existieren. Das ist dem Umstand geschuldet, dass Sorgen problematische Bestandteile überindividueller Situationen sind, die das Individuum nicht nach Belieben herstellen oder verhindern kann. Da der einzelne Mensch zu jeder Zeit in eine Vielzahl an gemeinsamen Situationen eingebettet ist, ist die Wahrscheinlichkeit sehr hoch, dass er mindestens hin und wieder mit problematischen Situationen zu tun haben wird. Selbst wenn diese sehr »klein« sein sollten, dürfte es empirisch nahezu ausgeschlossen sein, dass er keins dieser Situationsprobleme als Sorge erlebt. Mindestens für spätmoderne Gesellschaften kann wohl gesagt werden, dass die Komplexität, Ambivalenz und Kontingenz des sozialen wie individuellen Lebens ein Ausmaß erreicht hat, das regelmäßig Atmosphären der Sorge hervorbringt. In einem solchen gesellschaftlichen

Kontext bedürfte es eines ausgesprochen abgeklärten »Stils personaler Emanzipation« wie einer »stoische[n] Unerschütterlichkeit« oder eines extrem »nüchterne[n] Realismus« (Schmitz 1990: 155), um ein vollkommen sorgenfreies Leben zu führen – wobei davon auszugehen ist, dass auch der Stoiker und die Realistin von der plötzlichen atmosphärischen Macht einer Sorge übermannt werden können.

Vor diesem Hintergrund muss der Anspruch bescheidener formuliert werden: Nicht das »Sorget nicht« scheint ein realistisches Lebensmotto für spätmoderne Gesellschaften zu sein, sondern so etwas wie »Sorget weniger«. Aus Sicht der hier eingenommenen Theorieperspektive bieten sich hierfür zwei Realisierungsmöglichkeiten an. Erstens, wenn Sorge eine Atmosphäre ist, deren subjektives Erscheinen vom Nomos der gemeinsamen und persönlichen Situation(en) abhängt, dann ist der *Nomos* der für eine Modifikation dieser Erscheinung relevante Ort. Für das Individuum bedeutet das, die Programme mindestens der persönlichen, eventuell auch der gemeinsamen Situation auf eine Art zu gestalten, dass die Wahrscheinlichkeit des sich Sorgens möglichst gering ist. Was das im konkreten Einzelfall heißt, kann natürlich nicht gesagt werden. Optionen zur programmatischen Einflussnahme auf die atmosphärische Macht der Sorge gibt es jedoch viele: Wünsche zurückschrauben, Erwartungen aufgeben, Hoffnungen bleiben lassen, Ziele realistisch auswählen, Einstellungen hinterfragen, Haltungen korrigieren, einen festen Glauben entwickeln oder ähnliches.

Eng damit verbunden ist die zweite Option, einem »Sorget weniger« näher zu kommen. Obgleich Sorge eine Atmosphäre ist, die subjektiv als leiblich-affektives Betroffensein erfahren wird, ist sie nicht ausschließlich ein Widerfahrnis, das man bloß passiv erleidet. Mit dem affektiven Betroffensein ist untrennbar eine aktive Stellungnahme verbunden, die von Schmitz als »Gesinnung« bezeichnet wird (Schmitz 2016: 60). Gesinnung ist »die Stifterin oder konstitutive Grundlage der Subjektivität« (Schmitz 1990: 375) und damit »innerster Kern der persönlichen Situation« (Schmitz 1994: 191); als solche ist sie wesentlich daran beteiligt, auf welche Weise das affektive Betroffensein erlebt wird. Daher bestimmt die Gesinnung eines Menschen nicht nur, wie eine sorgenvolle Situation wahrgenommen wird (erträglich, belastend, quälend), sondern ob sie überhaupt als sorgenvolle Situation wahrgenommen wird. Weil die Gesinnung sich aus Erfahrungen und Wissensbeständen speist, die sich zu Standpunkten und einer inneren Haltung verdichtet haben, ist sie für die Beschreibung, Interpretation und Erklärung von Phänomenen und Situationen verantwortlich. Aus diesem Grund ist die Gesinnung nicht nur die das Sorgegefühl mitgestaltende (tönende, färbende) Aktivität, und erst recht ist sie nicht bloß eine reaktive Stellungnahme zum affektiven Betroffensein von einer sorgvollen Atmosphäre. Als innerster Kern der persönlichen Situation fungiert die Gesinnung vielmehr als potenzieller

Schutzschild gegen das Ergriffenwerden von der Sorge. Da sie ungeachtet ihrer konstitutiven Bedeutung für Subjektivität wandelbar ist, wie viele therapeutische und beraterische Beispiele zeigen (vgl. Latka 2018), ist die Formung der Gesinnung die womöglich effektivste Möglichkeit, einer machtvollen Atmosphäre wie der Sorge entgegenzutreten und sie abzufangen, abzuschwächen oder umzuleiten. Dies jedenfalls dann, wenn die Gesinnungsformung darauf hinausläuft, der machtvollen Atmosphäre mit einer persönlichen Macht entgegenzutreten. Mit Schmitz kann man diese Macht als »Selbststeuerung« (Schmitz 2016: 63f.) bezeichnen: Wenn Macht »Steuerungsfähigkeit«⁹ meint und Atmosphären machtvoll sind, bietet Selbststeuerungsfähigkeit zumindest die Chance, der Sorge Stand zu halten.

- 9 Konkret definiert Schmitz (2016: 63) Macht als »Steuerungsfähigkeit, das heißt als Vermögen, einen Vorrat beweglicher Sachen (im weitestmöglichen [sic] Sinne, der zum Beispiel auch Gefühle umfasst) in Bewegung (in ebenso weitem Sinne) zu setzen, die Bewegung im Verlauf zu führen und anzuhalten, sowie ein Inhaber solcher Fähigkeiten.«

Literatur

- Gugutzer, Robert (2018): »Situationsprobleme und kreatives Handeln. Neopragmatismus und Neophänomenologie im Dialog«, in: Robert Gugutzer/Charlotte Uzarewicz/Thomas Latka/Michael Uzarewicz (Hg.), *Irritation und Improvisation. Zum kreativen Umgang mit Unerwartetem*, Freiburg/München: Karl Alber, 28–57.
- Gugutzer, Robert (2017): »Leib und Situation. Zum Theorie- und Forschungsprogramm der Neophänomenologischen Soziologie«, in: *Zeitschrift für Soziologie* (2017/3), 147–166.
- Gugutzer, Robert (2013): »Hermann Schmitz: Der Gefühlsraum«, in: Konstanze Senge/Rainer Schützeichel (Hg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, Wiesbaden: Springer VS, 304–310.
- Gugutzer, Robert (2012): *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*, Bielefeld: transcript.
- Hasse, Jürgen (2010): »Raum der Performativität. ›Augenblicksstätten‹ im Situationsraum des Sozialen«, in: *Geographische Zeitschrift* (2010/2), 65–82.
- Heidegger, Martin (2006 [1926]): *Sein und Zeit* (19. Aufl.), Tübingen: Niemeyer.
- Henkel, Anna/Isolde Karle/Gesa Lindemann/Micha H. Werner (Hg.) (2019): *Sorget nicht – Kritik der Sorge. Dimensionen der Sorge*, Baden-Baden: Nomos.
- Henkel, Anna/Isolde Karle/Gesa Lindemann/Micha H. Werner (2016): »Drei Dimensionen der Sorge«, in: dies. (Hg.), *Dimensionen der Sorge. Soziologische, philosophische und theologische Perspektiven*, Baden-Baden: Nomos, 21–34.
- Joas, Hans (1992): *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Landweer, Hilge (2008): »Die Stimme des Gewissens. Sind personengebundene Gefühle Atmosphären?«, in: Michael Großheim (Hg.), *Neue Phänomenologie zwischen Praxis und Theorie. Festschrift für Hermann Schmitz*, Freiburg/München: Karl Alber, 379–395.
- Latka, Thomas (2018): »Die Rolle der Haltung im Umgang mit Irritation und Improvisation. Agile Softwareentwicklung und provokative Psychotherapie als Praxisfeld«, in: Robert Gugutzer/Charlotte Uzarewicz/Thomas Latka/Michael Uzarewicz (Hg.), *Irritation und Improvisation. Zum kreativen Umgang mit Unerwartetem*, Freiburg/München: Karl Alber, 313–334.
- Lindemann, Gesa (2016): »In Sorge und aus Lust«, in: Anna Henkel/Isolde Karle/Gesa Lindemann/Micha H. Werner (Hg.), *Dimensionen der Sorge. Soziologische, philosophische und theologische Perspektiven*, Baden-Baden: Nomos, 73–97.
- Rappe, Guido (2012): *Leib und Subjekt. Phänomenologische Beiträge zu einem erweiterten Menschenbild*, Bochum/Freiburg: projektverlag.
- Schmitz, Hermann (2017a): »Bewusstsein von etwas« (Über Intentionalität), in: ders., *Zur Epigenese der Person*, Freiburg/München: Karl Alber, 122–136.

- Schmitz, Hermann (2017b): »Geschichte als Herausforderung durch das Un-erwartete«, in: ders., *Zur Epigenese der Person*, Freiburg/München: Karl Alber, 137–147.
- Schmitz, Hermann (2016): *Ausgrabungen zum wirklichen Leben. Eine Bilanz*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2014): *Atmosphären*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2013): »Kreativität erleben«, in: Christian Julmi (Hg.), *Gespräche über Kreativität. Philosophische Annäherungen an ein subjektives Phänomen*, Bochum/Freiburg: projektverlag, 17–42.
- Schmitz, Hermann (2012): *Im Reich der Normen*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2010): *Bewusstsein*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2009): *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2007): *Der Leib, der Raum und die Gefühle* (2. Aufl.), Bielefeld/Locarno: Edition Sirius.
- Schmitz, Hermann (2005): *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie der Vernetzung*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2003): *Was ist Neue Phänomenologie?*, Rostock: Koch.
- Schmitz, Hermann (1994): *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1993): »Gefühle als Atmosphären und das affektive Betroffensein von ihnen«, in: Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 33–56.
- Schmitz, Hermann (1990): *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1980): *System der Philosophie, Band 4: Die Person*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1969): *System der Philosophie, Band 3, Teil 2: Der Gefühlsraum*, Bonn: Bouvier.
- Schröter, Tina (2016): »Der Kodex der Kurve. Eine empirische Studie über Sorgepraktiken der Ultra-Szene«, in: Anna Henkel/Isolde Karle/Gesa Lindemann/ Micha H. Werner (Hg.), *Dimensionen der Sorge. Soziologische, philosophische und theologische Perspektiven*, Baden-Baden: Nomos, 167–176.

10. Die leibliche Macht des Dackelblicks

Für Pippa

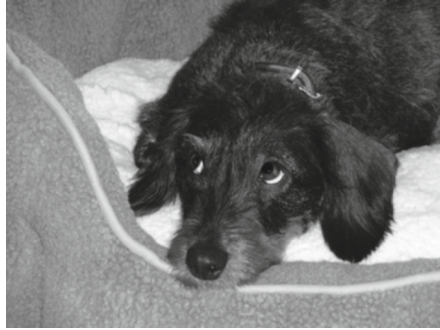


Abbildung 7: Pippa (© Robert Gugutzer)

Zu den weltweit bekanntesten Hunderassen zählt zweifelsohne der Dackel. Ein Dackel im öffentlichen Raum wird namentlich erkannt, und das sogar von Menschen, denen Hunde gleichgültig sind. Dass der Dackel so bekannt und vergleichsweise beliebt¹ ist, hat vermutlich mit zwei charakteristischen Merkmalen dieser Rasse zu tun: Einen Dackel erkennt man zum einen an seiner Gestalt, die durch kurze, krumme Beine und einem unverhältnismäßig langen Körper – manche nennen ihn etwas despektierlich »wurstähnlich« – charakterisiert ist.² Zum anderen ist der

- 1 Nicht nur in Deutschland dürfte die hohe Popularität des Dackels mit den Olympischen Sommerspielen 1972 in München zu tun haben. Das auf eine Idee des Präsidenten des Olympischen Komitees und Dackelbesitzers Willy Daume zurückgehende und von dem Grafikdesigner Otl Aicher entworfene Maskottchen »Waldi« sorgte für einen weltweiten Dackelboom – und dies bereits vor den Olympischen Spielen. So zitiert DER SPIEGEL vom 24.01.1972 eine Züchterin des Internationalen Dackel-Clubs Gergweis mit den Worten: »[...] ›plötzlich [kamen] Zuschriften von weiß Gott woher‹, von ›Leuten, die einfach nach der Olympiade einen Dackel mitnehmen wollen‹ – etwa Italiens Alfa-Romeo-Manager Chiambretto oder eine japanische Sportler-Equipe, die einen Kurzhaar als Maskottchen wünschte; ein Amerikaner aus Ozark in Alabama bestellte begeistert ein Exemplar in Langhaar.« (<http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-43019990.html>; Zugriff: 4.12.2015)
- 2 Aufgrund seiner besonderen Körperform ist der Dackel im englischsprachigen Raum weniger unter seinem korrekten Namen »Teckel« oder »Dachshund« bekannt, als vielmehr unter Namen wie »Sausage Dog« oder »Wiener Dog«.

Dackel für seinen Blick bekannt. In der deutschen Sprache gibt es bezeichnenderweise den Dackelblick, nicht jedoch den Mops-, Pudel-, Boxer- oder Schäferhundblick. Am Blick des Dackels scheint etwas Besonderes zu sein, anders lässt sich dieses diskursive Alleinstellungsmerkmal kaum erklären. Hinzu kommt, dass der Dackelblick nicht nur eine Eigenart dieser Hunderasse ist, sondern auch des einen oder anderen Menschen. Manchen Männern sagt man jedenfalls nach, sie würden gegenüber Frauen – zumeist aus strategischen Gründen – einen Dackelblick aufsetzen.³ Der empirische Wahrheitsgehalt dieser Zuschreibung muss hier nicht interessieren. Wichtig ist allein der Sachverhalt, dass dem Dackelblick, ob von Vier- oder Zweibeinern, augenscheinlich eine beachtliche soziale Wirkmächtigkeit innewohnt. Ihr auf die Spur zu kommen, ist ein Ziel dieses Textes.

Über die Besonderheit des Dackelblicks hinaus will der Text die grundsätzliche soziale Bedeutung des Blicks für die Hund-Mensch-Interaktion herausarbeiten. Diese zeichnet sich gegenüber der Mensch-Mensch-Interaktion ja dadurch aus, dass Sprache für sie nicht (so) wesentlich ist. Mindestens so wichtig wie Worte sind für die Kommunikation zwischen Hund und Mensch nichtsprachliche Zeichen, die gesehen, gehört, gespürt werden. Dem Blick kommt dabei eine herausragende Bedeutung zu. Hund und Mensch verständigen sich mit Blicken, weil beziehungsweise wenn sie sich beobachten, was Hunde, im Unterschied zu den meisten Menschen, permanent und sehr genau tun. Nicht zuletzt aufgrund dieser Asymmetrie in der Beobachtungsgenauigkeit misslingt die Verständigung zwischen Hund und Mensch immer wieder. Dessen ungeachtet ist der Blickkontakt ein basales Medium der Vergemeinschaftung von Hund und Mensch. Im Blickkontakt zwischen Mensch und Hund konstituiert sich performativ deren soziale Beziehung. Vor diesem Hintergrund lautet die zentrale *These* dieses Kapitels: Am Dackelblick zeigt sich exemplarisch, dass in den Grenzen des Sozialen nicht allein menschliche Akteure wohnen, sondern ebenso Hunde und andere (Haus-)Tiere.⁴ Hunde gilt es deshalb als dem Menschen formal gleichwertige soziale Akteure anzuerkennen und Soziologie dem entsprechend als *transhumane Soziologie* zu entwerfen.

Zur Begründung dieser These wird zunächst unter Bezugnahme auf Georgs Simmels »Soziologie der Sinne« die vergemeinschaftende

- 3 Das weibliche Pendant zum männlichen Dackelblick sind die so genannten Rehaugen. Frauen mit Rehaugen wirken schüchtern, sensibel, verletzlich, schutzbedürftig und bezirzen damit – bewusst oder unbewusst – Männer, deren Beschützerinstinkt dadurch angesprochen wird.
- 4 Die transhumane, neophänomenologische Soziologie integriert nicht nur Menschen und Tiere in den Bereich des Sozialen, sondern ebenso Dinge und »Halbdinge« (Schmitz 1978: 128ff., 155ff.), etwa Stimmen, Melodien, Pfiffe, den Wind und den Blick; vgl. dazu Gugutzer (2015b), Uzarewicz (2011).

Funktion des Blicks allgemein erläutert (10.1). Dem folgt eine phänomenologische Präzisierung der Simmelschen Argumentation, die über Simmel (und alle anderen soziologischen Blickanalysen) hinausgeht, indem sie auch den Blick von Tieren, insbesondere Hunden, thematisiert (10.2). Auf dieser Grundlage wird anschließend eine Phänomenologie des Dackelblicks präsentiert, in deren Mittelpunkt der *Dackelblick als doppelbödige leiblich-affektive Nötigung* steht (10.3). Der Text endet mit einem kurzen Fazit und dem Plädoyer für eine transhumane Soziologie (10.4).

10.1 Der Blick als ursprüngliche Quelle von Sozialität

Soziologie gilt gemeinhin als die Wissenschaft vom Sozialen. Darauf würden sich wohl die meisten Soziolog:innen verständigen. Was allerdings das »Soziale« auszeichnet, ist eine durchaus strittige Frage in der Soziologie. Als Minimalkonsens lässt sich vielleicht festhalten: Das Soziale ist durch das sinnhafte und symbolische (vor allem sprachliche) Zusammenwirken von Menschen und der daraus resultierenden Ordnungen gekennzeichnet. Eine solche Auffassung vom Sozialen provoziert jedoch mindestens zwei Folgefragen: Welche Relevanz haben (a) *nichtsprachliche Phänomene* sowie (b) *nichtmenschliche Akteure* für die Konstruktion sozialer Wirklichkeit? Konkret: Wo ist (a) der Ort des *Körpers* (inkl. Leib und Sinne) sowie (b) von *Tieren* (und Dingen) in der Soziologie?

Gut einhundert Jahre vor dem Aufkommen des »body turn« (Gugutzer 2006) in der Soziologie Ende des 20. Jahrhunderts hatte sich bereits Georg Simmel der ersten Teilfrage angenommen. In seinem berühmten »Exkurs über die Soziologie der Sinne« wies Simmel darauf hin, dass unter den Sinnen das Auge beziehungsweise der Blick eine herausragende Bedeutung habe:

»Unter den einzelnen Sinnesorganen ist das Auge auf eine völlig einzigartige soziologische Leistung angelegt: auf die Verknüpfung und Wechselwirkung der Individuen, die in dem gegenseitigen Sich-Anblicken liegt. Vielleicht ist dies die unmittelbarste und reinste Wechselbeziehung, die überhaupt besteht« (Simmel 1992: 723).

In Simmels prozessuellem Verständnis von Gesellschaft als »Wechselwirkung« oder »Wechselbeziehung« menschlicher Individuen hat der Blickaustausch einen besonderen Stellenwert nicht nur gegenüber den anderen Sinnen, sondern auch hinsichtlich der Konstituierung von Sozialität: Im »Sich-Anblicken« zeigt sich Gesellschaft in seiner »unmittelbarsten« und »reinsten« Form. Noch vor jeder subjektiven Sinnsetzung oder dem kommunikativen Gebrauch von Symbolen realisiert sich Sozialität im Blickkontakt – und zwar auf leiblicher Ebene. Die fundamental

soziale Dimension dieser spezifischen Variante »leiblicher Kommunikation« (Schmitz 2011: 29–53; s.o. Kap. 2.2) erklärt sich dabei über die Reziprozität des Sehens, durch die sich der Blick etwa vom Hören unterscheidet:⁵ Im Blickkontakt nimmt nicht nur Ego Alter wahr, sondern unweigerlich auch Alter Ego. Die Antlitze von Ego und Alter stellen wechselseitig füreinander Ausdrucksfelder dar, die sich für jeden der beiden zu einem sinnlichen Eindruck verdichten.

»Man kann nicht durch das Auge nehmen, ohne zugleich zu geben. Das Auge entschleiert dem Andern [sic] die Seele, die ihn zu entschleiern sucht. Indem dies ersichtlich nur bei unmittelbarem Blick von Auge in Auge stattfindet, ist hier die vollkommenste Gegenseitigkeit im ganzen Bereich menschlicher Beziehungen hergestellt« (Simmel 1992: 724).

Dass diese Form »vollkommenster Gegenseitigkeit« typischerweise von kurzer Dauer ist, da sie jederzeit und einseitig aufgekündigt werden kann, indem einer der beiden Interaktionspartner:innen wegblickt, ändert nichts an dem grundsätzlichen Sachverhalt, dass Sozialität im sich Anblicken performativ hergestellt wird. Der Blickaustausch ist damit nicht lediglich ein Mittel der Vergesellschaftung, sondern er *ist* die Vergesellschaftung in situ. So augenblickhaft und damit fragil die blickend konstituierte Sozialität ist, so wirkmächtig kann sie gleichwohl in ihren Folgen sein. Ein eiskalter, strafender oder tötender Blick hat trotz seiner kurzen Dauer nicht selten eine übersituative Bedeutung, wie auch ein verzweifelter, begehrender oder liebender Blick den Moment des sich Anblickens zu transzendieren und einen langfristigen Effekt haben kann. Auch dass eine beschämte Person ihren Blick gen Boden richtet, um dem Blick des (nicht notwendigerweise anwesenden) Anderen nicht standhalten zu müssen, verweist auf die soziale und transsituative Kraft des Blicks.

Simmels hier notwendig knapp skizzierte Überlegungen zur sozialen Relevanz des Blicks sind für die weiteren Ausführungen bedeutsam, weil sie verdeutlichen, dass und inwiefern der *Blick als ursprüngliche Quelle von Sozialität* zu verstehen ist. Das entscheidende Kriterium hierfür ist die unmittelbar-wechselseitige, sinnlich-leibliche Evidenz des Blicks. Kritisch anzumerken ist zu Simmels Ausführungen, dass er – wie auch alle anderen soziologischen Ansätze und Studien zum Blick⁶ – die

- 5 Im Gegensatz zum Auge als dem sozialen Sinnesorgan per se ist Simmel zufolge »das Ohr das schlechthin egoistische Organ [...], das nur nimmt, aber nicht gibt« (Simmel 1992: 730). Ich halte den Geruchssinn für nicht minder egoistisch.
- 6 Neben Simmel zählen sicherlich Erving Goffmans Arbeiten zum Blick (vgl. vor allem Goffman 1971a: 84–111) zu den bekanntesten innerhalb der Soziologie. Goffmans Fokus lag dabei auf der Beschreibung der Strukturen und Regeln des Blickkontakts innerhalb »zentrierter Interaktionen«, als Medium der Aufrechterhaltung der »Interaktionsordnung« (vgl. Goffman 1994) und als wichtiges Mittel »interpersoneller Rituale« (vgl. Goffman 1971b). Anknüpfend an

vergemeinschaftende Funktion des Blicks auf Menschen beschränkt. Dass dies sachlich unangemessen ist, wird die folgende phänomenologische Präzisierung der Simmelschen Argumentation zeigen.

10.2 Der Blick als leibliche Regung und wechselseitige Einleibung

Was in Simmels Exkurs zur Soziologie des Blicks (und der anderen Sinne) angelegt ist, ist in den Arbeiten von Jean-Paul Sartre und Hermann Schmitz umfassender und phänomenologisch gründlicher behandelt worden. Sartre wie Schmitz haben detailliert herausgearbeitet, wodurch der Blick zu einer ursprünglichen Quelle der »Du-Evidenz« (Sartre 1993: 338–397) beziehungsweise der »Partnerfindung« (Schmitz 1980: 31ff.) wird. Als empirisches Kriterium für die Gewissheit, dass der Andere ein Anderer-für-mich ist, ein echtes Gegenüber, das mich angeht (wodurch ich mir meiner gewahr werde), nennen beide Autoren das *leiblich-afektive Betroffensein*: Sartre hebt die subjektive Empfindung von Angst und Scham hervor, Schmitz allen voran das Fasziniert- oder Gefesseltsein vom Blick des Anderen. Im Folgenden stehen die Überlegungen von Schmitz im Zentrum, da dessen Intersubjektivitätstheorie des Blicks zum einen stärker als jene von Sartre die Wechselseitigkeit des Blicks betont, zum anderen nicht auf Menschen beschränkt ist, sondern auch Tiere und sogar Dinge⁷ integriert beziehungsweise zu integrieren erlaubt.

Simmel und Goffman hat Karl Lenz (2016) die alltagsmoralische Bedeutung von Blicken, insbesondere ihren sozial verpflichtenden Charakter untersucht; im selben Sinne hat auch Robert Hettlage (2016: 33–37) die moralischen »Wahrnehmungspflichten« und »Wahrnehmungsgrenzen« des Blicks thematisiert. Jean-Claude Kaufmann (1996) wiederum hat in seiner berühmten Studie über »Frauenkörper – Männerblicke« die soziale Relevanz des Blicks für die Herstellung der Geschlechterordnung analysiert, Stefan Hirschauer (1999) die Probleme, die der Blick beim Fahrstuhlfahren mit sich bringt, wie Gilbert Norden (1987) jene, die in der Sauna auftreten – in beiden Fällen ist das soziale Thema vor allem die »Blickvermeidung«. Zur Soziologie des Blicks ließe sich außerdem Foucaults Beschreibung des »Panoptismus« als eine institutionalisierte Form des verinnerlichten Blicks zählen (vgl. Foucault 1976), die, wie auch Norbert Elias' Analyse der Psychogenese im europäischen Zivilisationsprozess (vgl. Elias 1976), auf ein selbstkontrolliertes und selbstdiszipliniertes Verhalten hinausläuft, das selbst dann gezeigt wird, wenn niemand anwesend ist, der seinen leibhaftigen Blick auf einen richten würde.

- 7 Ein Beispiel dafür wäre das Gefesseltsein von »zum Beispiel Statuen, Gemälden, Photographien« (Schmitz 1969: 380, Fn. 835) oder von einer Fußballübertragung auf einer Großbildleinwand (vgl. Gugutzer 2015a).

Schmitz definiert den Blick als »leibliche Regung« (Schmitz 1969: 378). »Als leibliche Regung begegnet und ergreift [...] der fremde Blick; er liefert eine vielleicht einzigartige Gelegenheit dazu, eine leibliche Regung nicht nur am eigenen Leib zu spüren, sondern optisch als Phänomen vor Augen zu haben« (ebd.). Seine personale und auch soziale Relevanz erhält der Blick jedoch nicht primär deshalb, weil Ego ihn »vor Augen« hat, er das Gesichtsfeld von Alter sieht, sondern weil Ego den Blick von Alter *an sich spürt*. Der Blickkontakt ist ein spürbarer Kontakt, eine Berührung des Anderen, die nahe geht. Dass der Blick ein explizit leibliches und kein körperliches Phänomen ist,⁸ zeigt sich zudem daran, dass der Blick des Anderen kaum in seinen körperlichen Bestandteilen wahrgenommen wird (Augengröße, -farbe, Distanz zwischen den Augen, auf- oder niedergeschlagene Augenlider, etc.), stattdessen als undifferenzierter, ganzheitlicher (Sinnes-)Eindruck. Wer von einem Blick gefangen genommen ist, ist meist nicht imstande, die körperlichen Bestandteile des fremden Blicks zu beschreiben. In Schmitz' Worten: Der Blick des Anderen wird nicht »konstellationistisch«, als Summe klar identifizierbarer körperlicher Einzelheiten, wahrgenommen, sondern als »impressive Situation«, die ein »vielsagender Eindruck« (Schmitz 2005: 53) ist. Der Blick des Anderen beeindruckt, mal mehr, mal weniger, und was er zu sagen hat, ist zumindest häufig nicht eindeutig.⁹

Wenngleich der Blick eine leibliche Regung ist, die der Einzelne an sich wahrnimmt, ist er keine bloß individuelle Angelegenheit. Wie bereits Simmel deutlich gemacht hat, ist der Blick vielmehr ein fundamental soziales Ereignis. Im neophänomenologischen Verständnis basiert die blickende Fundierung von Sozialität auf der »wechselseitigen Einleibung« (Schmitz 1980: 23ff.) von Ego und Alter. »Wechselseitige Einleibung ist die Urform der Du-Evidenz, es mit einem anderen Bewussthaber zu tun zu haben« (Schmitz in Sohst/Schmitz 2005: 31). Wechselseitige Einleibung ist die »Urform des Zusammenseins von Bewussthabern (Subjekten), auch schon präpersonal« (ebd.: 30), und da Tiere »präpersonale« Wesen sind, ist damit gesagt, dass wechselseitige Einleibung gleichermaßen die Urform von Sozialität unter Tieren wie auch zwischen Menschen und Tieren ist.

Die Bedingung der Möglichkeit wechselseitiger Einleibung ist die *dialogische räumliche Struktur des Leibes*, deren grundlegendes Kategorienpaar »Enge und Weite« (Schmitz 1965: 73–89) ist. Das leibliche Befinden bewegt sich Schmitz zufolge immer zwischen Enge und Weite,

- 8 Zur neophänomenologischen Unterscheidung von (spürbar-spürendem) Leib und (sicht- und tastbarem) Körper siehe Gugutzer (2012: 45ff., 2015c: Kap. 2) und Lindemann (2017).
- 9 Darin besteht sein Reiz: Flirten etwa wäre ziemlich langweilig, stünde von Beginn an fest, was der Blick des oder der Anderen genau zu bedeuten hat.

zum Teil mehr zur Enge hin, etwa im Schreck, der Angst oder Wut, zum Teil mehr zur Weite hin, beispielsweise beim Einschlafen oder entspannten Dösen in der Sonne. Die dialogische Struktur des Leibes ermöglicht wechselseitige Einleibung – synonym spricht Schmitz von »leiblicher Kommunikation« (Schmitz 1978: 85–109) – etwa in der Hinsicht, dass Egos engend empfundene Wut in die weitend empfundene Ruhe von Alter einhakt und diese vollständig beseitigt, so dass auch Alter wütend wird, oder aber in der umgekehrten Weise, dass die ruhige Ausstrahlung von Alter die Wut Egos neutralisiert und diesen besänftigt. Wechselseitige Einleibung¹⁰ setzt zwei leibliche Akteure voraus, die jedoch, wie gesagt, nicht notwendigerweise zwei Menschen sein müssen. Hier geht die Neue Phänomenologie über die Soziologie hinaus. Der Austausch von Blicken ist ein besonders eindrückliches Beispiel für leibliche Kommunikation zwischen Mensch und Tier.

Wenn Mensch und Hund einander anblicken, treten sie in einen leiblichen Dialog, der keineswegs harmonisch verlaufen muss, im Gegenteil. Es wäre ein großes Missverständnis, würde die im Blick vollzogene wechselseitige Einleibung als konfliktfreie Kommunikation verstanden werden. Im phänomenologischen Sinne handelt es sich hier vielmehr um einen leiblichen Widerstreit, um eine »antagonistische« Form leiblicher Kommunikation. Daher spricht Schmitz auch von einem »Ringkampf der Blicke«, welcher »nicht an irgend einer herrschsüchtigen Absicht [liegt], sondern an der Struktur des Leibes, die den sich begegnenden Blicken als unteilbar ausgedehnten leiblichen Richtungen [...] eingepägt ist« (Schmitz 1990: 136). Der Austausch von Blicken ist ein auf leiblichem Terrain ausgetragener Machtkampf, einerlei, ob ihn die Beteiligten führen wollen oder nicht. Blicke tauchen leiblich ineinander ein und zählen deshalb »zu den am Tiefsten eingreifenden Auseinandersetzungen« sowohl »unter Menschen und Tieren« (Schmitz 1969: 381) als auch zwischen Mensch und Tier. Kennzeichnend für diesen Kampf der Blicke ist, dass die Positionen des oder der Machthabenden und des oder der Unterlegenen hin und her wechseln. Der strenge (harte) Blick des Hundebesitzers kann dazu führen, dass sein Hund wegblickt und sich trollt, doch womöglich gelingt es dem Hund mit Hilfe eines betroffenen (weichen) Blicks, seinen Herrn gleich wieder milde zu stimmen. Bemerkenswert ist dabei, dass der leibliche Machtkampf mit der sozialen Position der darin Involvierten nicht notwendigerweise zusammenhängt. Obwohl der Hund gegenüber dem Menschen die sozial niedrigere Position einnimmt (beziehungsweise einnehmen sollte), ist er durchaus imstande,

10 In dem genannten Beispiel handelt es sich in der Terminologie von Schmitz um »antagonistische Einleibung«. Davon unterscheidet er als zweite Variante wechselseitiger Einleibung die »solidarische Einleibung«. Siehe dazu zum Beispiel Schmitz (2011: 32ff.).

den leiblichen Machtkampf zu gewinnen. Der Grund hierfür ist, dass die transleibliche Kommunikation basaler ist als die symbolisch-sprachliche Kommunikation, und auf leiblicher Ebene sind Hund und Mensch gleichrangig.

10.3 Phänomenologie des Dackelblicks

»Die genaueste Vorstellung von der Machtlosigkeit des Menschen haben zweifellos Gott und der Dackel.«

Georges Mikes

Was hat nun aber der Dackelblick, das andere Hundeblicke nicht haben? Um das Phänomen¹¹ Dackelblick zu verstehen, ist es zunächst notwendig, zwischen dem mimischen Ausdruck und dem leiblichen Eindruck des Dackelblicks analytisch zu trennen.

Der *mimische Ausdruck* des Dackelblicks ist das Ergebnis eines komplexen Zusammenspiels aus Augen, Augenbrauen, Stirn und Kopfhaltung (vgl. Abb. 8).¹² Beim idealtypischen Dackelblick liegt der Kopf des Dackels flach und gerade auf einem Untergrund auf, der lange und schmale Nasenrücken zeigt nach vorne. Sofern der Kopf nicht flach aufliegt, ist er leicht gesenkt. Die schwarze Pupille und die braune Iris sind vereint zu einem dunkelbraunen, glänzenden Kreis, der ungefähr zu vier Fünfteln zu sehen ist; das letzte Fünftel ist am oberen Rand vom Augenslid verdeckt. Dadurch erscheint unterhalb, zum Teil auch seitlich von Pupille und Iris ein halbrunder, sichelmondähnlicher weißer Streifen, wodurch der Eindruck eines ›von unten nach oben‹ gerichteten Blicks

- 11 Ein Phänomen nach Schmitz »ist für jemand zu einer Zeit ein Sachverhalt, dem der Betreffende dann den Glauben, dass es sich um eine Tatsache handelt, nicht im Ernst verweigern kann. Ein Phänomen ist also doppelt relativ, auf einen Menschen und für eine Frist« (Schmitz 2002: 21; s.o. Kap. 7.1). Hinsichtlich des Phänomens Dackelblick folgt daraus zum einen, dass es den Dackelblick für die Autorin und den Autor dieses Beitrags tatsächlich gibt, zum anderen, dass der Dackelblick ›als solcher‹ nicht existiert. Die hier vorgenommene phänomenologische Analyse des Dackelblicks ist keine »Wesensschau« (Husserl). Ihr Ziel ist eine möglichst genaue, intersubjektiv nachvollziehbare Beschreibung struktureller Merkmale des Dackelblicks, die sich im wissenschaftlichen Diskurs zu bewähren hat, und dies gerade vor dem Hintergrund des Wissens, dass sie je nach Person, Zeit und Kultur anders ausfallen kann.
- 12 Wir danken den Mitgliedern der beiden Facebook-Gruppen »Rauhaardackel« und »Kurzhaardackel«, die uns auf unsere Anfrage hin mehr 200 Fotos zum Dackelblick schickten. Wir konnten leider nur vier von ihnen für diesen Text auswählen.

entsteht. Die beiden Augenbrauen, die sich farblich von der sie umgebenden Fellfarbe abheben (vor allem beim Kurzhaardackel) oder aber durch üppige Behaarung (beim Rauhaardackel) hervorstechen, sind leicht nach oben gezogen. Die Stirn wirkt dadurch wie in Falten gelegt.

Dem charakteristischen mimischen Ausdruck des Dackelblicks korrespondiert ein gleichermaßen typischer *leiblicher Eindruck* bei der oder dem Angeblickten. Den affektiven Mittelpunkt des Dackelblicks bilden das dunkle Braun von Pupille und Iris im Zusammenspiel mit dem sichelmondförmigen Weiß, welches das Braun sanft umschließt. Die leiblich-affektive Resonanz, die der Dackelblick beim Menschen erzeugt, hat entscheidend mit Farbe und Form der Augen des Dackels zu tun. Braun ist eine warme, weiche Farbe, anders als blau oder grün, die eher kalte und harte Farben sind. Warm und weich (wie auch hart und kalt) sind in den Worten von Schmitz »synästhetische Charaktere«, die als »Brücken leiblicher Kommunikation« fungieren (Schmitz 2005: 176ff.), hier als Brücke der Dackel-Mensch-Kommunikation. Die braunen, warmen und weichen Augen des Dackels,¹³ deren Wärme und Weichheit durch den harten Kontrast zu dem Weiß, in das sie eingebettet sind, noch unterstrichen wird, sind nicht in einem physikalischen Sinne warm und weich, sondern in einem leiblichen Sinne für den Menschen, der davon beeindruckt ist. Aufgrund ihrer halbrunden Form ist zudem die Linie des Weiß' weich; eine gerade Linie würde härter, scharfkantiger wirken. Als ganzheitlicher Eindruck lösen das Braune, Weiße und Kreis- beziehungsweise Halbrunde der Dackelaugen in Kombination mit den beweglichen Augenbrauen und Stirnfalten beim menschlichen Betrachter ein leiblich-affektives Betroffensein aus, das dieser bedeutungsgleich als warm, weich, sanft, rührend etc. bewertet. Diese zumeist

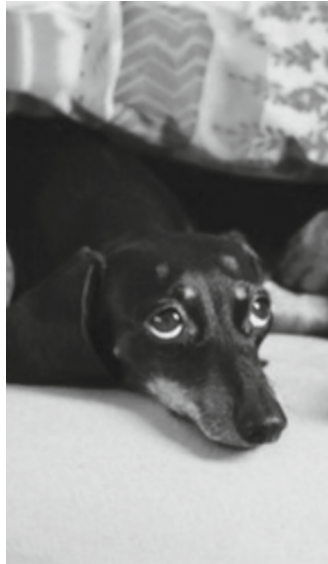


Abbildung 8: *Mimischer Ausdruck des Dackelblicks (Imme vom Teckeltraum, Foto: Dagmar Schmidt)*

- 13 Braun sind auch die Rehaugen, die eingangs als weibliches Pendant zum männlichen Dackelblick bezeichnet wurden. Dass der ihnen zugeschriebene Effekt derselbe ist wie jener des Dackelblicks, nämlich treu, sanft, unschuldig zu blicken, bestätigt den synästhetischen Charakter der Farbe braun, als warm und weich wahrgenommen zu werden.

unwillentliche und unwillkürliche affektive Stellungnahme, die der Dackelblick beim Menschen provoziert, wird mehrheitlich als angenehm empfunden und daher dem Dackel hoch angerechnet.

Phänomenologisch lässt sich die leiblich-affektive Provokation des Dackelblicks als *Nötigung* beschreiben. Der Dackelblick nötigt das von ihm getroffene menschliche Individuum zu einer leiblich-affektiven Reaktion, und das zum Teil gerade dann, wenn es gar nicht reagieren wollte. Wer seinem Dackel gegenüber hart bleiben möchte, weil dieser etwas ausgefressen hat, kann die Erfahrung machen, dass er von seinem Vorhaben Abstand nimmt, weil ihn der Blick seines Dackels erweicht. In der leiblichen Kommunikation siegt das Weiche nicht selten über das Harte. In Schmitzscher Terminologie könnte man hier von einer »exigenten Nötigung« (Schmitz 2012: 16) sprechen: Der menschliche Akteur kann sich der leiblich ausgedrückten Forderung seines Hundes zwar grundsätzlich entziehen, typischerweise jedoch nur »zwiespältig, halbherzig, befangen, unsicher, nicht in voller Übereinstimmung mit sich« (ebd.). Dem Dackelblick zu widerstehen, ist möglich, allerdings beim Hundebesitzer häufig mit einem unguten Gefühl verknüpft, das zum Beispiel »sagt«, dass man vielleicht doch etwas arg streng mit seinem Hund war, weil dessen Vergehen ja eigentlich gar nicht so schlimm gewesen sei.

Das Verständnis vom Dackelblick als einseitige exigente Nötigung macht darauf aufmerksam, dass in der »gemeinsamen Situation« (Schmitz 1980: 43–74; s.o. Kap. 2.3 und 3.2) von Hund und Mensch *Normen* wirken, die das Empfinden und womöglich auch das Verhalten der Beteiligten beeinflussen. Im neophänomenologischen Verständnis ist eine Norm »ein Programm für möglichen Gehorsam«, und ein Programm wiederum »eine Richtlinie für die Eigenführung« (Schmitz 2012: 11) eines Subjekts. Der Dackelblick hat zweifelsohne das Potenzial, als ein »Programm für möglichen Gehorsam« seines menschlichen Interaktionspartners zu fungieren. Der Dackelblick kann den Effekt einer »Richtlinie für die Eigenführung« seines menschlichen Interaktionspartners haben, (vermutlich) ohne dass der Dackel dies intendiert. Allein aufgrund der Tatsache, dass der Dackelblick in das leiblich-affektive Befinden seines menschlichen Gegenübers eindringt, sich ihm aufdrängt, ihn ergreift, kann es dem Dackel gelingen, sein Gegenüber zu einem ihm genehmen Verhalten zu bewegen.

Der Mensch kann sich dieser Nötigung zum »möglichen Gehorsam« natürlich widersetzen. Mitunter aber äußert sich die Nötigung als regelrechter *Appell*, als »empfehlende oder befehlende Mitteilung« (ebd.: 13f.), dieses oder jenes zu tun oder zu lassen, dem sich der Betroffene schwer entziehen kann. Auch hier ist selbstverständlich nicht vorausgesetzt, dass die Mitteilung bewusst, reflektiert oder gar sprachlich geäußert werden müsste. Entscheidend ist vielmehr, dass der Appell für den Empfänger den Charakter einer massiven Empfehlung oder eines Befehls

hat, und dies gelingt auf leiblicher Ebene nicht minder als auf verbaler Ebene. Der Dackelblick hat einen Appellcharakter und ist damit sozial wirkmächtig, obwohl er präreflexiver und präverbaler Art ist, da er dem Menschen als leiblich empfundene Verhaltensaufforderung entgegentritt.

Neben der exigenten, gelegentlich appellartigen leiblich-affektiven Nötigung des Dackelblicks besitzt dieser noch eine weitere Eigenart, die für seine besondere Stellung unter den Hundeblicken womöglich die größte Rolle spielt: seine *Doppelbödigkeit*. Der Dackelblick ist nämlich eine mehrdeutige Angelegenheit: Einerseits beeindruckt seine Sanftmut, andererseits schimmert dahinter das Schelmische des Dackels durch; einerseits rührt seine Treuherzigkeit, andererseits erahnt man dahinter das Schlawinerhafte des Dackels. Inwiefern diese Doppelbödigkeit des Dackelblicks ein universelles Phänomen oder aber ein kulturelles Konstrukt ist, kann hier nicht entschieden werden. Allerdings scheint das für die Wahrnehmung des Dackelblicks wichtige Dackelimage kulturübergreifend dasselbe zu sein: Der Dackel gilt – bedingt durch seine ursprüngliche Aufgabe, den Dachs in seinem Bau aufzuspüren, wozu er allein unter der Erde eigenständig Entscheidungen treffen muss – gemeinhin als gleichermaßen mutig wie eigensinnig. Das Besondere ist dabei, dass der Eigensinn des Dackels nicht nur (selbst unter Nichtdackelbesitzern) bekannt ist, sondern ihm nachgesehen, ja, geradezu wertgeschätzt wird.¹⁴ Ein Dackel darf ungehorsam und frech sein, das macht seinen Charme aus.

Losgelöst von dieser Wertung heißt das, dass ein allgemein bekannter öffentlicher Diskurs über das Wesen des Dackels existiert, demzufolge der Dackel eigenwillig, mutig, frech *ist*. Dieser Diskurs wiederum ist dafür verantwortlich, dass der Dackelblick nicht nur vordergründig, sondern auch hintergründig erlebt wird. Genauer gesagt bedingt erst der diskursive Kontext die Wahrnehmung der Kehrseite des Dackelblicks: Während die Vorderseite (treuer, sanftmütiger Blick etc.) unmittelbar leiblich ergreift, ist die Kehrseite (durchtriebener Blick etc.) nur als »vermittelte Unmittelbarkeit« (Plessner 1975: 321) erfahrbar, eben über das Wissen,

- 14 Die Witze über die mangelnde Bereitschaft des Dackels, den Wünschen und Befehlen seines Besitzers Folge zu leisten, sind Legende. Der Beliebtheit des Dackels tut seine Eigenwilligkeit keinen Abbruch, im Gegenteil. Wenn Passanten einem Dackelbesitzer begegnen, der gerade seinen Hund ruft, kommt es vor, dass sie ihre Beobachtung schmunzelnd mit der Frage kommentieren »Kommst du, oder kommst du nicht?«. Die Frage gilt weder dem Dackel noch seinem Besitzer, sondern zitiert zum einen das im öffentlichen Diskurs vorherrschende Dackelbild und dient der Selbstbestätigung des Kommentierenden, Bescheid zu wissen, wie der Dackel so ist. Zum anderen schwingt in der Frage immer auch ein gewisser Respekt gegenüber dem Dackel mit, dass er sich dem Willen seines Herrn nicht prinzipiell beugt. Der Ungehorsam des Dackels erntet Anerkennung, seine Frechheit macht ihn beliebt. Auf keine andere Hunderasse trifft das in der Form zu.

dass der Dackel eigenwillig etc. ist. Ob dem wirklich so ist oder das Wissen vielleicht nur ein Glauben ist, ist unerheblich. Entscheidend ist, dass ohne die im Diskurs transportierten Vorstellungsmuster über das Wesen des Dackels die Doppelbödigkeit des Dackelblicks nicht existierte.

Mit der Beschreibung des *Dackelblicks als doppelbödig-leiblich-affektive Nötigung* ist das allgemeine Strukturmerkmal dieses Phänomens benannt. Es lässt sich weiter konkretisieren, indem der Dackelblick typologisch differenziert wird. Drei Dackelblick-Typen sind besonders augenfällig: Der *treuherzig-durchtriebene*, der *arglos-schuldbewusste* und der *verzweifelt-theatralische* Blick.

(a) »Ich bin ganz lieb!« – Der *treuherzig-durchtriebene* Blick

Der Dackelblick verdankt seine große Bekanntheit und Sympathie vermutlich zu allererst seiner Wahrnehmung als *treuherzig*. Der Dackelblick rührt den Menschen, weil er so unschuldig wirkt, als könne der so Dreinblickende keiner Fliege etwas zuleide tun. Der Dackel erscheint als Bravheit in Person, sein Blick sagt: »Ich bin ganz lieb!« (vgl. Abb. 9).

Die leibliche Weite dieses weichen, warmen, sanftmütigen Blicks erreicht den Menschen und löst bei diesem ein entsprechendes Empfinden aus. Das gelingt am einfachsten, wenn der Mensch eine leibliche Offenheit in die Situation mit einbringt, in die der treuherzige Dackelblick bestärkend einhaken kann. Aber auch im Falle einer krisenhaften Situation, zum Beispiel wenn der Mensch seinem Dackel böse ist, gelingt es dem treuherzigen Dackelblick regelmäßig, die leiblich-affektive Enge seines Menschen (Ärger, Wut) zu beseitigen und ihn zu besänftigen. »Ich bin ganz lieb!« ist somit keine neutrale oder gar defensive leiblich-affektive Mitteilung, vielmehr eine offensive, wirkungsvolle Kundgabe.

Der treuherzige Dackelblick nötigt den davon Ge- und Betroffenen zu einer emotionalen Reaktion, ist aber zugleich – was auch für die beiden anderen Blicktypen gilt – selbst eine Reaktion. Dies gilt für den Dackelblick generell: Der Dackel zeigt seinen Dackelblick keineswegs andauernd, sondern situationsbedingt. Der Dackelblick ist die körperlich-leibliche Antwort des Dackels auf eine ihn leiblich-affektiv betreffende Situation – der treuherzige Dackelblick etwa als beschwichtigende Antwort auf das Erbostsein seines Menschen.

Die situative Bedingtheit des Dackelblicks ist der zentrale Grund für seine Doppelbödigkeit. Frei nach Goffman (1971b: 8f.) könnte man sagen: Nicht die Psychologie des Hundes bedingt sein situatives Ausdrucksverhalten und ist daher von soziologischem Interesse, sondern die Situation beeinflusst die Leiblichkeit des Hundes und seinen mimischen Ausdruck. »Hinter« der Treuherzigkeit verbirgt sich daher etwas, das zum Vorschein kommt, sobald es nicht mehr notwendig ist, »ganz



Abbildung 9: Der treuherzig-durchtriebene Blick (Falko vom Hümmeling, Foto: Stephanie Eckmann)

lieb« zu sein. Diese Kehrseite der Treuherzigkeit lässt sich als *Durchtriebenheit* bezeichnen. »Ich kann zwar ganz lieb sein, aber ich habe es auch faustdick hinter den Ohren!« lautet entsprechend die vollständige Mitteilung dieses Dackelblicks. Eh man sich versieht, hat der gerade noch so treuherzig dreinblickende und daliegende Dackel den Käse aus der Einkaufstasche stibitzt. Die Durchtriebenheit situativ zu erkennen, gelingt wohl nur Dackelbesitzern, die aufgrund wiederholter Primärerfahrungen zu dem Wissen gelangt sind, dass es diese Kehrseite des treuherzigen Blicks eben auch gibt. Der Dackelblick ›an sich‹ ist also nicht durchtrieben, ihm wird diese Bedeutung von Menschen mit dem entsprechenden Dackelwissen verliehen. (Das gilt selbstredend auch für alle anderen Adjektivierungen des Dackelblicks.)

(b) »Ich war's nicht!« – Der arglos-schuldbewusste Blick

Gemeinsame Situationen im Sinne von Schmitz enthalten Programme (Normen, Regeln, Wünsche, Erwartungen etc.) und zum Teil Probleme (Schwierigkeiten, Krisen).¹⁵ Hinsichtlich der gemeinsamen Situation von Dackel und Mensch heißt das zum Beispiel, dass der Mensch – mal mehr, mal weniger (konsequent) – die Regeln des Zusammenlebens setzt, die der Dackel zu befolgen hat. Der Mensch teilt seinem Dackel explizite Ge- und Verbote sowie implizite Erwartungen und Wünsche mit. Manche dieser Programme befolgt beziehungsweise erfüllt der Dackel, andere nicht. Ist Letzteres der Fall, wird die gemeinsame Situation von Dackel und Mensch problematisch. Der Dackel reagiert darauf typischerweise mit einem *arglos-schuldbewussten* Blick, mit dem er zu sagen scheint: »Ich war's nicht!« (vgl. Abb. 10).

Ob der Dackel seinen vordergründig arglosen Blick absichtsvoll zeigt oder nicht, kann niemand wissen, ist soziologisch aber auch irrelevant.



Abbildung 10: Der arglos-schuldbewusste Blick (Babstiste von der steinerne Furt, Foto: Tanja Joerke)

Relevant ist vielmehr, dass die leibliche Kommunikation zwischen Dackel und Mensch durch diesen Blick beeinflusst wird. Das dürfte jedenfalls dann der Fall sein, wenn der leiblich auf den Menschen gerichtete Blick diesen im wörtlichen Sinne beeindruckt und er von dem Dackelblick berührt wird. Dann nämlich, wenn der Mensch von der in dem Blick zum Ausdruck gebrachten Unschuld seines Dackels spürbar ergriffen ist, wird er diesem zumindest eher zugestehen wollen, dass er seine Tat ohne Arg verübt hat, als wenn dieses Ergriffensein fehlte. Und selbst wenn der Mensch seinem Dackel den arglosen Blick nicht »abnimmt«, weil er weiß, dass sein Hund einen Regelverstoß

- 15 Eine Situation ist nach Schmitz charakterisiert »durch Ganzheit (das heißt Zusammenhalt in sich und Abgehobenheit nach außen [sic]), ferner eine integrierende Bedeutsamkeit aus Sachverhalten, Programmen und Problemen und eine Binnendiffusion dieser Bedeutsamkeit in der Weise, dass die in ihr enthaltenen Bedeutungen (das heißt Sachverhalte, Programme, Probleme) nicht sämtlich – im präpersonalen Erleben überhaupt nicht – einzeln sind« (Schmitz 2005: 22). Zum Vergleich von Schmitz' Situationsbegriff mit jenem Goffmans siehe Gugutzer (2015a).

begangen hat, kann die leiblich-affektive Nötigung des Blicks stark genug sein, den Menschen zu einem nachsichtigeren Verhalten zu bewegen.

Der arglose Dackelblick ist somit die mimisch ausgedrückte Antwort des Dackels auf ein situatives Problem. Der mit dem Blick getätigte Ausruf »Ich war's nicht!« ist ein Appell des Dackels, sein Mensch möge ihm das bitte glauben. Der tatsächliche Sachverhalt ist aber ein anderer: Der Dackel war es (was immer »es« ist) sehr wohl. Der erfahrene Dackelbesitzer erkennt die Doppelbödigkeit dieses problembedingten Blicks und sieht darin ein Schuldbewusstsein seines Dackels. Dass der Mensch »das Schuldbewusstsein sieht«, heißt nicht, dass der Dackel eines hat. Wer kann das schon wissen? Der Mensch interpretiert den Dackelblick als schuldbewusst, weil er dank des ihm bekannten Dackeldiskurses weiß, dass der Dackel ein Meister der Täuschung ist. Erst das Wissen, dass der Dackel die Gabe des So-tun-als-ob besitzt, ermöglicht die hintergründige Wahrnehmung des vordergründig arglos-unschuldigen Blicks. »Ich war's nicht!« ist daher nur die gekürzte Mitteilung dieses Typus Dackelblick, vollständig lautet sie: »Hoffentlich glaubt mir mein Mensch, dass ich es nicht war!«

(c) »Tu' mir das nicht an!« – Der verzweifelt-theatralische Blick

Das Talent des Dackels zum So-tun-als-ob zeigt dieser nicht nur in Situationen, in denen er für das situationsimmanente Problem verantwortlich ist, sondern ebenso in Situationen, in denen er mit einem für ihn problematischen Verhalten seines Menschen konfrontiert wird. Solche Situationen treten beispielsweise auf, wenn sich seine Menschen anschicken, die Wohnung zu verlassen und ihn allein zurückzulassen, wenn ein gemeinsamer Spaziergang zu einem für den Dackel unverständlich frühen Zeitpunkt beendet wird, oder wenn der Napf nicht geleert werden darf, weil der Mensch erst noch ein Foto machen möchte. In Krisensituationen wie diesen beweist der Dackel, dass er, so der herrschende Diskurs, ein großer Schauspieler ist. Den Beweis hierfür erbringt er mit Hilfe seines mimischen Ausdrucks und seines Blicks, dessen Wirkung dem verzweifelten Ausruf entspricht: »Tu' mir das nicht an!« (vgl. Abb. 11).



Abbildung 11: Der verzweifelt-theatralische Blick (Piet von den Dombergspatzen, Foto: Sabrina Knappe)

Der programmatische Gehalt von Situationen, die der Dackel mit einem *verzweifelt-theatralischen* Blick kommentiert, ist durch die Verletzung einer Soll-Norm gekennzeichnet. Der Mensch soll nicht gehen, der Spaziergang soll nicht schon zu Ende sein, der Mensch soll mich essen lassen, aber der Mensch missachtet diese Wünsche,¹⁶ worauf der Dackel mit einem leidenden Blick reagiert. Das bedeutet, der Dackel bringt Erwartungen und Wünsche in die gemeinsame Situation mit seinem Menschen ein, die enttäuscht werden können. Da der Dackel seine Enttäuschung nicht sprachlich artikulieren kann, tut er dies leiblich, mit seinem Blick. Sein verzweifelter Blick ist dabei eine starke Waffe, mit der schon mancher Dackelbesitzer niedergestreckt wurde. Wenn der Dackel die leibliche Kommunikation mit seinem Menschen mit Hilfe eines Blicks bestreitet, der zum Ausdruck bringt, dass es ihm hundeelend geht, ergibt sich manch ein Dackelbesitzer gern freiwillig. Die leibliche Macht des verzweiferten Dackelblicks ist enorm, ihr nicht zu erliegen fast nur jenen möglich, die einen harten, abweisenden Leibpanzer tragen.

Im Unterschied dazu kann dem durch wiederholte leibliche Machtkämpfe dieser Art gestählten Dackelbesitzer die Parade auf diesen leiblichen Angriff gelingen, weil er weiß, dass es sich bei dem Blickverhalten seines Dackels um ein »interpersonales Ritual« (Goffman 1971a: 185) handelt, das er nicht allzu ernst zu nehmen braucht. Sein Dackel wirft sich immer auf den Rücken, wenn er beabsichtigt, die Wohnung zu verlassen, und schaut dabei immer, als sei er der weltärmste Hund. Vertraut sowohl mit dem immer gleich ablaufenden Abschiedsritual als auch mit dem Dackeldiskurs weiß der Dackelbesitzer, dass sein Hund zur Übertreibung und zum Pathos neigt, und ist daher gegen diese leiblich-affektiven Angriffe (vielleicht) immunisiert. Die Verzweiflung ist eben nur die vordergründige Botschaft dieses Blicks, die theatralische Überzeichnung sein Hintergrund. Die leiblich-affektive Nötigung des verzweifelt-theatralischen Dackelblicks relativiert sich, wenn man weiß, dass sie heißt: »»Tu mir das nicht an!« ist die Rolle, die ich perfekt spielen kann!«

10.4 Fazit

Der Text hatte das Ziel, mittels einer Phänomenologie des Dackelblicks die soziale Wirkmächtigkeit dieses besonderen, letztlich aber auch jedes

16 So wie Normen ein Programm für möglichen Gehorsam sind (s.o.), ist ein Wunsch »ein Programm, das dem Subjekt ein Wünschen zumutet, das heißt eine Verstrickung des affektiven Betroffenseins in den erwünschten (den Wunsch fundierenden) Sachverhalt in der Weise, daß dessen Realisierung dem Wunsch lustvoll nahegeht, Vereitelung solcher Realisierung aber leidvoll« (Schmitz 1990: 323).

anderen Hundeblicks zu verdeutlichen. Die Eigenart des Dackelblicks, eine doppelbödige leiblich-affektive Nötigung zu sein, unterscheidet ihn von anderen Hundeblickken. Allen Hundeblickken gemein ist, die basale Quelle der Vergemeinschaftung von Hund und Mensch zu sein. Als theoretische Grundlage dienten hier zum einen Simmels Argument, dass das sich Anblicken die unmittelbarste und reinste Wechselbeziehung ist, zum anderen Schmitz' Ausführungen zur wechselseitigen Einleibung als Urform von Sozialität zwischen Menschen und Tieren. Empirisch evident wird die im Blickkontakt hergestellte soziale Beziehung durch das leiblich-affektive Betroffensein vom Blick des Anderen: In der spürbaren Wahrnehmung des Hundeblicks zeigt sich das Pathos des Sozialen und konstituiert sich Sozialität. Mensch und Hund gehören damit nicht zwei verschiedenen, sondern einer gemeinsamen sozialen Welt an.

Konsequent weitergedacht heißt das, dass die Soziologie ihr traditionell humanwissenschaftliches Selbstverständnis hinter sich zu lassen hat. Wenn Soziologie die Wissenschaft vom Sozialen ist, und es offensichtlich ist, dass Hunde und Menschen allein über den Austausch von Blicken soziale Beziehungen eingehen, ist es unabdingbar, Soziologie als *transhumane Soziologie* zu entwerfen. Sozialität auf das Zusammenwirken von Akteuren zu begrenzen, die subjektiv sinnhaft, rational und sprachkompetent handeln, also Menschen,¹⁷ ist eine unsachgemäße Verkürzung. Weil leibliche Kommunikation die hierfür hinreichende Bedingung ist, fallen auch Tiere, vor allem Haustiere, in den Bereich des Sozialen. Der Hund als das älteste Haustier des Menschen dürfte dabei eine privilegierte Position einnehmen. Darauf deutet allein die lateinische Herkunft des Wortes »sozial« hin: »socius« im Sinne von »Gefährte«, »Verbündeter« oder »Kamerad« ist der Hund seit Langem für sehr viele Menschen – und dies vielleicht gerade deshalb, weil das Verbindende dieser transhumanen sozialen Beziehung nicht Vernunft und Sprache sind, sondern Leib und Gefühl.

Literatur

- Elias, Norbert (1976): *Über den Prozess der Zivilisation* (Bd. I und II), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goffman, Eving (1994): »Die Interaktionsordnung«, in: ders.: *Interaktion und Geschlecht*, Frankfurt a.M./New York: Campus, 50–104.

17 Man müsste konkretisieren: Menschen ab einem gewissen Alter, denn Säuglinge erfüllen diese Kriterien noch nicht, weshalb sie in der Soziologie bezeichnenderweise, aber auch ungerechtfertigterweise, kaum eine Rolle spielen.

- Goffman, Erving (1971a): *Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum*, Gütersloh: Bertelsmann.
- Goffman, Erving (1971b): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gugutzer, Robert (2015a): Public Viewing. Ein sportiv gerahmtes kollektiv-leibliches Situationsritual, in: Robert Gugutzer/Michael Staack (Hg.), *Körper und Ritual. Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen*, Wiesbaden: Springer VS, 71–96.
- Gugutzer, Robert (2015b): »Leibliche Interaktion mit Dingen, Sachen und Halbdingen. Zur Entgrenzung des Sozialen (nicht nur) im Sport«, in: Hannah K. Göbel/Sophia Prinz (Hg.), *Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur*, Bielefeld: transcript, 105–122.
- Gugutzer, Robert (2015c): *Soziologie des Körpers* (5., vollst. überarb. Aufl.), Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2012): *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*, Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (Hg.) (2006): *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*, Bielefeld: transcript.
- Hettlage, Robert (2016): »Alltagsmoralen. Die Sinne und das pflichtgemäße Handeln«, in: Robert Hettlage/Alfred Bellebaum (Hg.), *Alltagsmoralen. Die kulturelle Beeinflussung der Sinne*, Wiesbaden: Springer VS, 13–61.
- Hirschauer, Stefan (1999): »Die Praxis des Fahrstuhls und die Minimierung der Anwesenheit. Eine Fahrstuhlfahrt«, in: *Soziale Welt* (1999/3), 221–246.
- Kaufmann, Jean-Claude (1996): *Frauenkörper – Männerblicke. Soziologie des Oben-ohne*, Konstanz: UVK.
- Lenz, Karl (2016): »Zur Alltagsmoral der Blicke«, in: Robert Hettlage/Alfred Bellebaum (Hg.), *Alltagsmoralen. Die kulturelle Beeinflussung der Sinne*, Wiesbaden: Springer VS, 85–120.
- Lindemann, Gesa (2017): »Leiblichkeit und Körper«, in: Gugutzer, Robert/Klein, Gabriele/Meuser, Michael (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie, Bd. I: Grundbegriffe und theoretische Positionen*, Wiesbaden: Springer VS, 57–66.
- N.N. (1972): »Furchtbar fruchtbar. Olympia-Maskottchen Waldi, den Münchens Olympia-Manager für ein »typisch deutsches Tier« halten, hat einen welweiten Dackel-Boom ausgelöst«, *Der Spiegel* (1972/5) <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-43019990.html> (Zugriff: 04.12.2015).
- Norden, Gilbert (1987): »Saunakultur« in Österreich. *Zur Soziologie der Sauna und des Saunabesuchs*, Wien/Graz: Boehlau.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Sartre, Jean-Paul (1993): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schmitz, Hermann (2012): *Das Reich der Normen*, Freiburg/München. Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*, Berlin/Boston: de Gruyter.

- Schmitz, Hermann (2005): *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie der totalen Vernetzung*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2002): »Was ist ein Phänomen?«, in: ders./Gabriele Marx/Andrea Moldzio (Hg.), *Begriffene Erfahrung. Beiträge zu einer antireduktionistischen Phänomenologie*, Rostock: Koch, 13–22.
- Schmitz, Hermann (1990): *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1980): *System der Philosophie, Band 5: Die Aufhebung der Gegenwart*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1978): *System der Philosophie, Band 3, Teil 5: Die Wahrnehmung*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1969): *System der Philosophie, Band 3, Teil 2: Der Gefühlsraum*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1965): *System der Philosophie, Band 2, Teil 1: Der Leib*, Bonn: Bouvier.
- Simmel, Georg (1992): »Exkurs über die Soziologie der Sinne«, in: ders.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 722–742.
- Sohst, Hermann/Hermann Schmitz (2005): *Hermann Schmitz im Dialog. Neun neugierige und kritische Fragen an die Neue Phänomenologie*, Berlin: xenomoi.
- Uzarewicz, Michael (2011): *Der Leib und die Grenzen der Gesellschaft. Eine neophänomenologische Soziologie des Transhumanen*, Stuttgart: Lucius & Lucius.

II. Leibliche Interaktion mit Dingen, Sachen und Halbdingen des Sports

Soziologie ist, wie ihr Name sagt, die Wissenschaft vom Sozialen. »Sozial«, vom Lateinischen »socius« abstammend, bedeutet »gemeinsam«, »gemeinschaftlich«, »verbunden« beziehungsweise »Gefährte«, »Verbündeter«, »Kamerad«. Nimmt man diese Definition ernst, ist es offenkundig, dass sich die Soziologie nicht nur mit Menschen und menschlichem Zusammenleben auseinandersetzen kann. Gemeinsame, verbindende Situationen werden keineswegs nur mit anderen Menschen ge- und erlebt, wie auch die Gefährtin, der Kamerad oder die Verbündete nicht notwendigerweise ein anderer Mensch sein muss. Tiere, Pflanzen, Engel, Geister, Götter sind für viele Menschen ebenso Sozialpartner:innen wie Dinge und Objekte aller Art, sichtbar etwa am Fetischismus. Würde die Soziologie sich also selbst beim Wort nehmen, hätte sie die soziale Relevanz nichtmenschlicher Entitäten immer schon anerkennen und sich als eine »transhumane Soziologie« (Uzarewicz 2011) entwerfen müssen. Stattdessen aber versteht sich die Soziologie traditionell als Humanwissenschaft, konkret als jene Wissenschaft, die sich mit dem sozialen Handeln von Menschen und den von Menschen geschaffenen Institutionen befasst.

Natürlich gibt es Ausnahmen dieses Selbstverständnisses der Soziologie als Menschenwissenschaft. Dazu zählt beispielsweise die soziologische Systemtheorie, in deren Theoriegebäude überhaupt keine Menschen existieren, sondern organische und psychische Systeme, die zu den Umwelten sozialer Systeme gehören (Luhmann 1984). Spätestens seit Thomas Luckmanns Überlegungen zu den »Grenzen der Sozialwelt« (Luckmann 1980) wird auch in manchen soziologischen Handlungs- und Akteurstheorien die Beschränkung des Sozialen auf Menschen in Frage gestellt. Im Hinblick auf die Integration von Dingen und Artefakten in Konzepte des Sozialen hat sich dabei in der jüngeren Vergangenheit insbesondere die Praxissoziologie, einschließlich der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT), als Kritikerin eines anthropologisch reduzierten Verständnisses von Sozialität hervorgetan.¹

So begreift die ANT menschliche und nicht-menschliche Akteure als gleichwertige »Aktanten«, die zusammen Gesellschaft im Sinne eines netzwerkartig organisierten »Kollektivs« bilden (Latour 2010). Dinge

1 Vgl. zur ANT Belliger/Krieger (2006), Latour (1995, 2010) und zur Praxissoziologie Reckwitz (2003), Schmidt (2012). Davor hatte schon Hans Linde (1972) auf die Bedeutung von »Sachen« für soziale Beziehungen und Verhältnisse hingewiesen. Auch Durkheim und Mead hatten zumindest über die

und Artefakte sind für die ANT nicht nur Vermittler oder Bindeglieder zwischen den Handlungen von Menschen oder »die glücklosen Träger symbolischer Projektionen« (ebd.: 25), sondern im Verhältnis zu Menschen »symmetrische« Akteure (Latour 1995). In der »symmetrischen Anthropologie« Latours bleibt allerdings die entscheidende Frage unbeantwortet, wie die Beziehung und der Kontakt zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren konkret aussieht (Uzarewicz 2011: 144). Offen bleibt bei der ANT genauer gesagt, was das Kriterium dafür ist, dass die Beziehung zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren eine soziale und nicht zum Beispiel eine physikalische oder chemische ist.

Eine überzeugende Antwort auf diese Frage liefern auch jene Ansätze der Praxissoziologie nicht, welche Artefakte primär unter dem Gesichtspunkt der Trägerschaft »sozialen Wissens, sozialer Fähigkeiten und Zweckmäßigkeiten« (Schmidt 2012: 63) betrachten. Robert Schmidt beispielsweise versteht Dinge und Artefakte als »materielle Partizipanden des Tuns« (Hirschauer 2004), die gegenüber menschlichen Akteuren nachrangige Partizipanden des Sozialen seien, weil sie »ihre Mitwirkung an Praktiken nicht selbst formulieren« und »den übrigen Teilnehmern in diesem Sinne nicht zugleich Verstehenshilfen mit auf den Weg« geben können (Schmidt 2012: 69).² Das ist erstens eine recht konventionelle Auffassung, wird hier doch offenkundig die Bewusstseins- und Sprachfähigkeit des Menschen als Kriterium herangezogen, um die soziale Vorrangigkeit menschlicher Akteure zu begründen. Zweitens bleibt zudem unklar, wie oder wodurch die Dinge und Artefakte zu echten Akteuren des Sozialen werden, anstatt bloße Rand- oder Rahmenbedingung sozialer Prozesse zu bleiben. Das der Wahrnehmungspsychologie entlehnte Konzept der »affordances« (Gibson 1979) deutet zwar an, wie nicht-menschliche Objekte zu sozialen Mitspieler:innen werden können. Doch zum einen sind auf dieses Konzept bezogene Aussagen wie jene, dass Objekte »praxisspezifische Gebrauchsgewährleistungen« seien (Schmidt 2012: 66) und den menschlichen Akteuren Handlungs-»Angebote« machten (ebd.: 67), begrifflich unscharf beziehungsweise empirisch ungenau. Zum anderen wird nicht ersichtlich, wie die Praxeologie dem Angebots-, Auf- und Anforderungscharakter von Objekten auf die Spur kommen will, so lange ihr zentrales methodologisches Gebot darin besteht, soziale Prozesse auf der Grundlage von Beobachtungen zu analysieren (ebd.: 44ff.). Das Angebot einer Türklinke, sie mit der Hand zu

soziale beziehungsweise sozialisatorische Relevanz von Dingen nachgedacht (Uzarewicz 2011: 135f.).

- 2 Aus dem Grund vertritt die Praxissoziologie im Gegensatz zur ANT nicht deren Symmetriethese. Das Verhältnis von menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren gilt ihr als ein asymmetrisches.

ergreifen und nach unten zu drücken, ist jedenfalls nicht beobachtbar; beobachtbar sind nur die Türklinke und die Hand, die nach ihr greift und sie bewegt.

So verdienstvoll die soziologische Aufwertung von Dingen und Artefakten durch die ANT und Praxissoziologie ist, so diffus bleibt also ihr Nachweis, wie oder wodurch genau menschliche und nicht-menschliche Akteure füreinander *soziale* Akteure werden. Zur Kennzeichnung des sozialen Charakters einer Beziehung aber braucht es ein Kriterium. Meine These lautet: Das empirische Kriterium für eine soziale Beziehung zwischen Menschen und Dingen (wie auch zwischen Menschen und Tieren) ist der *Leib*, genauer gesagt das *leiblich-affektive Betroffensein*. Eine soziale Beziehung liegt vor, wenn einer der Akteure von dem oder den Anderen leiblich affiziert ist. Alter ist für Ego ein soziales Gegenüber, sofern Ego Alter am eigenen Leib spürt, wobei Alter eben kein Lebewesen sein muss, sondern auch ein Ding sein kann. Fehlt das leiblich-affektive Betroffensein, handelt es sich um eine Situation, in der zwar Körper (menschliche und/oder nicht-menschliche) anwesend sein mögen (oder auch nur imaginiert werden), allerdings ohne damit bereits in einer sozialen Beziehung zu stehen. Mit Hermann Schmitz, dessen Neue Phänomenologie dieser Argumentation zugrunde liegt, heißt das: Dinge und Sachen werden erst durch »leibliche Kommunikation« für Menschen zu sozialen Interaktionspartnern (Schmitz 1978: 75–109, 2007: 153–153, 2011: 29–53; s.o. Kap. 1.4, 2.2).

Die These soll im Folgenden anhand von Beispielen aus dem Sport erläutert werden.³ Der Sport ist hierfür ein prädestiniertes Handlungsfeld, weil Dinge im Sport von konstitutiver Bedeutung sind. Tennis ohne Tennisschläger, Bälle, Netz, Linien, etc. wäre irgendeine Art von Körperpraxis, aber kein Tennis; Radsport ohne Fahrräder existierte so wenig wie der Speerwurf ohne Speer oder der Hürdenlauf ohne Hürden. Im Unterschied zum Sport und seinen diversen Sportarten scheinen andere Handlungsfelder eine größere Ding- und Sachtoleranz aufzuweisen.⁴

Vorab eine terminologische Differenzierung: In Anlehnung an Michael Uzarewicz unterscheide ich im Weiteren Dinge, Sachen und Halbdinge. Mit *Dingen* sind natürliche Gegenstände wie Felsen, Bäume oder Wasser gemeint, mit *Sachen* artifizielle Gegenstände wie Bälle, Schläger oder Hallen (Uzarewicz 2011: 296), und »Halbdinge« (Schmitz 2003: 14ff.,

- 3 Empirische Datengrundlage der folgenden Ausführungen sind schriftlich ausformulierte Erfahrungsberichte von Student:innen der Sportwissenschaft, die sie im Rahmen eines von mir geleiteten Seminars an der Goethe-Universität Frankfurt a. M. im Sommersemester 2011 angefertigt hatten. Die folgenden Zitate sind anonymisiert.
- 4 So sind zum Beispiel für die Wissenschaft und ihre einzelnen Disziplinen Dinge wie Mikroskope, Fernrohre, Computer, Beamer oder Mikrofone nicht konstitutiv, sie erleichtern lediglich die wissenschaftliche Arbeit.

22ff.) sind Phänomene, die zwischen Dingen und bloßen Sinnesqualitäten liegen.⁵ Beispiele für Halbdinge sind die Stimme, der Blick, der Wind, die Nacht, die Zeit, Melodien oder Gefühle im Sinne leiblich ergreifender Atmosphären.

Ich beginne mit der Beschreibung der leiblichen Dimension von Sportgeräten und Sportelementen (11.1), erläutere die Sachzwänge, die Sportgeräte und -elemente auf Sportler:innen ausüben (11.2), setze mich im Besonderen mit der »Sachdominanz« (Linde 1972) qua Bewegungssuggestion auseinander (11.3) und gehe schließlich auf den leiblichen Aneignungsprozess von Sportsachen ein (11.4). Das Fazit verallgemeinert die empirischen Ausführungen und plädiert dafür, leibliche Kommunikation als grundlegende Quelle des Sozialen anzuerkennen (11.5).

11.1 Leibqualitäten von Sportgeräten und Sportelementen

Dinge und Sachen sind keine leblosen Objekte in der Hinsicht, dass Menschen sie neutral wahrnehmen und unpersönlich mit ihnen umgehen. Es gibt Pullover, die auf der Haut kratzen, Hemden, die zu eng oder zu weit sitzen, Schuhe, die drücken, Stühle, die wackeln, Tapetenmuster und Wandfarben, die abstoßend oder erfrischend wirken, stickige Wohnungen und solche, die ein Gefühl der Freiheit vermitteln, Autos und Motorräder, die schnurren usw. Zu manchen Gegenständen entwickeln Menschen richtiggehend emotionale Bindungen (Habermas 1999: Kap. 5), ohne dass sie selbst Gründe dafür benennen könnten, warum ausgerechnet diese und nicht jene Tasse ihre Lieblingstasse ist. Dinge und Sachen haben mithin eine *leiblich-affektive Qualität*, die den Umgang mit ihnen prägt. Entsprechend haben auch Sportgeräte (Sachen) und Sportelemente (Dinge) einen *leiblichen Charakter*, der subjektiv bedeutsam und damit auch für das sportliche Handeln und Interagieren relevant ist. So beschreibt Timo die leibliche Qualität eines Basketballs wie folgt:

»Dabei ist es von großer Bedeutung, welches Gefühl man für den Ball entwickelt, denn nicht jeder Ball ist gleich zu dribbeln, werfen oder fangen. Unterschiede gibt es vor allem an der äußeren Spielfläche, ob diese zum Beispiel eher ›glatt‹ oder eher ›griffig‹ ist. Da der Basketball viele kleine Noppen auf seiner Außenseite besitzt, sollte man annehmen,

5 »Halbdinge kommen und gehen, wo sie in der Zwischenzeit waren, ist irrelevant (inkonsistente Dauer), und sie weisen eine zweigliedrige Kausalität auf, das heißt, Ursache und Einwirkung fallen zusammen (kausale Unmittelbarkeit)« (Gugutzer 2012: 37; Schmitz 2003: 14).

dass sich so ein Unterschied eigentlich erst gar nicht entwickelt, doch in der Praxis ist er vorhanden. [...] Auch macht es einen Unterschied, ob der Ball durch schwitzige Hände nass und somit eher ›glatt‹ wird, oder ob dieser ›trocken‹ gespielt wird und somit natürlich mehr ›Gripp‹ aufweist.«

Menschen entwickeln Sachen gegenüber ein »Gefühl«, wie Timo hinsichtlich des Basketballs sagt, wobei dieses Gefühl unter anderem von deren Oberflächenbeschaffenheit abhängt. Je nach Art der Beschaffenheit variiert die Interaktion mit dem Gegenstand. Ist die Oberfläche des Basketballs »nass« und »glatt«, muss man mit dem Ball anders umgehen als wenn er »trocken« und »griffig« ist und seine Noppen deutlicher spürbar sind. »Nass«, »glatt«, »trocken«, »griffig« sind leiblich wahrnehmbare Qualitäten des Basketballs. Diese leiblich gespürten Qualitäten des Basketballs sind alles andere als nebensächlich, wie das Zitat belegt, sie sind vielmehr die Hauptsache. Eine traditionelle soziologische Interpretation der Beschreibung Timos liefe vermutlich darauf hinaus, den Basketball als Medium zu bezeichnen, das eine Verbindung zwischen den Spieler:innen herstellt. Die neophänomenologische Interpretation hebt hingegen hervor, dass der Ball nicht bloß Medium, sondern Akteur ist, mit dem der:die Spieler:in eine zeitlich begrenzte soziale Beziehung eingeht, eben weil der:die Spieler:in vom Ball leiblich affiziert wird. Die Interaktion von Spieler:in und Ball ist die primäre, während die Interaktionen mit den Mitspieler:innen – etwa in Gestalt von Spielzügen – sekundär sind, da diese von jenen abhängen. Wer den Ball nicht fangen kann, weil er rutschig ist, kann auch keinen Pass spielen.

Mit einem Ausdruck von Schmitz handelt es sich bei den leiblichen Qualitäten von Dingen und Sachen um »*synästhetische Charaktere*«. Synästhetische Charaktere sind die »so genannten intermodalen, die verschiedenen Sinnesgebiete [...] quer verbindenden Qualitäten« (Schmitz, 2005: 176ff.), wie zum Beispiel hell und dunkel, warm und kalt, glatt und rau, zäh und flüssig, hart und weich. Hart oder weich kann nicht nur ein Ball sein, sondern auch eine Stimme, ein Kissen, Musik, Licht oder Wasser. Synästhetische Charaktere stellen Schmitz zufolge »Brücken leiblicher Kommunikation« dar, da sie es sind, die zwischen den Interaktionspartner:innen vermitteln. So ist beispielsweise warmes, weiches, zähes Wasser für eine:n Schwimmer:in ein anderer Interaktionspartner als kaltes, hartes oder geschmeidiges Wasser. Als dieser je spezifische leibliche Interaktionspartner kann das Wasser Einfluss nehmen auf die sportliche Leistung, wie die Ausführungen von Mihalyi nahelegen:

»Schwimme ich beispielsweise im [Name des Schwimmbades] in [Stadtteilname], wirkt Bewegung relativ weich (›weiches Wasser‹) jedoch aber gleichzeitig dickflüssig (das Wasser⁶). Ich empfinde zu keiner Zeit

6 Gemeint ist: Die Bewegung ist weich, weil das Wasser weich ist.

den Ansporn, Höchstleistungen zu erbringen. Ist es jedoch ein wohltemperiertes Bad, mit Temperaturen zwischen 20 und 25 Grad, erscheint mir das Wasser auch noch weich, aber etwas durchlässiger, was sich auch positiv auf die Motivation auswirken kann.«

Mihalyi empfindet das Wasser in dem städtischen Freizeit- und Erlebnisbad als »dickflüssig« aufgrund seiner relativ hohen Temperatur: es ist zu warm. Dickflüssiges Wasser ist für ihn augenscheinlich ein zäher Interaktionspartner, der schwieriger zu bezwingen ist als ein weniger warmes (»wohltemperiertes«) und damit »durchlässigeres« Wasser. Die sportliche Leistung beim Schwimmen hängt für Mihalyi somit primär mit der leiblich spürbaren Qualität des Wassers zusammen. Die psychologische Komponente »Motivation« scheint demgegenüber sekundär, der leiblichen Wahrnehmung des Sportelements nachgeordnet.

11.2 Sachzwänge oder die leibliche Macht der Sportsachen

Dinge und Sachen werden zu leiblichen Interaktionspartnern (vgl. dazu auch Gugutzer 2004: 230ff.) aufgrund ihrer von menschlichen Akteuren wahrgenommenen Leibqualitäten. Sie werden das im Besonderen, wenn ihr leiblicher Charakter von einer Autorität ist, der man sich schlechterdings nicht entziehen kann, wie zum Beispiel der Leitplanke, die den:die Autofahrer:in zwingt, nicht zu weit von der Fahrbahn abzukommen. Der Autoritätsgrad von Dingen, Sachen und Halbdingen (zum Beispiel des Windes oder dem Ton der Autohupe) variiert selbstredend und mag sich auf einem Spannungsbogen von minimaler leiblich-affektiver Auf- oder Anforderung über eine mehr oder minder starke Nötigung⁷ hin zu maximalem Zwang verteilen – die Leitplanke zwingt stärker zum Einhalten der Spur als die farbliche Fahrbahnbegrenzung. Wie groß die *leibliche Macht* der Dinge, Halbdinge und Sachen auch sein mag, sie reicht im Alltag und Sport regelmäßig dafür aus, dass sich Menschen auf eine

- 7 Schmitz unterscheidet zwei Arten von Nötigung: Zum einen die »automatische Nötigung«, bei der es auf die »Zustimmung« des Einzelnen nicht ankommt, weil sie unmittelbar ergreift; Beispiele dafür sind der Sturm, dem man ausgesetzt ist, der elektrische Schlag, von dem man getroffen wird, oder der Schluckauf und das Niesen, denen man ausgesetzt ist (Schmitz 2007: 52). Zum anderen die »exigente Nötigung« im Sinne einer »zwingenden Evidenz« beziehungsweise einer »Autorität, die mit einem Appell, dem der Betroffene seinen Gehorsam nicht nach Belieben und schon gar nicht unbefangen entziehen kann«, auftritt (ebd.: 53). Eine solche »zumutende« Nötigung ist zum Beispiel die Scham, von der jemand ergriffen ist, weil er oder sie weiß, dass er oder sie sich ungebührlich benommen hat.

bestimmte Weise verhalten, auf die sie sich bei ihrer Abwesenheit nicht verhalten würden. Ohne die Sieben-Meter-Linie im Handball würden sowohl die Verteidiger:innen näher am eigenen Tor stehen als auch die Angreifer:innen der gegnerischen Mannschaft näher ans Tor heranrücken.

Den *Anmutungen*, *Aufforderungen* und *Nötigungen* der Dinge, Halbdinge und Sachen wird man sich vor allem dann nicht entziehen können (und wollen), wenn man sich absichtsvoll auf sie eingelassen hat (Uzarewicz 2011: 302).⁸ Das ist im Sport allemal der Fall. Wer Sport treibt, lässt sich darauf ein, bestimmte Sportgeräte zu nutzen und/oder sich in bestimmten Sportelementen zu bewegen. Die Sportgeräte und -elemente nötigen den Einzelnen mehr oder weniger intensiv, genau dieses oder jenes zu tun. So fordert ein Speer dazu auf, ihn in die Hand zu nehmen und zu werfen anstatt damit einen Ball zu schlagen. Umgekehrt fordert ein Tennisschläger dazu auf, ihn in die Hand zu nehmen und etwas mit ihm zu schlagen, vorzugsweise einen Ball, aber er nötigt nicht dazu, ihn wegzuworfen.⁹ Eine Hürde drängt dazu, sie zu überspringen, ein Trampolin dazu, darauf herum zu hüpfen, und ein Rennrad dazu, aufzusteigen und in die Pedale zu treten. Der Aufforderungscharakter der Sportgeräte und -elemente ist zwar an das kulturspezifische Wissen gebunden, dass es Tennisschläger, Speere etc. gibt und wie man sie benutzt, aber er erschöpft sich nicht in diesem Wissen. Nur weil man weiß, dass dieses Ding ein Speer ist, folgt daraus nicht, dass man ihn in die Hand nimmt und wirft. Damit es zu dieser Handlung kommt, bedarf es des situativen leiblichen Appells, hier und jetzt genau dies zu tun. Das Wissen um den Gegenstand und seiner Handhabung ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für seinen Gebrauch.

Dinge und Sachen bringen uns dazu, etwas Bestimmtes mit ihnen zu tun, weil Menschen leibliche Wesen sind. Leiblich sein impliziert, resonanzfähig zu sein für Gestalten, Bewegungen, Rhythmen, Farben, Stimmen, Töne etc. Die Gestalt des Handballs regt leiblich an, ihn mit der Hand zu fassen, während die Form und Größe des Fußballs dazu drängt, ihn mit dem Fuß zu stoßen; der schrille Pfiff der Schiedsrichterpfife kann dazu führen, das Solo aufs gegnerische Tor abrupt abzubrechen, wohingegen der Startschuss vor dem 100-Meter-Lauf dazu auffordert, los zu sprinten. Die leibliche Kommunikation zwischen Athletin und Athlet einerseits, Ball, Pfiff und Schuss andererseits entspricht hier einer *sozialisierten Nötigung*: Die Athlet:innen haben durch ihr wiederholtes

8 Im Anschluss an Gernot Böhme (1993) ließe sich sagen, dass der Aufforderungscharakter von Dingen und Sachen auf deren in den Raum hinaus strahlende »Ekstasen« zurückzuführen ist.

9 Die Nötigung, die manche Tennisspieler:innen verspüren, es doch zu tun, hat nicht den Schläger als handlungsanleitende Quelle, sondern in der Regel eine leibliche Regung wie Wut oder Ärger.

sportliches Tun ein leibliches Wissen erworben, das im Leibgedächtnis abgelagert ist (Gugutzer 2012: 67ff.; s.o. Kap. 6.5), aufgrund dessen sie allererst von den Sachen (Ball) und Halbdingen (Pffiff, Schuss) leiblich genötigt werden können, die sportartenspezifische und sportartenangemessene Handlung auszuführen. Wer mit einer Sportart vertraut ist, hat die wiederholten leiblichen Nötigungen seiner Sportgeräte und -elemente *habitualisiert*. Wer hingegen eine Sportart neu erlernt, erfährt die Nötigungen der Dinge, Sachen und Halbdinge vor allem als *exigente*, insofern diese ihn zwingen, das eigene körperliche Verhalten auf eine bestimmte Bewegungsnorm hin auszurichten, etwa den anrollenden Ball mit der Innen- statt mit der Außenseite des Fußes zu stoppen.

Wie das Beispiel des Bewegungslernens andeutet (siehe dazu auch Kap. 11.4), ist die leibliche Kommunikation von Menschen mit Dingen, Halbdingen oder Sachen keineswegs in jedem Fall eine harmonische, symmetrische oder gar gelingende Art der Interaktion. Im Gegenteil, scheinen vielmehr der *Konflikt* das typische leibliche Kommunikationsmodell sowie *Probleme* des Aushandelns und Aneignens der herrschende Kommunikationstypus zu sein. Dies deshalb, weil Dinge, Sachen und Halbdinge Ansprüche an ihre menschlichen Sozialpartner:innen stellen, die sich als leiblicher Zwang äußern können. Die *Sachzwänge*, in denen wir uns tagtäglich befinden, bekommen damit eine neue Bedeutung: Sie sind wörtlich zu verstehen als leibliche Zwänge, die von den Erwartungen¹⁰ der Dinge, Sachen und Halbdinge ausgehen. Dinge, Sachen und Halbdinge sind machtvoll Phänomene, wenn und weil sie Menschen leiblich ergreifen und manipulieren können. Das zeigt das folgende Beispiel von Fabian, einem Fußballspieler:¹¹

»Doch im ersten Training nach meiner Verletzung wollte mir der Ball nicht wie sonst ›gehorschen‹. Ich musste mich auf die Ballbehandlung

10 Dass Dinge und Sachen »Erwartungen« an menschliche Akteure haben, klingt in den Ohren (nicht nur) von Soziolog:innen vermutlich merkwürdig. Dies deshalb, weil »Erwartung« typischerweise als etwas Mentales verstanden wird, das im Geist oder Gehirn von Menschen (und vielleicht auch von manchen Tieren) sitzt. Mit Michael Uzarewicz möchte ich aber fragen: »Muss man [...] Erwartungen an ›innere Zustände‹ binden? Bei Menschen schließen wir von einer ›äußeren‹ Erwartungshaltung, also einem Ausdruck (den Dinge auch haben), auf einen solchen ›inneren Zustand‹. Entscheidend ist also immer die äußere Erscheinung. Beim Stuhl oder Bett ist das letztlich nicht anders. Deren Erscheinung, deren Gestalt nötigt oder motiviert uns zu einem mehr oder weniger bestimmten Verhalten im Hinblick auf es selbst [...]. Wir erwarten nicht nur von Subjekten etwas, wir erwarten auch von den Dingen etwas. Sind deshalb Erwartungen aber an Subjekte gebunden?« (Uzarewicz 2011: 230f.).

11 Ein weiteres Beispiel für die leibliche Macht von Sportsachen, hier der wahrgenommenen Bodenbeschaffenheit, liefert Marion: »Ich spiele Handball.

konzentrieren und spürte dabei bewusster, wie ich die eingesetzte Kraft dosiere und wie ich das Fußgelenk stelle. Der Ball war widerspenstig und musste geradezu davon überzeugt werden, mitzukommen. Es schien, als ob ich zwei Gegner hätte: die andere Mannschaft und den Fußball.«

Der Fußballer erfährt die leibliche Macht des Balles spürbar durch dessen »Widerspenstigkeit«: er »gehört« nicht. Der Fußball ist für Fabian mithin ein Sozialpartner wie die andere Mannschaft auch, nämlich ein Gegenspieler. Im Sinne Schmitz' handelt es sich bei der von Fabian beschriebenen Beziehung zwischen ihm und dem Fußball um eine »antagonistische Einleibung« (Schmitz: 2003: 39). Ball und Spieler sind *Antagonisten*, die leiblich miteinander verbunden sind, *ad hoc* einen übergreifenden Leib¹² bilden, wobei der Ball eigensinnige Bewegungen ausführt, auf die der Spieler körperlich (Fußstellung) und leiblich (spürbare Dosierung der Kraft) reagiert. Die Interaktion setzt sich fort, indem der Ball sich weiterhin wie auch immer verhält, worauf der Spieler erneut wie auch immer körperlich-leiblich reagiert, und so weiter. Ziel des Spielers ist es, das Machtverhältnis ins Gegenteil zu verkehren, der Sachdominanz des Balls zu entkommen und selbst leiblich-körperliche Macht gegenüber dieser Sache auszuüben: Der Ball soll ihm gehorchen. Die Überzeugungsarbeit, die der Spieler dabei zu leisten hat, ist eine leibliche:

Die Bodenbeschaffenheit spielt dabei eine große Rolle. Oft spielen wir in Hallen, die sehr rutschig sind und in denen man überhaupt keinen Halt findet. (Meist, beziehungsweise eigentlich vor jedem Spiel gilt die Anweisung des Trainers, dass wir uns mit dem Boden vertraut machen sollen, egal ob dieser besonders stumpf oder rutschig ist.) Diese Tatsache wirkt sich nicht selten auf das ganze Spiel aus, da ich ständig darauf achten muss nicht hinzufallen. Oft fühle ich mich dann sehr unsicher und nicht richtig frei in meinen Bewegungsabläufen, da manche Körpertäuschungen oder andere technische oder taktische Mittel nicht richtig funktionieren. Resultat sind nicht selten zwanghafte Handlungen oder technische Fehler wie zum Beispiel Fehlpässe.«

- 12 In der leiblichen Kommunikation wird »der sonst immanent leibliche Dialog [zwischen Engung und Weitung; R.G.] gleichsam herausgekehrt und an Partner – zwei oder mehr als zwei, darunter eventuell auch leblose, keines eigenen Spürens fähige Dinge oder Halbdinge, wie im Fall des Knäuels oder Balles, womit die Katze spielt – verteilt«. Dabei »bildet sich *ad hoc* so etwas wie ein übergreifender Leib, in dem die Rolle der Enge, die zugleich Quelle des den Leib durchziehenden und ordnenden Richtungsgefüges ist, jeweils von einem der Partner übernommen wird; das ist *Einleibung*. Wenn die dominierende Rolle, Träger der Enge des übergreifenden Leibes zu sein, konstant bei einem Partner bleibt, wie meist in der einseitigen (zum Beispiel hypnotischen) Suggestion, ist die Einleibung *einseitig*, sonst, wenn die Partner sie einander oszillierend zuspüren, *wechselseitig*« (Schmitz 1980: 24; Herv. im Orig.; vgl. dazu auch Gututzer 2002: 106).

Er muss sich den Ball körperlich-leiblich so aneignen, dass er ihn leiblich gar nicht mehr wahrnimmt und dadurch seine Aufmerksamkeit auf seinen zweiten Antagonisten richten kann, die gegnerische Mannschaft.

11.3 Sportsachen als Bewegungssuggestionen

Das Ziel, das der Fußballspieler im Umgang mit seinem Ball anstrebt, wird alltagssprachlich wie auch in der Sportwissenschaft gern als Verschmelzung oder Einssein von Fuß und Ball beschrieben.¹³ Fuß und Ball bilden demnach eine Einheit, die Bewegung ist fließend, nichts hakt, stockt oder stört. In neophänomenologischer Terminologie handelt es sich dabei um eine spezifische Form leiblicher Kommunikation, die Schmitz (2003: 40) »*solidarische Einleibung*« nennt. Solidarische Einleibung ist dadurch charakterisiert, dass keiner der Akteure eine dominante leibliche Rolle gegenüber dem oder den Anderen einnimmt, sondern sich die Beteiligten in einen gemeinsamen Rhythmus einschwingen, wie das beispielsweise der Fall ist, wenn Reiter:in und Pferd oder Snowboarder:in und Brett harmonisch miteinander agieren. In der sportlichen Praxis mischt sich die solidarische typischerweise mit der (vor allem)¹⁴ »*wechselseitigen antagonistischen Einleibung*« (ebd.: 39), jener Form leiblicher Kommunikation, die durch das Fluktuieren der leiblichen Dominanzrolle gekennzeichnet ist,¹⁵ wobei im Sport die antagonistischen Phasen überwiegen und die solidarischen Phasen zumeist das erhoffte Ziel sind (vgl. Elm/Gugutzer 2021). Gemeinsam ist der solidarischen und antagonistischen Einleibung das »Zusammenwirken ohne merkliche Reaktionszeit [...], das dadurch möglich wird, dass nicht auf Grund empfangener Reize nachträglich eine

- 13 Die geläufige Formulierung, dass man im sportlichen Tun mit einer Sache »verschmilzt« oder dass Körper und Technologie eine »organische Einheit« eingehen, wie beispielsweise Gebauer et al. (2004: 74) sagen, ist sachlich unangemessen. Körper und Dinge oder Sachen verschmelzen realiter nicht, wohingegen der Leib, weil er über die Körpergrenze hinausreicht, sehr wohl eine Verbindung mit Dingen und Sachen eingehen kann (vgl. dazu Gugutzer 2012: 128ff.).
- 14 Von der wechselseitigen unterscheidet Schmitz die »einseitige antagonistische Einleibung«, bei der »die dominierende Rolle, Träger der Enge des übergreifenden Leibes zu sein, konstant bei einem Partner bleibt« (Schmitz 1980: 24). Beispiele dafür sind alle Arten des Fasziniert-, Gefesselt- oder Gefangenseins von etwas (einem Buch, Film, Fußballspiel etc.) oder jemandem (dem Blick des Anderen usw.).
- 15 So befindet sich beispielsweise der Aufschläger im Tennis in der Dominanzrolle gegenüber dem Rückschläger, die von diesem übernommen wird, nachdem er den Ball zurückgeschlagen hat, von wo sie an den Aufschläger zurückgeht, sobald er den Rückschlag retourniert hat usw. usf.

Reaktion gewählt werden muss, sondern ein von vornherein übergreifender vitaler Antrieb durch Abstimmung der Rollen von Engung, Weitung und Richtung in ihm das eingespielte Verhalten zueinander unwillkürlich vorgibt« (ebd.: 40f.).

Ein entscheidendes leibliches Medium solidarischer und antagonistischer Einleibung sind die von Schmitz so genannten »*Bewegungssuggestionen*«. Eine Bewegungssuggestion ist die »Zumutung einer Bewegung« (Schmitz 2005: 168), die am eigenen Leib gespürt wird. Bewegungssuggestionen sind »Vorzeichnungen von Bewegungen unabhängig von ausgeführter Bewegung« (Schmitz 2007: 140), wobei es unerheblich ist, ob diese Vorzeichnungen von menschlichen, dinglichen oder tierlichen Bewegungen oder von nicht-bewegten Dingen und Sachen herrühren. Bewegungssuggestionen, die nicht gespürt, sondern an Gestalten sinnlich wahrgenommen werden, sind nach Schmitz »Gestaltverläufe« (ebd.). Zusammen mit den synästhetischen Charakteren sind Bewegungssuggestionen die wichtigsten »Brücken leiblicher Kommunikation« (Schmitz 2005: 168–184). Das folgende Beispiel der Kunstradfahrerin Anja Seipp illustriert, inwiefern *Sachen* im Sport als *Zumutung einer Bewegung* empfunden werden:

»Es gibt zum Beispiel eine Übung, bei der man mit den Füßen auf dem Sattel steht und der Oberkörper gestreckt ist (siehe Foto). Bevor ich in der Endposition bin, habe ich die Hände noch am Lenker, aber die Füße stehen bereits auf dem Sattel. Ich spüre an den Füßen, ob ich einen guten Stand habe. Das merke ich daran, dass gewisse Stellen des Sattels einen bestimmten Druck zum Beispiel an den Fußballen verursachen. Wenn ich nun noch darauf achte, dass ich den Druck auf den Sattel gleichmäßig verteile (das Rad gibt mir eine Rückmeldung, indem es weiterhin gleichmäßig fährt und nicht zur Seite kippt), weiß ich, dass ich nun langsam meine Hände vom Lenker lösen kann und aufstehen kann. Hierbei muss ich ständig kontrollieren, ob mein Rad sich immer noch mittig unter meinen Füßen befindet. Das geschieht zum einen durch Beobachten. Ich schaue hierbei, ob der Lenker sich in einer geraden Position befindet. Zum anderen spüre ich, wenn sich der Druck von den Füßen auf dem Sattel verändert und ich zum Beispiel zu einer Seite kippe. Dann reagiere ich intuitiv auf das Kippen, indem ich den Druck auf einem Fuß wieder verstärke.«

Die Kunstradfahrerin beschreibt hier eine Übung, deren Ziel es ist, ruhig mit den Füßen auf dem Sattel eines rollenden Fahrrads zu stehen, den Oberkörper aufrecht und die Arme zur Seite gestreckt zu halten. Das ist solidarische Einleibung: Athletin und Fahrrad bilden eine leibliche Ganzheit, die sich in einem störungsfreien Bewegungsfluss befindet. Um dorthin zu gelangen, sind die spürbaren »Rückmeldungen« wichtig, die das Fahrrad der Athletin gibt. Genauer gesagt ist es der Sattel, der mit den Fußballen in eine leibliche Interaktion tritt. Die Gewissheit, einen »guten Stand

zu haben«, ist eine spürbare Gewissheit, nämlich der spürbare Druck an der »Leibesinsel« (Schmitz 2011: 8ff.) Fußballen, der durch den Sattel verursacht wird. Die Aufgabe der Athletin ist es, mit ihren Füßen den Druck gleichmäßig auf dem Sattel zu verteilen. Ob ihr das gelingt, meldet ihr das Fahrrad zurück. Eine negative Rückmeldung, die dadurch zustande kommt, dass das Rad »zur Seite kippt«, wodurch auch sie selbst zur Seite kippt, würde von ihr als verstärkte Druckempfindung am Fußballen wahrgenommen werden. Dies hätte eine »intuitive« Reaktion ihrerseits zur Folge, nämlich eine gegen den Sattel ausgeübte Druckverstärkung eines Fußes.



Abbildung 12: Übung beim Kunstradfahren (© Anja Seipp)

Die leibliche Interaktion zwischen Fahrrad (beziehungsweise Sattel) und Athletin (beziehungsweise Fußballen) wird in der beschriebenen Bewegungssequenz von einer Bewegungssuggestion angeleitet, die vom kippenden Fahrrad ausgeht. Genauer gesagt, geht die Bewegungssuggestion von der nach unten ziehenden Schwerkraft aus. Das Kippen des Fahrrades mutet der Athletin eine Gegenbewegung zu, die sie »intuitiv« ausführt, also ohne bewusst wahrnehmbare Reaktionszeit. Würde sie sich dieser suggestiven Bewegungsaufforderung entziehen, bräche die leibliche Interaktion zwischen ihr und dem Fahrrad sehr wahrscheinlich ab, indem sie zum Beispiel vom Fahrrad stürzte.

Bewegungssuggestionen setzen keineswegs, wie das Beispiel der Kunstradfahrerin Anja Seipp nahelegen könnte, einen direkten physischen Kontakt zwischen den Interaktionspartner:innen voraus. Bewegungssuggestionen finden auch über eine räumliche Distanz hinweg statt, ja, sie sind besonders für die Orientierung im »Ortsraum« (s.o. Kap. 3.1)¹⁶ bedeutsam. Das lässt sich gut in Ballsportarten beobachten. Die Flanke, der Pass, der Torabschlag oder der Einwurf im Fußball sind Handlungsappelle an die Spieler:innen auf dem Feld, in eine bestimmte Richtung zu laufen. Der jeweilige Appell geht dabei nicht von dem:der Spieler:in aus, der:die den Ball flankt, passt oder wirft, sondern vom Ball selbst. Es ist die Bewegung des Balles, die eine Bewegungsbahn vorzeichnet, in

16 Schmitz unterscheidet drei Schichten menschlicher Raumerfahrung: Den »Weiteraum«, den »Richtungsraum« und den »Ortsraum« (Schmitz 2007: 275–320). Der Ortsraum entspricht dem vorherrschenden geometrischen Raumverständnis.

die sich die Spieler:innen hineinziehen lassen, um den Ball zu erreichen. Der fliegende oder rollende Ball entspricht einem Gestaltverlauf, einer verlaufenden Gestalt, und diese gibt eine räumliche Richtung vor, die in die leibliche Räumlichkeit der Spieler:innen einhakt und sie auf diese Weise dorthin drängt, wo der Ball am besten zu erreichen sein wird.¹⁷ In der Fußballberichterstattung im Fernsehen kommen seit der WM 2006 vermehrt Grafiken zum Einsatz (s. Abb. 13), die diese »richtungsräumliche leibliche Orientierung« (Schmitz 2011: 123ff.) visuell zu symbolisieren und so zumindest näherungsweise nachvollziehbar zu machen versuchen.¹⁸



Abbildung 13: Visualisierung richtungsräumlicher Orientierung von Fußballspielen, WM 2006 (Quelle: <http://www.n-tv.de/leute/buecher/Wie-der-Fussball-laufen-lernte-article4093321.html>; Zugriff: 14.01.2014)

- 17 Gestaltverläufe affizieren die menschliche Motorik, was auch für unbewegte Dinge und Sachen gilt, wie zum Beispiel die Kletterwand für den Kletterer oder der schneebedeckte Hang für den Schifahrer, die sich beide in ihren Bewegungen von den Verlaufsformen der Wand und des Hangs führen lassen.
- 18 Vgl. dazu auch die Videoinstallation von Harun Farocki »Deep Play« auf der Dokumenta 12 (<https://www.youtube.com/watch?v=FrYXBapnU7A> und <https://www.youtube.com/watch?v=are8UX7oZZE>). Diesen Hinweis verdanke ich Sophia Prinz.

11.4 Leibliche Sachaneignung im Bewegungslernen

Der Umgang mit den Dingen und Sachen (nicht nur) im Sport ist keine Selbstverständlichkeit, sondern muss erlernt werden. Um zu verstehen, wie der ding- und sachliche Aneignungsprozess vonstattengeht, hilft Schmitz' Unterscheidung zwischen »richtungsräumlicher« und »ortsräumlicher« Orientierung und die damit zusammenhängende Differenzierung zwischen »motorischem« und »perzeptivem Körperschema«¹⁹ (Schmitz 2007: 289ff.). Wer eine sportliche Bewegung erlernt, geht in der Regel *ortsräumlich* vor, indem er sich an sicht- und tastbaren Körpern orientiert und beispielsweise auf die richtige Hand- oder Armhaltung, die korrekte Körperhaltung und -position, den richtigen Abstand zwischen sich und anderen achtet; diese Aufgabe leistet das perzeptiv Körperschema. Wer hingegen eine Bewegung beherrscht, geht *richtungsräumlich* vor, insofern er seine Bewegungen ohne Lage- und Abstandsmessung steuert, vielmehr durch ein unmittelbares Spüren in den Gliedern, ein Sich-Wahrnehmen an Leibesinseln;²⁰ die Bewegung wird hier durch das motorische Körperschema angeleitet. Jede:r Bewegungsköner:in unterscheidet sich von einem:r Bewegungsanfänger:in dadurch, dass er:sie die eigenen Bewegungen leiblich-richtungsräumlich ausführt, wozu auch die Handhabung von Dingen und Sachen gehört.

Ungeachtet dessen, dass wir von manchen Dingen und Sachen unmittelbar leiblich-affektiv angesprochen oder genötigt werden, hier und jetzt dieses oder jenes mit ihnen zu tun, sind wir im Umgang mit den meisten

19 Der Begriff Körperschema wird in der Literatur zumeist in dem Sinne verstanden, den Schmitz als »perzeptives Körperschema« bezeichnet, nämlich als das »aus Erfahrungen des Sehens und Tastens habituell gewonnene Vorstellungsbild vom eigenen Körper« (Schmitz 2011: 21). Schmitz grenzt davon das »motorische Körperschema« ab, »die im motorischen Verhalten leitende Orientiertheit über die Anordnung der eigenen Körperteile (oder Leibesinseln)« (Schmitz 2007: 124). Das motorische Körperschema hat keinen bestimmten Ort im Körper, von dem aus es die menschlichen Bewegungen steuert, es »sitzt« vielmehr im Leib und steuert die Bewegungen situationsabhängig. Das motorische Körperschema ist das leibliche Zentrum, von dem aus die räumliche Orientierung organisiert wird, ohne dass dafür die Vorstellung von der Anordnung der eigenen Körperteile oder eine visuelle Orientierung am eigenen Körper und der Umgebung erforderlich wäre.

20 Die Hammerwerferin Helen spricht von der »Eigenwahrnehmung in Bezug auf das Netz und den Ring«, die unbedingt notwendig sei, weil beim Hammerwurf eine visuelle Orientierung im Raum aufgrund der hohen Drehgeschwindigkeit im Ring nicht funktionieren würde. Sie richtet die Aufmerksamkeit beim Drehen im Ring daher auf sich selbst, wobei sie einzelne Leibesinseln vermutlich vor allem dann wahrnimmt, wenn der Bewegungsablauf nicht »rund« ist.

Gebrauchsgegenständen unseres Lebens zu allererst Bewegungsanfänger:innen. Messer, Gabel, Schere, Licht sind deshalb für Kinder nicht, weil deren Gebrauch gefährlich ist, so lange er nicht beherrscht wird. Die Kompetenz, solche Sachen zu beherrschen, wird praktisch erworben, nämlich in wiederholten leiblich-körperlichen Vollzügen. Das gilt selbstredend auch für die Beherrschung der Dinge und Sachen in Bewegungskulturen wie dem Sport. Die leibliche Aneignung von Sportgeräten und -elementen, die sich in gelungenen körperlichen Bewegungen zeigt, bedarf zumeist eines langen Übungsprozesses. Dazu Helen, die beschreibt, wie sie das Hammerwerfen erlernte:

»Wenn ich daran denke, wie es sich anfühlte, als ich das erste Mal mit einem Hammer im Ring stand mit dem Ziel, das Gerät irgendwie in die Weite zu befördern, kann ich dazu eigentlich nur sagen, dass ich zunächst gar nicht auf etwas Bestimmtes achten konnte, sondern sich die Bewegung an sich einfach nur komisch anfühlte, unrund, abgehackt, nicht rhythmisch. Und das obwohl ich mich eine ganze Zeit auf diesen Moment vorbereitet hatte, denn natürlich fängt man nicht gleich mit der Endbewegung an. Bevor man eine solche Eisenkugel in den Ring schleppt, versucht man sich erst einmal Wochen und Monate an Besenstielen, Autoreifen, 5 kg Scheiben, Schleuderbällen und allem, was man sonst noch wegschmeißen kann. Doch selbst vor diesem Stadium gibt es noch eine Phase, in der man, ganz ohne irgendetwas in der Hand zu haben, einfach nur die Drehbewegungen der Füße, die ›Anschwünge‹ mit den Armen, den ›Abwurf‹ und den ›Eingang‹ übt. Diese Übungsphase wird, nicht nur im Hammerwurf, als ›Imitation‹ bezeichnet. Diese Imitationen sind somit der Grundstein des Bewegungslernens, sie sind der Beginn einer methodischen Trainingsreihe zum Erlernen einer sportlichen Technik.«

Wie Helen sagt, ist es das Ziel des Hammerwerfens, den Hammer »in die Weite zu befördern«. Den Hammer »in die Weite zu befördern«, ist in einem doppelten, nämlich mess- *und* spürbaren Sinne zu verstehen: Die Athletin wirft den Hammer in die Weite des ortsräumlich vor ihr ausgetragenen Stadions, wofür die Weitung des eigenen Leibes die Voraussetzung ist. Die vor dem Abwurf ausgeführten Drehungen um die eigene Achse nämlich führen zu einer maximalen leiblichen Engung (Spannung durch Kraftanstrengung und Druck), die sich im Moment des Loslassens des Hammers in eine leibliche Weite entlädt, wofür der Schrei kurz nach Abwurf des Hammers das typische, akustisch wahrnehmbare Pendant darstellt. Die nach dem Wurf des Sportgeräts in Form von Zahlen (Meter, Zentimeter) objektivierte Weite ist somit der nachträgliche sichtbare Ausdruck der gespürten Weite der Athletin während ihres Tuns.

Eine Bewegungsabfolge wie das Hammerwerfen zu erlernen, ist eine komplexe Aufgabe, was unter anderem an Helens Bemerkung deutlich wird, dass sie »zunächst gar nicht auf etwas Bestimmtes achten konnte«.

Die Bewegungsanfängerin befindet sich in einer Situation,²¹ die durch eine »chaotisch-mannigfaltige Ganzheit« (Schmitz 2007: 65) gekennzeichnet ist, was sich subjektiv als Überforderung durch eine Vielzahl unmittelbar wirkender Eindrücke bemerkbar macht (»komisches« Gefühl). Im Prozess des Bewegungslernens expliziert die Anfängerin sukzessive Einzelheiten aus dieser chaotischen Mannigfaltigkeit und richtet so ihre Wahrnehmung auf »Bestimmtes«. Im Laufe ihres sportlichen Besserwerdens synthetisiert sie diese analytischen Teilbewegungen in einen ganzheitlichen Bewegungsablauf. Subjektiver Anhaltspunkt dafür, dass der Bewegungsablauf noch nicht passt, sind die wahrgenommenen leiblichen Auffälligkeiten oder Irritationen: das »unrunde, abgehackte, nicht rhythmische« Bewegungsgefühl. Im Umkehrschluss folgt daraus, dass die leibliche Interaktion mit dem Sportgerät subjektiv gelungen ist, wenn sich die Bewegung rund und rhythmisch anfühlt.

Der Weg dorthin führt Helen zufolge zum einen über die Beschäftigung mit ganz unterschiedlichen und sogar sportfremden Sachen, die als Vorbereiter für die Handhabung des eigentlichen Sportgeräts, den Hammer, fungieren. »Besenstiele, Autoreifen, 5 kg Scheiben, Schleuderbälle« sind Gegenstände, die die einseitige Einleibung des Hammers durch die Athletin anbahnen. Mit Besenstielen etc. zu üben, entspricht einer leiblichen Annäherung an den Hammer, derer es unbedingt bedarf, um die erfolgreiche leiblich-körperliche Interaktion zwischen der Athletin und dem Hammer zu ermöglichen. Dabei scheint der Hammer ein anspruchsvoller Interaktionspartner zu sein – ein Sportgerät, das sich nicht so einfach »weschmeißen« lässt, wie ein Laie meinen könnte. Er will offenkundig Schritt für Schritt »erobert« werden. Dazu bedarf es zum anderen der »Imitation« des Bewegungsablaufs ganz ohne den Hammer und seinen Substituten. Die »Drehbewegungen der Füße, die »Anschwünge« mit den Armen, den »Abwurf« und den »Eingang« gilt es immer wieder »trocken« zu üben. Die Imitation unterschiedlichster Bewegungsabschnitte und -abfolgen ist ein leiblicher Annäherungsprozess an die »Endbewegung«, dem Wurf im »Ring« mit Hammer. Diese Explikation einzelner Bewegungselemente aus der chaotischen Mannigfaltigkeit der ganzheitlichen Bewegungssituation geschieht im körperlichen Vollzug und leiblichen Hineinspüren in die einzelnen Bewegungsabläufe. Eine bloße Imagination des Bewegungsablaufs würde nicht hinreichen, ihn je erfolgreich auszuführen.

21 Eine Situation ist Schmitz zufolge charakterisiert »durch Ganzheit (das heißt Zusammenhalt in sich und Abgehobenheit nach außen), ferner eine integrierende Bedeutsamkeit aus Sachverhalten, Programmen und Problemen und eine Binnendiffusion dieser Bedeutsamkeit in der Weise, dass die in ihr enthaltenen Bedeutungen (das heißt Sachverhalte, Programme, Probleme) nicht sämtlich – im präpersonalen Erleben überhaupt nicht – einzeln sind« (Schmitz 2005: 22; s.o., Kap. 2.3, 3.2).

Verallgemeinert heißt das: Das Wissen von der richtigen Handhabung eines Sportgeräts und anderer Sachen ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für eine gelingende Bewegungsausführung. Der Umgang und die Beherrschung eines Dinges oder einer Sache (auch außerhalb des Sports) lassen sich ausschließlich im konkreten Tun erlernen, nämlich im Medium leiblich-körperlicher Verstehens-, Aushandlungs- und Aneignungsprozesse.

11.5 Fazit

Der Text hatte das Ziel darzulegen, dass die Grenzen des Sozialen zu eng gefasst sind, wenn innerhalb dieser Grenzen lediglich bewusstseins- und sprachfähige Menschen wohnen. Am Beispiel des Sports sollte daher gezeigt werden, dass und inwiefern auch *Dinge, Sachen und Halbdinge soziale Entitäten* sind. Sportive Dinge (Sportelemente wie das Wasser), Sachen (Sportgeräte und -räume) und Halbdinge (akustische Phänomene wie Piffe oder Schüsse) sind für Menschen soziale Interaktionspartner, sofern die:der Einzelne von ihnen leiblich angeregt, aufgefordert, genötigt oder gezwungen wird, sich zu ihnen zu verhalten. Das zentrale empirische Kriterium für den sozialen Charakter von Dingen, Sachen und Halbdingen ist mithin der *Leib* beziehungsweise das *leiblich-affektive Betroffensein*. Eine soziale Beziehung liegt nicht erst vor, wenn ein bewusstseins- und sprachfähiger menschlicher Akteur sein Handeln mit einem subjektiven Sinn versieht und auf einen anderen menschlichen Akteur hin ausrichtet. Eine soziale Beziehung ist vielmehr bereits dann gegeben, wenn einer der Beteiligten leiblich ist und dadurch von einem anderen Akteur, der weder menschlich noch anwesend sein muss, spürbar affiziert wird. In dem Sinne ist Leiblichkeit beziehungsweise leibliche Kommunikation die grundlegende Quelle des Sozialen.

Die hier vorgenommene neophänomenologisch-soziologische Interpretation des Verhältnisses von Menschen zu ihren Dingen, Sachen und Halbdingen (zu Tieren s.o. Kap. 10) ist als Plädoyer für die Entgrenzung des Sozialen nicht nur nach ›außen‹ zu verstehen, sondern zugleich nach ›innen‹ (s.o. Kap. 2.2). Wenn mit den Dingen, Sachen und Halbdingen nichtbewusstseins- und nichtsprachfähige Entitäten den Status eines sozialen Akteurs erhalten, dann muss konsequenterweise auch innerhalb der Gruppe der Menschen jenen Akteuren ein sozialer Status zuerkannt werden, die gleichermaßen nicht- oder nur eingeschränkt bewusstseins- und sprachfähig sind, zum Beispiel Komatösen, Demenzen oder Säuglingen (Uzarewicz 2011: 345). Die Soziologie berücksichtigt diese menschlichen Akteure in ihren Theorien mehrheitlich jedoch nicht, weil sie ihnen keinen Subjekt- oder Personenstatus zuerkennt.

Die neophänomenologische Soziologie hingegen tut das, eben weil sie das Soziale im Leiblichen und der leiblichen Kommunikation fundiert. Auch Komatöse, Demente und Säuglinge sind leibliche und zur leiblichen Kommunikation fähige Wesen. Damit erweitert sie das Spektrum des Sozialen und die Vielfalt sozialer Akteure über das traditionelle soziologische Verständnis hinaus.

Literatur

- Belliger, Andrea/Krieger, David (Hg.) (2006): *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theory*, Bielefeld: transcript.
- Böhme, Gernot (1993): »Die Ekstasen des Dinges. Ontologie und Ästhetik der Dinghaftigkeit«, in: Michael Großheim/Hans-Joachim Waschkes (Hg.), *Rehabilitation des Subjektiven. Festschrift für Hermann Schmitz*, Bonn: Bouvier, 45–64.
- Elm, Annika/Gugutzer, Robert (2021): Der Viererbobstart. Eine leibphänomenologische Analyse, *German Journal of Exercise and Sport Research* (2021/2), 202–212.
- Farocki, Harun (2007): »Deep Play«, YouTube 17.08.2007, <https://www.youtube.com/watch?v=FrYXBapnU7A> und <https://www.youtube.com/watch?v=are8UX7oZZE> (Zugriff am 06.08.14)
- Gebauer, Gunter/Thomas Alkemeyer/Bernhard Boschert/Uwe Flick/Robert Schmidt (2004): *Treue zum Stil. Die aufgeführte Gesellschaft*, Bielefeld: transcript.
- Gibson, James J. (1979): *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston: Houghton Mifflin.
- Gugutzer, Robert (2012): *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*, Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2004): »Trendsport im Schnittfeld von Leib, Körper und Gesellschaft. Leib- und körpersoziologische Überlegungen«, in: *Sport und Gesellschaft* (2004/3), 219–243.
- Gugutzer, Robert (2002): *Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Habermas, Tilmann (1999): *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hirschauer, Stefan (2004): »Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns«, in: Karl H. Hörning/Julia Reuter (Hg.), *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*, Bielefeld: transcript, 73–91.
- Latour, Bruno (2010): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (1995): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin: Akademie-Verlag.

- Linde, Hans (1972): *Sachdominanz in Sozialstrukturen*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Luckmann, Thomas (1980): »Über die Grenzen der Sozialwelt«, in: ders., *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn u.a.: Schöningh, 56–92.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken«, in: *Zeitschrift für Soziologie* (2003/4), 282–301.
- Schmidt, Robert (2012): *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Schmitz, Hermann (2007): *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (2005): *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie der Vernetzung*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2003): *Was ist Neue Phänomenologie?* Rostock: Koch.
- Schmitz, Hermann (1980): *System der Philosophie, Band 5: Die Aufhebung der Gegenwart*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1978): *System der Philosophie. Band 3, Teil 5: Die Wahrnehmung*, Bonn: Bouvier.
- Uzarewicz, Michael (2011): *Der Leib und die Grenzen der Gesellschaft. Eine neophänomenologische Soziologie des Transhumanen*, Stuttgart: Lucius & Lucius.

12. Der Zeitgeist: Self-Tracking als Plakat-Situation

Zu den zentralen Aufgaben der Soziologie zählt die Beschreibung und Erklärung der Gegenwartsgesellschaft. »In welcher Gesellschaft leben wird?« ist eine Frage, auf die die Soziologie Antworten zu finden hat und auch zu geben vermag. In pointierter Form liefern soziologische Zeitdiagnosen solche Antworten, indem sie anhand eines bestimmten Schlagworts – pars pro toto – den Zustand des gesellschaftlichen Hier-Jetzt erläutern. Bekannte Beispiele dafür sind Klassen-, Wissens-, Informations-, Netzwerk-, Risiko- oder Erlebnisgesellschaft. In jeder dieser soziologischen Zeitdiagnosen wird ein gesellschaftliches Strukturmerkmal als das die Gesellschaft insgesamt charakterisierende Merkmal hervorgehoben. Im Unterscheid zur soziologischen Zeitdiagnose, die sich primär als Gesellschaftsdiagnose versteht, geht es der philosophisch fundierten Zeitdiagnose weniger um die Identifikation eines paradigmatischen Strukturmerkmals als vielmehr um den typischen Geist einer Zeit, den *Zeitgeist*.

Zeitgeist bezeichnet die leitenden Ideen einer Epoche (vgl. Bogner 2012: 7), oder wie es bei Johann Gottfried Herder heißt: »Geist der Zeiten hieße also die Summe der Gedanken, Gesinnungen, Anstreben, Triebe und lebendigen Kräfte, die in einem bestimmten Fortlauf der Dinge mit bestimmten Ursachen und Wirkungen sich äußern« (Herder 1806, zit. n. Kluck 2008: 4).¹ Wichtig ist hier die Bemerkung Herders, dass sich die Aspekte und Facetten des Zeitgeists »äußern«. Die Leitideen einer Epoche manifestieren sich auf die eine oder andere Weise, andernfalls blieben sie wirkungslos. Der Geist einer Zeit zeigt sich in konkreten Formen, »wozu unter anderem Kunstwerke, Architektur, Sprache, aber auch Gestik und Mimik gezählt werden. Vorbildlich expliziert findet sich dieser Punkt in den Theorien Freyers und Hartmanns. Beide weisen darauf hin, dass sich Geist notwendig objektiviert« (ebd.: 19). Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass eine Interpretation der Objektivationen des

1 Oder mit Wilhelm Dilthey gesprochen, der die besondere Wertigkeit einer historischen Epoche und den durch sie gegebenen individuellen Handlungsspielraum betont: »Der Einzelne, die Richtung, die Gemeinschaft haben ihre Bedeutung in diesem Ganzen nach ihrem inneren Verhältnis zum Geist der Zeit. [...] In diesem Sinne spricht man vom Geist einer Zeit, vom Geist des Mittelalters, der Aufklärung. Damit ist zugleich gegeben, daß jede solcher Epochen eine Begrenzung findet in einem Lebenshorizont. Ich verstehe darunter die Begrenzung, in welcher die Menschen einer Zeit in bezug [sic] auf ihr Denken, Fühlen und Wollen leben« (Dilthey 1970, zit. n. Kluck 2008: 7; Herv. im Orig.). Zur Geschichte des Begriffs Zeitgeist und seinem kulturkritischen Potenzial siehe auch Kluck (2010).

Zeitgeists – zu denen ebenso Technologien und Praktiken zählen – Aufschluss gibt über den im Objekt materialisierten Geist der Zeit. Zu dieser Interpretationsarbeit sind keineswegs allein die Geisteswissenschaften und die Philosophie befähigt, vielmehr auch die Soziologie, sofern sie sich als eine hermeneutische Disziplin versteht, der es um die Auslegung des Sinngehalts von Objektivationen welcher Art auch immer geht.

Im Folgenden wird eine phänomenologische Analyse jener seit einigen Jahren populären Praxis des Selbstvermessens² vorgelegt, die mit Hilfe kleiner, körpernah getragener technischer Geräte (»gadgets« beziehungsweise »wearables«) durchgeführt wird und für die sich die Bezeichnung *Self-Tracking* durchgesetzt hat. Die Leitthese lautet: *Self-Tracking ist eine Objektivation des Zeitgeists*. Mit der Erläuterung und Begründung dieser These ist die Absicht verbunden, eine sachlich neutrale Beschreibung des Phänomens Self-Tracking zu liefern, die sich sowohl von den euphorischen als auch den kritischen Diskussionsbeiträgen zu diesem Thema abhebt. Am Self-Tracking scheiden sich bekanntlich die Geister: Während die einen den »Selbsterkenntnisgewinn durch Zahlen«³ und damit verbundene Freiheits- und Emanzipationsgewinne feiern, sind die anderen skeptisch bis ablehnend, weil sie befürchten, dass damit der neo-liberale Selbstführungs- und Selbstoptimierungszwang weiter zunehme und ein umfassender Missbrauch sehr persönlicher Daten wahrscheinlich werde. Der Text verweigert sich der einen wie der anderen Bewertung, indem er sich dem Phänomen Self-Tracking auf deskriptive Weise nähert. Als Methode wird hierfür die Neue Phänomenologie (Schmitz 2003, 2009) gewählt.

Die neophänomenologische Analyse von Self-Tracking mündet in eine soziologische Zeitgeistdiagnose, deren Vorteil gegenüber gängigen

- 2 Self-Tracking in dem allgemeinen Sinne des Sammelns individueller Daten ist keine neue Praxis. Zwei historische Vorläufer seien genannt: Zum einen die antiken Praktiken des »L'écriture de soi« (Foucault 2007 [1983]) wie das Verfassen von Notizbüchern (»hypomnēmata«), das Sammeln wichtiger Äußerungen oder die Korrespondenz mit Briefpartnern – allesamt Übungen, die im Sinne Foucaults als »Selbst-Technologien« fungierten. Zum anderen die Pädagogik der so genannten Menschenfreunde (»Philanthropen«), die unter anderem in der umfassenden Dokumentation körperlicher Leistungen der Schüler und dem Erstellen von Tabellen über Fortschritte bei den schulischen Leibesübungen wie auch im sittlichen Verhalten bestand – all das mit der Idee, mit Hilfe einer Leistungsobjektivierung erzieherische Erfolge zu erzielen (vgl. König 1989). Schließlich ist der Sport seit jeher ein Handlungsfeld, in dem zum Zweck der Selbstverbesserung und -optimierung gemessen, quantifiziert und tabellarisiert wird.
- 3 So das bekannte Motto der »Quantified-Self-Bewegung«, das von den Anhängern des Self-Tracking übernommen wird: »self knowledge through numbers« (<http://quantifiedself.com/>).

Gesellschaftsdiagnosen darin besteht, dass sie nicht auf »Gesellschaft« im territorial-nationalstaatlichen Sinne als empirische Untersuchungseinheit begrenzt ist. Im Zeitalter der Globalisierung ist dieser »methodologische Nationalismus« (Beck/Grande 2010) überholt, die Soziologie daher aufgefordert, Begriffe und Konzepte, Methoden und Theorien zu entwickeln, die transnationale soziale Sachverhalte einzufangen vermögen. Zeitgeist ist ein solches Konzept, da es epochen-, nicht aber gesellschaftsgebunden ist. Dasselbe gilt für das empirische Phänomen Self-Tracking, das – nimmt man die Gründung der Quantified-Self-Bewegung im Jahr 2007 zum Anhaltspunkt – seit gut fünfzehn Jahren weltweit zu beobachten ist. Um zu verstehen, inwiefern es den Zeitgeist verkörpert, versucht die phänomenologische Analyse mit Hilfe der begrifflichen Unterscheidung von »Leib« und Körper«⁴ wesentliche Merkmale von Self-Tracking zu identifizieren (12.1–12.4), die abschließend zu zentralen Charakteristika des gegenwärtigen Zeitgeists verallgemeinert werden (12.5).

12.1 Dinge als machtvoll leibliche Kommunikationspartner

Empirischer Bezugspunkt für die phänomenologische Analyse von Self-Tracking ist ein Interview mit der Self-Trackerin Nicki.⁵ Zum Zeitpunkt des Interviews nutzt Nicki seit sechs Monaten das Fitnessarmband

- 4 Leib und Körper sind zwei Perspektiven auf den Körper und markieren in dem Sinne eine analytische, aber keine ontologische Trennung. Ich folge hier der Definition von Schmitz, der, kurz gesagt, mit Leib das sich Spüren in der Gegend des eigenen Körpers meint und mit Körper zum einen den sicht- und tastbaren, zum anderen den Körper als naturwissenschaftliches Objekt (vgl. Schmitz 2011; siehe auch Gugutzer 2015a: 18–21; Lindemann 2017; s.o. Kap. 6.1). Präzisierungen dieser begrifflichen Unterscheidung folgen im Text.
- 5 Nicki ist ein Codename. Ich habe das leitfadengestützte Interview mit Nicki im September 2014 geführt; es dauerte 109 Minuten. Zum Zeitpunkt des Interviews war Nicki 27 Jahre alt und in einem Gesundheitsberuf tätig, der ein umfangreiches Körperwissen voraussetzt und die Arbeit mit dem Körper anderer Menschen impliziert. Methodologische Grundlage des hier gewählten Vorgehens ist die Annahme, dass sich im Einzelfall das Allgemeine zeigt: *Am Fall der Self-Trackerin Nicki zeigt sich der Zeitgeist*. Es interessiert hier somit nicht, was Self-Tracking für die Akteure dieser Praktik bedeutet, welche Motive sie haben und Umgangsweisen sie zeigen, wie auch nicht interessiert, was Self-Tracking über ›das Subjekt‹ oder »Technologien des Selbst« (Foucault) der Moderne aussagt. Entsprechend ist nicht Nicki als Person von Interesse, sondern das Phänomen Self-Tracking, wie es exemplarisch von Nicki beschrieben wird, als Zeichen der Zeit.

Jawbone Up. Sie sammelt damit Informationen über ihr Schlaf-, Ernährungs- und Bewegungsverhalten, die mit Hilfe einer zum Fitnessarmband zugehörigen Applikation (»App«) auf ihrem Smartphone gespeichert und dort von ihr eingesehen werden. Subjektiv relevant sind die technischen Dinge jedoch nicht nur aufgrund ihrer Funktionalität, sondern ebenso aufgrund ihrer wahrnehmbaren Form und Ästhetik. So »spricht« das Fitnessarmband Nicki beispielsweise durch seine »Optik« an: Es ist schwarz und hat einen silbernen Verschluss, was den Vorteil habe, dass es sich »zu allem tragen« lässt. Die Oberfläche des Armbands, das Nicki ganztags (außer im Wasser) trägt, besteht aus weichem Gummi, der an der Innenseite glatt und an der Außenseite geriffelt ist. Verglichen mit einer Uhr nimmt Nicki ihr Armband »präsender am Handgelenk wahr«, weil es »relativ klobig« ist, wenn auch »nicht zu wuchtig«. Verallgemeinert heißt das, dass das Fitnessarmband in zweifacher Weise in Erscheinung tritt: als sichtbares und spürbares Ding. Das Fitnessarmband ist kein Gegenstand, der mit sich herumgetragen wird, ohne dass sein Aussehen und Anfühlen unwichtig wären. Im Gegenteil, ist das Wie seiner sinnlichen und leiblichen Wahrnehmung subjektiv bedeutsam. In den Worten Gernot Böhmes sind es die »Ekstasen des Dings«, die diese Bedeutungszuschreibung zur Folge haben: Es sind bestimmte dingliche »Eigenschaften«, die »die Anwesenheit des Dings artikulieren« (Böhme 2001: 134; siehe dazu auch Böhme 1995), was im Fall von Nicki heißt: Es sind leibliche (hart, glatt, weich) und visuelle (schwarz, silber, oval) Eigenschaften des Fitnessarmbands, die dessen positiv bewertete Präsenz bedingen.

Allen voran das Design (»Optik«) scheint nicht nur für Nicki, sondern für viele Self-Tracker:innen eine wichtige Rolle zu spielen. So meint auch Deborah Lupton: »The design of digital devices and software interfaces is highly important to users' responses to them« (Lupton 2015: 116). Versteht man mit Böhme Design als »ästhetische Arbeit«, die von den Herstellern der »digital devices« geleistet wird, und interpretiert »users responses« als »ästhetischen Konsum« (Böhme 2001: 177) seitens der Anwender:innen, dann wird deutlich, dass die technischen Dinge beim Self-Tracking sowohl auf Produzent:innen- als auch auf Konsument:innenseite wesentlich *Wahrnehmungsphänomene* sind: Von den Herstellerfirmen werden die »digital devices« auf eine Weise ästhetisch gestaltet, dass sie beim »Publikum bestimmte Wirkungen« (ebd.: 178) zeigen, die vom bloßen Gefallen und Sich-angesprochen-Fühlen bis zum Fasziniertsein reichen. Fehlte den technischen Dingen diese ästhetische beziehungsweise ästhetische Qualität, wäre die Nachfrage nach ihnen sicherlich geringer.

Eine ästhetische Qualität hat aber nicht nur das Fitnessarmband, sondern ebenso das Smartphone beziehungsweise die dazu gehörige App. So liegt für Nicki eine Stärke der App in der grafischen Aufbereitung der

Daten, das heißt, in dem »Visuellen, dass du es siehst«. »Das Ganze ist eben schön mit Farben und Bildern hinterlegt«. Die Ergebnisse der Messungen sind auf dem Smartphone als bunte Diagramme, Tabellen, Linien, Kurven und Symbole (Blumen, Pokale etc.) zu sehen, und das findet nicht nur bei Nicki Resonanz. Die »Ästhetik der Kurve« (Duttweiler 2016: 230) beispielsweise hat eine Suggestionskraft, derer sich die Anwender:innen nur schwer entziehen können und wohl auch nicht wollen. Eine Kurve ist sinnlich ansprechend, für viele offensichtlich ansprechender als eine »nackte« Zahl,⁶ weil in ihr Einfachheit und Klarheit, Bewegung und Dynamik zum Ausdruck kommen. Der Ausdruck der Kurve wird subjektiv als leiblicher Eindruck wahrgenommen (vgl. Schmitz 1997), und dieser Eindruck motiviert zum Handeln. Eine ähnliche Wirkung scheint von den Farben auszugehen.⁷ Farben »sind protoypisch für Ekstasen« (Böhme 2001: 138) und »Erzeugende für Atmosphären« (ebd.: 139). Dass die Diagramme, Linien, Kurven etc. mehrheitlich nicht in schwarz und weiß gehalten, sondern farbig sind, ist kein Zufall.⁸ Farben treten aus der Oberfläche der Dinge hervor und affizieren dadurch die wahrnehmende Person. Die farbigen Bilder auf dem Smartphone sind atmosphärisch in dem Sinne, dass sie eine gefühlshafte Qualität⁹ besitzen, was typischerweise daran erkennbar ist, dass Self-Tracker:innen sich über die vielen bunten Symbole freuen.

Die beim Self-Tracking zum Einsatz kommenden Dinge sind also nicht allein technische Mittel, die lediglich einen bestimmten Zweck erfüllen,

- 6 Der Ausdruck einer »nackten Zahl« ist ein anderer als der Ausdruck einer geschwungenen Linie, eines Diagramms oder Symbols wie zum Beispiel einer Blume, weshalb auch ihr leiblicher Eindruck ein anderer ist. Eine »nackte«, womöglich auch noch schwarze digitale Zahl auf weißem Hintergrund (oder umgekehrt) erzeugt eine geringere leibliche Resonanz beim Wahrnehmungssubjekt als eine (eventuell zusätzlich animierte) bunte Blume, da ihr die Lebendigkeit der Form und Farbe fehlt. Eine »nackte Zahl« ist »unbekleidet«, »ungeschminkt«, »nüchtern«, und diesem Mangel an (Aus-)Kleidung, Ausschmückung, Trunkenheit/Lebendigkeit/Leidenschaft korrespondiert ein gedämpfter leiblicher Widerhall.
- 7 Mit Schmitz ließe sich sagen: Handlungsmotivierend sind Farben, weil sie »synästhetische Charaktere« sind und daher als »Brücken leiblicher Kommunikation« fungieren (Schmitz 2005: 178ff.).
- 8 Dasselbe gilt für technische Dinge wie Fitnessarmbänder oder Selftracking-clips, die ebenfalls überwiegend farbenfroh hergestellt werden. Die ästhetische Arbeit der Produzent:innen solcher Geräte richtet sich nicht nur auf Form und Material, sondern gleichermaßen auf Farben.
- 9 Der Gleichsetzung von »stimmungsvoll« mit »gefühlshaft« liegt die Gefühlstheorie von Schmitz zugrunde, der zufolge Atmosphären Gefühle sind beziehungsweise Gefühle »räumlich, aber ortlos, ergossene Atmosphären« (Schmitz 2007: 23; s.o. Kap. 3 und 9).

nämlich das Aufzeichnen und Darstellen von Daten, sondern Wahrnehmungsgegenstände, die mit den Anwender:innen etwas machen und für diese daher etwas bedeuten. Die Self-Tracking-Dinge sind für die Akteure *leibliche Kommunikationspartner* (vgl. dazu allgemein Schmitz 2011: 29–53; s.o. Kap. 2.2), insofern sie von dem, was sie durch das Fitnessarmband am Handgelenk oder via App auf dem Display wahrnehmen, affektiv betroffen sind: Freude oder Stolz, wenn die Kurve einen günstigen Verlauf aufweist oder der Balken blau statt orange ist, Ärger oder Frustration, wenn dem nicht so ist. Die Self-Tracking-Dinge sind *Sozialpartner* für deren Nutzer:innen, weil sie von ihnen im doppelten Sinne berührt werden: leiblich, etwa durch die spürbare Vibration des Armbands, affektiv, weil die leibliche Wahrnehmung mit einer emotionalen Bewertung einhergeht. Sozial ist diese Ding-Mensch-Interaktion vor dem Hintergrund der ursprünglichen, lateinischen Wortbedeutung von sozial, der zufolge »socius« »gemeinschaftlich«, »verbunden« beziehungsweise »Kamerad«, »Gefährte«, »Verbündeter« bedeutet (vgl. Gugutzer 2015b: 105), wobei das empirische Kriterium dafür, dass etwas oder jemand eine Gefährtin oder ein Verbündeter ist (auch im »negativen« Sinne, etwa als Gegner), das leiblich-affektive Betroffensein von diesem Etwas oder Jemand ist¹⁰ (ebd.:107). Dieses Kriterium erfüllen Dinge genauso wie Menschen oder Tiere.¹¹

So gleicht Nickis Verhältnis zu ihrem Self-Tracking-Gerät einer intimen, ja, intimen partnerschaftlichen Beziehung allein in der Hinsicht, dass sie mit ihrem Fitnessarmband nahezu den ganzen Tag in körperlich-leiblichem Kontakt ist – viel öfter und intensiver als mit ihrem Ehemann. Auch hat sie dem Gerät, wie in Partnerschaften nicht unüblich, einen Kosenamen gegeben: »Quälix«. Der Name¹² deutet an, dass es sich um einen »Typ« Partner beziehungsweise Beziehung handelt, der beziehungsweise die nicht nur Freude bereitet. Sie spricht von einer »Hassliebe« zu

10 Darin liegt der Unterschied zur Akteur-Netzwerk-Theorie von Latour (1995): Während die ANT die Frage offen lässt, inwiefern die Beziehung zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren eine soziale Beziehung ist, hat die Neophänomenologische Soziologie dafür ein eindeutiges Kriterium, eben das leiblich-affektive Betroffensein von Etwas oder Jemandem (s.o. Kap. 11).

11 Zu Tieren, im Besonderen Hunden als Sozialpartnern für Menschen siehe Gugutzer/Holterman (2016) oder Kap. 10 in diesem Buch.

12 Nicki erläutert im Interview ihre Namenswahl nicht. Da ich von Nicki weiß, dass sie sehr fußballinteressiert ist, gehe ich davon aus, dass »Quälix« eine Anspielung auf den Fußballtrainer Felix Magath ist. Magath hat den Beinamen »Quälix« erhalten, nachdem bekannt wurde, dass er seine Spieler auch mit Trainingsmethoden konfrontiert, die für diese eine Qual darstellen. Magath war mit diesen Trainingsmethoden eine Zeitlang sportlich sehr erfolgreich.

Quälix, mit dem sie regelmäßig »kleine Machtkämpfe« austrage, weil er ihr Verhaltensweisen abverlange, die sie nicht jedes Mal befolgen möchte. Böse ist sie ihm deshalb aber nicht, da Quälix zwar ein »sehr hartnäckiger, sehr bestimmter, sehr aufdringlicher Freund [ist], der es aber nur gut mit dir meint«. Seine Hartnäckigkeit oder Aufdringlichkeit zeige sich beispielsweise darin, dass er Nicki an ihre gemeinsamen Abmachungen erinnert: »Wenn ich mich 30 Minuten nicht bewege, dann brummt er mich an«. Das Fitnessarmband »brummt« Nicki ebenso abends an, wenn Zeit zum ins Bett gehen ist. Das Brummen ist leise hörbar, vor allem aber als leichtes Vibrieren am Handgelenk spürbar. Unterstützt wird diese Verhaltensaufforderung durch eine »Leuchtmeldung auf dem Handy«. Nicki hält sich meistens an diese Appelle, weil sie von ihnen überzeugt ist und weil sie dafür »belohnt« wird: »definitiv will ich mein Smiley haben, meine Belohnung!« Zum Teil ignoriert sie die Aufforderungen, »Ermahnungen« und »Beschimpfungen« aber auch oder vollzieht präventiv »Tricks«, so dass es erst gar nicht zu solchen Abmahnungen kommt.

Die Beschreibungen Nickis lassen erkennen, dass die Self-Tracking-Dinge nicht nur in einem metaphorischen Sinne, sondern tatsächliche Interaktions- und Kommunikationspartnerinnen sind. Die Kommunikation mit dem Fitnessarmband und Smartphone ist für Nicki eine »subjektive Tatsache« aufgrund ihres »affektiven Betroffenseins« (Schmitz 2011: 73) von deren Formen und Farben, Tönen und Symbolen. Fitnessarmband und Smartphone erweisen sich dabei als machtvollere Interaktionspartner mit einer beachtlichen Autorität – was die App »sagt«, ist »Gesetz«, so Nicki. Die *Autorität der Dinge* ist eine *leiblich ergreifende Macht*, die Nicki auffordert, drängt oder gar nötigt, dieses oder jenes (nicht) zu tun (vgl. dazu auch Gugutzer 2015b: 110ff.). Leiblich ergreifend ist die Macht insofern, als die Formen, Farben etc. der Dinge eine spürbare Resonanz¹³ bei den Self-Tracker:innen erzeugen. Das Brummen des Armbands kann einen Schreck auslösen oder das schlechte Gewissen wecken, weil es bedeutet, sich zu wenig bewegt zu haben. Natürlich ist es möglich, sich über das Brummen hinwegzusetzen, wie auch das Leuchtsignal und die Diagramme ignoriert werden können, doch wird mit solchen widerständigen Praktiken die leiblich wirkende Macht der Dinge nur bestätigt. Ohnehin aber scheint die Macht der Dinge überwiegend positiv bewertet zu werden. Denn zum einen, so Nicki, ist es angenehm, »einen bestimmten Teil Verantwortung abzugeben«, zum anderen besitzen die Dinge die motivierende Kraft, das eigene Verhalten zu

13 In dem Sinne spricht Schmitz vom Leib als »Resonanzboden des affektiven Betroffenseins« (Schmitz 2010a: 112). Ein soziologisches Konzept von (nicht nur) leiblicher Resonanz hat Rosa (2016) entwickelt; siehe dazu Gugutzer 2017).

verändern und zum Beispiel den »inneren Schweinehund zu überwinden«. Vor allem Letzteres scheint für viele Nutzer:innen der eigentliche Grund zu sein, eine partnerschaftliche Beziehung mit den Self-Tracking-Dingen einzugehen.

12.2 Technik der Leibbemeisterung und die Suggestionsmacht der Technik

Der innere Schweinehund wird von den Self-Tracker:innen als lästiger Partner erlebt, der vorzugsweise dann in Erscheinung tritt, wenn ein Bewegungsprogramm auszuführen ist, dem sie sich verpflichtet fühlen. Er erweist sich dabei als ein machtvoller Gegner, den eigenmächtig zu bezwingen schwerfällt. Leichter gelingt dies mit Hilfe externer Unterstützung. »Wenn mich ein Mensch motiviert, kann ich meinen Schweinehund leichter überwinden, als wenn es das Band macht, wenn es Quälix macht«, so Nicki. Auch wenn für Nicki das Fitnessarmband nicht dasselbe Potenzial wie zum Beispiel ihr Fitnesstrainer besitzt, um ihren inneren Schweinehund zu bezwingen, so ist Quälix nichtsdestotrotz eine Art Motivationstrainer, der ihr hierfür hilfreiche Dienste leistet: »Ich selber mich aufzuraffen, das fällt mir schwer, aber mit so einer externen Motivation, das find ich klasse«.

Nickis Beschreibung des inneren Schweinehunds als eines Motivationsproblems entspricht der vorherrschenden psychologischen Deutung, die am charakteristischen phänomenalen Gehalt dieses Sachverhalts jedoch vorbeizieht. Der innere Schweinehund ist zu allererst nämlich ein leibliches und kein motivationales Phänomen (vgl. Gututzer 2023: 39, 46, 69): Er übermannt die betroffene Person als bleischwere, den ganzen Leib ergreifende Müdigkeit oder Trägheit, gegen die aus eigenen Kräften anzugehen mühsam ist und oft nicht gelingt. Der innere Schweinehund ist eine leibliche Kraft, die das personale Subjekt spürbar niederdrückt und dessen leiblichen Widerstand klein hält. Die Self-Tracking-Dinge übernehmen hier qua leiblicher Kommunikation mit dem personalen Subjekt die wichtige emanzipatorische Funktion, sich aus der Umklammerung des inneren Schweinehundes zu befreien. Das den Self-Tracking-Dingen implizite »Programm für möglichen Gehorsam« (Schmitz 2012: 11) besitzt einen so hohen Grad leiblich ergreifender Macht, dass aus dem möglichen immer wieder ein tatsächlicher Gehorsam resultiert. Nickis Worten zufolge geht es dabei nicht zimperlich zur Sache, bekommt sie von ihrem »amerikanisch-reißerischen« Gerät doch gesagt: »Reiß dich zusammen! Du schaffst es! Pack's an! Beweg dich!«, was sie als hilfreichen »Tritt in den Hintern« empfindet.

Die Überwindung des inneren Schweinehunds¹⁴ beim Self-Tracking, so lässt sich das Gesagte zusammenfassen, ist primär weder eine psychische (Motivations-)Leistung noch eine körperliche (Kontroll-)Leistung, sondern eine leibliche Leistung, die mit einem Ausdruck von Schmitz als »*Technik der Leibbemeisterung*« (Schmitz 1965: 178–194)¹⁵ bezeichnet werden kann. Beherrscht, bemeistert wird hier weder die Psyche noch der Körper, sondern die spürbare Schwere, Trägheit, Müdigkeit oder Lustlosigkeit. Die technischen Dinge des Self-Tracking helfen bei dieser Leibbemeisterung dabei vor allem deshalb, weil sie eine externe, nicht der eigenen Person zugehörige Autorität verkörpern. Der leiblich ergreifenden Macht dieser Autorität beugen sich die Self-Tracker:innen augenscheinlich leichter oder lieber als dem eigenen Willen. Eine wichtige Rolle hierfür dürfte ein Aspekt spielen, der ebenfalls als eine Form der Leibbemeisterung verstanden werden kann: Die *Suggestionenmacht der Technik*, die in unterschiedlichen Intensitätsgraden auf die Nutzer:innen einwirkt.

Wer mit Self-Tracking beginnt, ist davon typischerweise angetan, verführt, begeistert – die Leibbemeisterung äußert sich als Leibbegeisterung. Die erste Phase der partnerschaftlichen Beziehung zu den Self-Tracking-Dingen ist häufig eine leidenschaftliche, voller Faszination und zum Teil regelrechter Hingabe an die Technik.¹⁶ *Faszination* – eine Spielart von Suggestion – ist im neophänomenologischen Verständnis eine »einseitige antagonistische Einleibung« (Schmitz 2011: 39), nämlich eine Form leiblicher Kommunikation, bei der die Technik der dominante Partner ist, insofern es ihr gelingt, ihren menschlichen Partner so zu »fesseln«, dass dieser »an ihr hängt« und sich von ihr in seinem Verhalten leiten lässt. Beim

- 14 Mit dem inneren Schweinehund verwandt ist das schlechte Gewissen, insofern es sich bei diesem ebenfalls um eine machtvolle leibliche Regung handelt. Das schlechte Gewissen regt sich, wenn das eigene Verhalten den programmatischen Auflagen der Self-Tracking-App und deren »Richtlinien für die Eigenführung« (Schmitz 2012: 11) zuwiderläuft, zum Beispiel nach dem Verzehr von »falscher«, weil zu fetter oder zu kohlehydrathaltiger Nahrung. Das schlechte Gewissen geht der davon betroffenen Person spürbar nahe, indem es unangenehm an ihr »nagt« oder sie regelrecht »beißt«.
- 15 Schmitz verwendet diesen Ausdruck in einem anderen als den hier gemeinten Sinne: »Techniken der Leibbemeisterung« diskutiert er im Kontext mystischer und spiritueller Praktiken als Übungsformen zur Beherrschung leiblicher Zustände und Regungen, etwa des Atmens im Zen-Buddhismus. Techniken der Leibbemeisterung sind im Schmitz'schen Sinne somit Körpertechniken, während es sich beim Self-Tracking um gegenständliche, dinghafte Techniken der Leibbemeisterung handelt.
- 16 Daraus erklärt sich auch die kurze Bindungsdauer an diese Technik: Leidenschaft auf Dauer zu stellen ist schwierig, daher wird die Technik beiseitegelegt, sobald das Feuer der Leidenschaft erloschen ist.

Self-Tracking äußert sich die Faszination zum Beispiel darin, mehrmals täglich das Smartphone herauszuholen und Daten einzutragen oder zu überprüfen, die Fesselung etwa darin, wie Nicki sagt, abends um zehn noch einmal aus dem Haus zu gehen, um doch noch das vereinbarte Ziel von 10.000 Schritten zu erreichen.

Der Grad der leidenschaftlichen Bindung und faszinierten Hingabe an die Self-Tracking-Dinge kann mitunter ein Ausmaß erlangen, das einer *suchtähnlichen Abhängigkeit* gleichkommt. So meint Nicki: »Du rutscht da auch irgendwie in eine Schiene so hinein, dass du immer mehr wissen willst, immer noch besser gucken kannst ›Kann ich das irgendwie noch besser machen‹ [...] ich glaub, das ist auch so ein kleiner Hype, so ein kleiner Wahn«. Aus der leiblichen Kommunikation zwischen Person und Self-Tracking-Dingen kann sich augenscheinlich eine Dynamik entwickeln, der sich die darin involvierte Person kaum mehr entziehen kann (und will). Es entsteht eine Art Sog, der die Self-Trackerin so sehr in seinen Bann zieht, dass sie »immer mehr« davon haben, die Dosis also steigern möchte. Nicki nennt das einen »kleinen Wahn«, an anderer Stelle spricht sie bezeichnenderweise von einer Sucht: »Ich glaube, der Vergleich mit einer Sucht ist gar nicht schlecht, auch wenn es hart klingt und hart ist einzugestehen.« »Hart« klingt für Nicki das Wort »Sucht« vermutlich deshalb, weil es einen negativen, pathologischen Beigeschmack hat. Sucht ist nichts, worauf man stolz ist, weil es gemeinhin mit Krankheit und persönlichem Versagen assoziiert ist. Versteht man Sucht jedoch im neophänomenologischen Sinne als »habituelle Fixierung durch einseitige Einleibung« (Schmitz 2015),¹⁷ hat man den diffusen Suchtbegriff durch einen phänomengerechteren Begriff ersetzt, der es ermöglicht, das Verhalten und Erleben von Nicki passend zu beschreiben.

Nicki erwähnt das Suchtpotenzial ihres Fitnessarmbands im Kontext einer Interviewpassage, in der sie davon erzählt, dass ihr Armband vor kurzem kaputt gegangen sei und sie drei Wochen auf ein neues Band warten musste. In diesen drei Wochen fühlte sie sich nicht nur »komisch, weil die tägliche Routine gefehlt hat, Synchronisieren, Essen eingeben«, sondern auch »hilflos« und »unsicher«, weil sie »kein Band mehr hatte,

- 17 Schmitz (2015: 104) bezeichnet Sucht als »ein Modewort aus gesellschaftlichem Bedarf nach Abwertung vermeintlicher Fehlhaltungen und ihrer gemeingefährlichen Weiterungen; er [sic] wird über sehr unterschiedliche Phänomenenklassen ohne scharfe Abgrenzung ausgestreut.« Aus diesem Grund ersetzt Schmitz den Suchtbegriff durch die phänomenologisch genauere, all-gemeine Bezeichnung »habituelle Fixierung durch einseitige Einleibung«. Er unterscheidet dabei zwei Haupttypen habitueller Fixierung, nämlich »konfliktfreie und konfliktbeladene (zwiespältige) habituelle Fixierung« (ebd.: 107). Ein Beispiel für den konfliktfreien Typus ist Schmitz zufolge die Sportsucht (vgl. dazu Gugutzer 2015c), ein Beispiel für den konfliktbeladenen Typus die Spiel- oder Stehlsucht.

das mir das anzeigt«, wie viele Schritte sie exakt gegangen war. Die habituelle Fixierung durch einseitige Einleibung des Bandes hat also als Kehrseite, dass sich bei deren Fehlen Entzugssymptome wie Unsicherheit und Hilflosigkeit bemerkbar machen. Angesichts der Entzugssymptomatik und der erwähnten Dosissteigerung, zwei klassischen Suchtmerkmalen, besitzt Self-Tracking offenkundig das Potenzial einer Verhaltenssucht (vgl. dazu als Überblick Grüsser/Thalemann 2006). Nimmt die Praxis des Self-Tracking tatsächlich die Gestalt einer Verhaltenssucht an, erweist sich diese Technik der Leibbemeisterung als maximal.

12.3 Sensualistische Reduktion: Der gemessene Körper

Die bisherigen Ausführungen haben den Blick vor allem auf die leiblichen Aspekte der Mensch-Technik-Beziehung beim Self-Tracking gerichtet. Nun gilt die Aufmerksamkeit der körperlichen Seite dieser Relation. Hierfür ist es wichtig, den Begriff *Körper* zu präzisieren. Im phänomenologischen Verständnis ist mit dem Ausdruck Körper, wie bereits in Fußnote 4 erwähnt, zum einen der in seiner äußerlichen Erscheinung wahrnehmbare, sicht- und tastbare Körper gemeint, zum anderen der Körper im Sinne eines naturwissenschaftlichen Objekts (vgl. Schmitz 2011: 143 ff.).¹⁸ Von diesen beiden Körpern steht beim Self-Tracking der »naturwissenschaftliche Menschenkörper« im Mittelpunkt. Schmitz versteht darunter

»ein Konstrukt aus Zahlen, die durch Messungen in der Nähe des sinnfälligen Körpers erhoben werden. Diese Messungen werden mit Apparaturen, die nach physikalischen Theorien, deren Kern als allgemeingültig postulierte Naturgesetze sind, konstruiert werden, ausgeführt und nach Maßgabe derselben Theorien unter Zusatz erdachter Parameter in mathematischen Kalkülen interpretiert, so dass sich Voraussagen ergeben, deren Richtigkeit durch Beobachtung am sinnfälligen Körper geprüft werden kann« (ebd.).

- 18 Sinngleich spricht Gernot Böhme vom Körper als jenem »Gegenstand [...], den wir lebensweltlich als unseren Körper kennen, jedoch in der Perspektive der *Fremderfahrung*, das heißt wie er dem ärztlichen Blick erscheint, wie er naturwissenschaftlich erforscht wird und wie er durch Eingriffe von außen manipulierbar ist« (Böhme 2003: 12; Herv. im Orig.). Im Unterschied dazu bezeichnet der Ausdruck *Leib* »den Gegenstand, den wir als unseren Körper kennen, insofern er uns in der Selbsterfahrung gegeben ist. Dabei ist das Hauptmoment, das die Selbsterfahrung von der Fremderfahrung unterscheidet, die *Betroffenheit*, das heißt also die Tatsache, dass der Leib *mein* Leib ist [...]« (ebd.; Herv. im Orig.).

In dem Zitat von Schmitz ist von Self-Tracking natürlich nicht die Rede, gleichwohl liefert es eine treffliche Beschreibung des damit bezeichneten Sachverhalts und besonders der Art der hierbei vollzogenen Körperthematization: Beim Self-Tracking wird aus dem menschlichen Körper durch Messungen mit Apparaturen, die auf der Grundlage physikalischer Theorien entwickelt worden sind, ein naturwissenschaftlicher Gegenstand gemacht, der mittels mathematischer Rechenprozeduren in Zahlen übersetzt und zum Beispiel in Form von Statistiken oder Diagrammen interpretiert wird; die Messdaten dienen dann dazu, das eigene körperliche Verhalten und Erleben daran abzugleichen und gegebenenfalls zu modifizieren. Dass dieser naturwissenschaftliche Körper im Sinne des *gemessenen und in Daten transformierten Körpers* im Zentrum des Self-Tracking steht, zeigt sich bereits zu Beginn dieser Praxis.

Am Anfang der Ding-Körper-Beziehung beim Self-Tracking steht das wechselseitige ›Sich-bekannt-Machen‹. Dazu gehört vor allem, dass der Körper dem technischen Gerät ›vorgestellt‹, das heißt, dieses auf jenen eingestellt wird: Bevor das digitale Aufzeichnen und Auswerten körperlicher Vorgänge und Verhaltensweisen beginnt, werden basale, objektive Informationen über den eigenen Körper und das alltägliche Tun in das Smartphone eingegeben. Die Self-Tracking-App berechnet daraus einen Körper-Ist-Wert, dem es auf der Grundlage von für die Anwender:innen unbekannten Parametern einen Körper-Soll-Wert gegenüberstellt. So sagt Nicki: »Du musst vorher ein paar Daten eingeben, wie groß bist du, wie schwer bist du, hast du einen körperlich anstrengenden Beruf, arbeitest du in Schichten, hast du geregelte Arbeitszeiten und so weiter. Und anhand dieser Daten wertet er aus, für einen Menschen in deinem Alter und mit deinen Daten wäre ein Schlaf von acht Stunden optimal.« Ding und Körper lernen sich dabei im Laufe der Zeit immer besser kennen, indem sie sich »synchronisieren« und die App auf den eigenen Körper als Normwert geeicht wird, woraus ein individuelles Körper- und Verhaltensprofil resultiert, das zugleich mit einem Aufgabenprofil versehen wird:

»Du kannst es kalibrieren. Dass du dir eine Strecke vorgibst, von der du ganz genau weißt so und so viel Kilometer sind das, dann setzt du dir einen Timer ›Jetzt lauf ich los und jetzt bin ich am Ziel angekommen, jetzt hab ich meine sechs Kilometer, die ich laufen wollte, gelaufen‹. Und er kalibriert das dann sozusagen ›So bewegt sich dein Arm während der sechs Kilometer‹ und das kommt dann insgesamt auf diese Strecke und berechnet dir dadurch die Schritte, und das münzt er dann auch um auf dein alltägliches Verhalten sozusagen.«

Die beiden Zitate von Nicki lassen erkennen, auf welche Weise der menschliche Körper beim Self-Tracking in einen naturwissenschaftlichen

»Zahlenkörper« (Zillien et al. 2015; Duttweiler 2016) transformiert wird. Der Zahlenkörper ist ein sozial konstruierter Körper, der den lebendigen menschlichen Körper auf einige wenige Daten reduziert – und damit entkörperlicht.¹⁹ Der Körper »aus Fleisch und Blut« verschwindet in einem Datenstrom, löst sich in Zeichen auf, die ihn repräsentieren beziehungsweise an seine Stelle treten. Die Mitteilung des Smartphones, man habe sein »tägliches Schrittziel« erreicht, ist eine Aneinanderreihung von Buchstaben, die von dem Körper, dem diese Mitteilung zugeschrieben wird, abstrahiert. Mit Schmitz (1990: 19ff.) lässt sich dieser Vorgang als »*sensualistische Reduktion*« bezeichnen, womit ein Prozess der Vergegenständlichung der Welt bezeichnet ist, bei dem die Leiblichkeit des Menschen und dessen sinnfälliger Körper auf eine überschaubare Menge an intersubjektiv und intermomentan überprüfbar Merkmalen reduziert werden. Die sich im Zuge des modernen Rationalisierungsprozesses durchsetzende Praxis der *Quantifizierung* ist die vermutlich erfolgreichste und folgenreichste Spielart dieses Reduktionismus'. Der soziale Erfolg der Quantifizierung hat dabei entscheidend mit der suggestiven Kraft zu tun, die Zahlen, Statistiken, Prozente etc. inneohnt und die darin besteht, den Eindruck von Eindeutigkeit und (wissenschaftlicher) Wahrheit zu erwecken. Beim morgendlichen Blick auf das Smartphone mitgeteilt zu bekommen, man habe in der Nacht insgesamt 57 Minuten wach gelegen (s.u. Kap. 12.4), ist eine Information, von der unterstellt wird, dass sie wahr ist, weil sie von einem technischen Gerät stammt. Die Zahl 57 wird als »objektive Tatsache«²⁰ betrachtet und ihre Kenntnis als eine Erkenntnis bewertet, die ohne die Apparaturen nie zu gewinnen gewesen wäre – »self knowledge through numbers«.

Dem Primat des auf Messdaten reduzierten Körpers korrespondiert die Erwartung der Nutzer:innen, dass die Messungen genau sind (»ich hab's gern genau, und das soll er dann auch genau machen«), genauer

19 Entkörperlichung des Körpers meint nicht dasselbe wie »Verdinglichung des Körpers« (Zillien et al. 2015). Verdinglichung des Körpers ist aus phänomenologischer Sicht eine Tautologie, da der Körper – im Unterschied zum Leib – selbst ein Ding ist, ein Körperding, wie bereits Husserl sagte (vgl. Waldenfels 2000: 15). Von einer Verdinglichung eines Dings wie dem Körper zu sprechen, ergibt wenig Sinn. Anders die Rede von der Entkörperlichung des Körpers, die auf das Verschwinden des Körpers in Daten hinweist. Wenn aus körperlichen Vorgängen und Zuständen Daten gemacht werden, ist vom physischen Körper nichts mehr übrig – eine Zahl ist kein Menschenkörper, der Ausdruck »Zahlenkörper« daher lediglich eine Metapher.

20 »Objektive Tatsachen« sind Sachverhalte, »die jeder aussagen kann, wenn er genug weiß und gut genug sprechen kann«. Davon zu unterscheiden sind die oben bereits erwähnten »subjektiven Tatsachen, die höchstens einer im eigenen Namen aussagen kann« (Schmitz 2003: 62), was zum Beispiel für alle Tatsachen des leiblich-affektiven Betroffenseins gilt.

jedenfalls als die subjektiven Wahrnehmungen, Empfindungen, Reflexionen. Die entkörperlichten »Zahlen und Bilder« (Duttweiler 2016: 225) sollen Gewissheit spenden, wo Unwissen unvermeidlich ist (der eigene Schlafrhythmus lässt sich so wenig beobachten wie der Blutzuckerspiegel oder der Kalorienverbrauch) oder nur mit unverhältnismäßig hohem Aufwand zu beseitigen wäre (Schritte könnten mitgezählt, Bettgehzeiten handschriftlich notiert werden). Der Zuwachs an Körperwissen ist dabei kein Selbstzweck, sondern dient zum einen dazu, das eigene Verhalten zu ändern, mitunter, aber keineswegs per se, in Richtung Selbstoptimierung (»das Gerät hilft, um meine Ernährung noch mehr zu optimieren«). Zum anderen fungieren die Körperdaten als Referenzwerte für die Bewertung der eigenen Selbstwahrnehmung. Nicki beispielsweise nutzt die Informationen über ihr Essverhalten (Kalorienverbrauch), »um festzustellen, ob das mit meinem Gefühl übereinstimmt«, oder vergleicht die Schlafdaten mit ihrem Müdigkeits-/Frischeempfinden. Dabei sei es keineswegs so, dass die Zahlen in jedem Fall einen höheren Erkenntniswert hätten als die Selbstwahrnehmung und -einschätzung. Es mag ihrem beruflich bedingten »hohem Körperbewusstsein« geschuldet sein, dass Nicki den gemessenen objektiven Tatsachen ihre gespürten subjektiven Tatsachen gegenüberstellt und jene mitunter relativiert, ihren Empfindungen also mehr Bedeutung beimisst als den Zahlen und Bildern auf dem Smartphone. Nicki sagt: »Du darfst dich nicht von der Technik beherrschen lassen, sondern musst immer noch in erster Linie auf dein Körpergespür selber hören«. Der in dieser Aussage mitschwingende Appell lässt vermuten, dass mindestens für Self-Tracker:innen mit einem geringer ausgeprägten Körperbewusstsein als Nicki der naturwissenschaftliche Körper »ein Programm für möglichen Gehorsam« darstellt, das heißt, eine *Norm*, die als »Richtlinie für die Eigenführung« (Schmitz 2012: 11) fungiert. Wer sich für die Praxis des Self-Trackings entschieden hat, »gehört« zumindest eine Zeitlang²¹ den Daten und richtet sich und sein Verhalten danach aus.

12.4 Verknüpfung von Einzelheiten: Vernetzte Körper

Self-Tracking fasziniert seine Nutzer:innen, so lässt sich der vorangegangene Abschnitt zusammenfassen, weil es ein Leben nach Zahlen

- 21 Die Bindungsdauer beim Self-Tracking scheint relativ kurz zu sein, ihre Dropout-Quote mit anderen Worten hoch (vgl. Duttweiler/Gugutzer 2015: 30). Auch Nicki nutzte ihr Fitnessarmband nur ca. ein Jahr, obwohl sie zum Zeitpunkt des Interviews, das ein halbes Jahr nach dem Beginn ihrer Self-Tracking-Phase stattfand, davon noch sehr begeistert war. Ein- und Ausstieg in beziehungsweise aus der Welt des Self-Tracking fielen bei ihr mit negativen und positiven Krisen in ihrem Privatleben zusammen: Zum einen

verspricht, das übersichtlich, eindeutig und gestaltbar ist. Self-Tracking reduziert die Komplexität des Lebens auf wenige Körperdaten und vermittelt dadurch Sicherheit und Orientierung. Darin besteht – in neo-phenomenologischer Terminologie – generell der Vorteil eines »konstellationistischen« gegenüber einem »situationistischen« Dasein:²² Die Kombination und Korrelation einzelner Daten (»Konstellation«), die aus einer ungeordneten, ungeschiedenen und undurchschaubaren Ganzheit (»Situation«) herausgelöst werden, suggeriert Klarheit, Struktur, Machbarkeit. An den zentralen thematischen Feldern des Self-Tracking – Ernährung, Bewegung, Schlaf – ist diese Praxis, die situative Wirklichkeit in eine konstellationistische Wirklichkeit zu transformieren, gut zu beobachten. Was aber meint Schmitz mit »Situation«?

»Eine *Situation* [...] ist charakterisiert durch Ganzheit (das heißt Zusammenhalt in sich und Abgehobenheit nach außen), ferner eine integrierende Bedeutsamkeit aus Sachverhalten, Programmen und Problemen und eine Binnendiffusion dieser Bedeutsamkeit in der Weise, daß die in ihr enthaltenen Bedeutungen (das heißt Sachverhalte, Programme, Probleme) nicht sämtlich – im präpersonalen Erleben überhaupt nicht – einzeln sind.« (Schmitz 2005: 22; Herv. im Orig.)

Ernährung, Bewegung oder Schlaf sind Situationen in dem hier formulierten Sinne. Der *Schlaf* zum Beispiel ist eine thematisch und atmosphärisch zusammengehaltene »Ganzheit« mit einem relativ eindeutigen Anfang und Ende, wodurch er sich vom Wachzustand abhebt, und zu der außerdem charakteristische dingliche (Bett, Kopfkissen), räumliche (abgedunkeltes Schlafzimmer) und zeitliche (Nacht) Arrangements sowie körperliche Praktiken (horizontale Lage, geschlossene Augen) gehören. Der Schlaf ist überdies ein »Sachverhalt«, das heißt, ein Phänomen, das es wirklich gibt,²³ mit dem bestimmte »Programme« verbunden sind,

mit einer Ehekrise, die letztlich in die Scheidung mündete, zum anderen mit dem Beginn einer neuen Partnerschaft, die zur Heirat führte. Womöglich zeigt sich hier ein weiteres allgemeines Merkmal des Self-Tracking, das seine Kurzlebigkeit erklärt: *Self-Tracking ist ein Krisenbewältigungsphänomen*, das nach Behebung der Krise überflüssig wird.

22 »Situation« ist ein ontologischer Grundbegriff der Neuen Phänomenologie, »Konstellation« sein Gegenbegriff, das Leben in Situationen jenem in Konstellationen vorgängig (vgl. Schmitz 1999: 21–28, 2005: 17–61, 2010b; siehe dazu auch Großheim 2010 sowie oben Kap. 2.3 und 3.2). Dazu Schmitz (2003: 91): »Situationen sind die primären Heimstätten, Quellen und Partner alles menschlichen und tierischen Verhaltens; alles Denken, Fühlen, Wollen, Vorstellen und Tun schöpft aus ihnen, fällt in sie zurück und hält sich analytisch und kombinatorisch nur in Zwischenschritten bei einzelnen aus Situationen explizierten Themen und deren Konstellationen auf.«

23 »Sachverhalte sind die Abhebungen von der Wirklichkeit (dem Dasein)« (Schmitz 1990: 59). Der Schlaf ist genau genommen ein »tatsächlicher

zum Beispiel der Wunsch, acht Stunden zu schlafen, oder die Hoffnung, dank der neuen Matratze besonders gut zu schlafen, der nicht selten aber auch »Probleme« aufweist, etwa schlechte Träume oder das Nichteinschlafen-Können. Sachverhalt, Programme und Probleme sind ineinander verschränkt und bilden insofern eine integrierende, binnendiffusse Bedeutsamkeit. Das heißt, die einzelnen Elemente des Schlafs treten während des Schlafs nicht als Einzelheiten hervor, und auch nach dem Schlaf bedarf es einer ausdrücklichen reflexiven Zuwendung, um aus dieser ganzheitlichen Situation ein konstellationistisches Ereignis zu machen. Eine solche »Explokation«²⁴ der Schlafsituation findet beispielsweise statt, wenn man dem:der Partner:in nach dem Aufstehen seinen nächtlichen Albtraum erzählt oder Erklärungen für das späte Einschlafen sucht. Auf dieselbe Weise ließen sich Ernährung und Bewegung als Situationen beschreiben.

Self-Tracking ist nun eine Praxis, die mit technischer Hilfe Einzelheiten aus den Situationen expliziert und damit aus Ernährung, Bewegung, Schlaf Konstellationen macht, nämlich »Vernetzungen einzelner Faktoren« (ebd.: 27), hier also *Vernetzungen körperlicher Einzelfaktoren*. Exemplarisch dazu Nickis Beschreibung der Art, wie ihr Self-Tracking-Gerät ihr Schlafverhalten misst und auf dem Smartphone anzeigt:

»Ich steck's in der Früh immer an um zu gucken, wie war denn mein Schlaf ((schmunzelt)) [...] Hier siehst du schon, da leuchtet er und ist ganz aus dem Häuschen, weil ich 110 Prozent meines Schlafziels erreicht hab. Tu ich das nicht, ist es einfach nur stinkfad blau. Und dann kannst du dir genau anzeigen lassen, die dunkelblauen Balken sind Tiefschlafphasen, die hellblauen Balken sind leichter Schlaf, zwischendrin das kleine orange, oder auch am Anfang und am Ende, da warst du wach. Oder das hat das Band als wach empfunden. Du kannst dir genau, wenn du hier mit dem Finger drüber gehst, die Uhrzeit anzeigen lassen, zum Beispiel dieser große Tiefschlafbalken ist von zwei Uhr zwölf angefangen bis vier Uhr neunzehn. Also mal über zwei Stunden mal richtig schön im Tiefschlaf. Erholung pur, sozusagen. Und das Ganze zeigt er dir hier unten eben auch noch mal in Zahlen geschrieben an. Insgesamt fünf Stunden sechs Minuten Tiefschlaf, leichter Schlaf drei Stunden zehn Minuten. Du hast elf Minuten gebraucht, bis du eingeschlafen bist, lagst dann in der Nacht insgesamt 57 Minuten wach.«

Sachverhalt« beziehungsweise eine »Tatsache«, eben weil er wirklich ist. Im Unterscheid dazu sind »untatsächliche Sachverhalte« (ebd.: 5) nichtwirklich, sondern zum Beispiel erfunden, phantasiert oder eingebildet.

- 24 »Explokation ist die Vereinzelung von Sachverhalten, Programmen und Problemen aus der chaotischen Mannigfaltigkeit und entspricht also einer Individuation dieses chaotischen Mannigfaltigen selbst« (Schmitz 1990: 68).

Das Self-Tracking-Ding expliziert aus Nickis Schlaf drei Phasen, Wachphase, Leicht- und Tiefschlaf, und dokumentiert diese minutengenau in Form von Zahlen und bunten Balkendiagrammen. Aus der binnendiffusen, ganzheitlichen Situation, die der Schlaf ist, werden einzelne Körperfaktoren isoliert. Die Stimmung und der Grad an Müdigkeit vor dem Zubettgehen, die Ereignisse des Tages, die beim Liegen im Bett einem durch den Kopf gehen, die Farbe und der Geruch der Bettwäsche oder die Größe und Härte des Kopfkissens als wichtige Rahmenbedingungen des Schlafs sind damit ebenso außen vor wie die Frage, ob man allein oder zu zweit im Bett liegt, im eigenen oder einem fremden Bett schläft, Vollmond ist oder in der Nacht der erste Schnee gefallen ist, ob und was man geträumt hat etc. Self-Tracking reduziert die ganzheitliche Situation Schlaf auf ein Netzwerk vereinzelter Körperdaten, das die Komplexität des Schlafs nicht annähernd wiedergibt. Nichtsdestotrotz wird diese Komplexitätsreduktion (nicht nur) von Nicki wertgeschätzt. Das hat zum einen damit zu tun, dass die Technik die ›Geheimnisse des Lebens‹ zu lüften vermag, hier des Schlafs,²⁵ und das fasziniert. Zum anderen erlaubt die Identifikation einzelner Faktoren die Herstellung von Korrelationen, auf die man selbst nie gekommen wäre. »Er zeigt dir Zusammenhänge auf, die du vorher nicht wusstest«, so Nicki, zum Beispiel den Zusammenhang von Ernährung und Schlafverhalten oder gegangenen Schritten und Kalorienverbrauch. Solche Erkenntnisgewinne sind nur möglich, wenn und weil aus den Situationen einzelne Elemente expliziert und miteinander vernetzt werden.

Die Vernetzung individueller körper- und personennaher Faktoren muss dabei nicht auf das eigene Smartphone beschränkt bleiben, sondern kann sozial ausgeweitet werden, indem man sie »mit der Community teilt«, einem internetbasierten Netzwerk Gleichgesinnter. An oder neben die Stelle von gemeinsamen face-to-face-Situationen (Familie, Verein, Peer Group) treten auf diese Weise *Konstellationen von Daten*, die *virtuelle Beziehungen* symbolisieren. »Man kann sich Freunde in der Community zulegen« oder ein »Team hinzufügen«, so Nicki, »was im Prinzip aber nichts Anderes als ein Wettstreit ist: ›Ich hab heute schon meine 10.000 Schritt, und du?‹«. Aufgrund dieses kompetitiven Charakters der

- 25 Mit Max Weber ließe sich in dem Zusammenhang von der »Entzauberung der Welt« durch »Intellektualisierung und Rationalisierung«, im Besonderen durch die »wissenschaftlich orientierte[.] Technik« sprechen (Weber 1994 [1917]: 9): Dem Schlaf wird sein Zauber genommen, dem Leben werden seine Geheimnisse entrissen, wenn versucht wird, es durch »Berechnen (zu) beherrschen« (ebd.). Zum Zusammenhang von wissenschaftlich-technologischer Entzauberung der Welt und körperlich-sinnlicher Verzauberung der Welt siehe Gugutzer (2016), zu Webers Rationalisierungsthese als modernisierungstheoretische Interpretationsfolie für das Phänomen »Lifelogging« siehe Selke (2014: 186f.)

Self-Tracking-Community verzichtet Nicki auf die Vernetzung mit anderen Self-Tracker:innen, wenngleich sie nicht ausschließen möchte, dass die Community eine »zusätzliche Motivationshilfe« sein könnte.

12.5 Self-Tracking als Plakat-Situation: Merkmale des Zeitgeists

Die neophänomenologische Analyse von Self-Tracking hat gezeigt, dass es sich hier um eine Praxis handelt, in deren Mittelpunkt eine spezifische Verbindung von technischen *Dingen* und menschlichem *Körper* steht. Das Spezifische dieser Relation ist eine sich primär im Medium *leiblicher Kommunikation* vollziehende partnerschaftliche Beziehung, die sich vor allem dadurch auszeichnet, dass die Dinge dank ihrer *aesthetischen Qualitäten faszinieren* und aufgrund ihres Affizierungspotenzials manipulieren, also eine *leiblich ergreifende Macht* ausüben. Die gängige Kritik am Self-Tracking, es würde zu einer Leibverdrängung oder Leibunterdrückung führen, indem es den »eigenen Leib qua Messung in ein Ding« verwandele, in »ein Objekt kalkulativen Wissens, über das verfügt werden kann« (Vormbusch 2015: 15), ist aus phänomenologischer Sicht, der zufolge Körper und Leib analytisch getrennte Entitäten sind, nicht zutreffend. Der Leib als die affizierbare, wahrnehmungs- und pathische Seite menschlicher Existenz kann nicht gemessen und auf diese Weise in ein Ding verwandelt werden. Gemessen werden kann nur der naturwissenschaftliche Körper. Der naturwissenschaftliche Körper ist für die Praxis des Self-Tracking zweifelsohne konstitutiv, nicht minder aber der spürbar-spürende Leib. Das zeigt sich nicht zuletzt an der leiblich ergreifenden Suggestionmacht der Self-Tracking-Dinge, die im Sinne einer habituellen Fixierung durch einseitige Einleibung mitunter sogar Suchtpotenzial besitzen. Leib und Körper spielen beim Self-Tracking also eine gleichermaßen wichtige Rolle. Einen besonderen Stellenwert hat der Körper nur insofern, als er als doppeltes Konstellationsprodukt (›Datenkörper‹ und ›Netzkörper‹) eine fundamentale Bedingung des sich stetig ausweitenden Lebens in Vernetzungen darstellt.²⁶

- 26 Auf diesen Sachverhalt haben in einer ganz anderen, kultur- und ritualtheoretischen Diktion sinngemäß auch Andréa Belliger und David Krieger (2015) hingewiesen. Belliger und Krieger zufolge ist die »Selbstquantifizierung«, wie sie paradigmatisch von der Quantified-Self-Bewegung propagiert und in der Praxis des Self-Tracking realisiert wird, ein Ausdruck der »Normen der Netzwerkgesellschaft« (ebd.: 395), in der wir leben. »Die verschiedenen Praktiken der Selbstquantifizierung erzeugen sozio-technische Akteur-Netzwerke. Der Körper wird zu einem digital fassbaren, messbaren und objektivierten Selbst. Es entsteht somit die Möglichkeit, die

Was sagt das nun über den Zeitgeist aus? Inwiefern ist Self-Tracking eine Objektivierung des Zeitgeists? Aus neophänomenologischer Perspektive lässt sich dazu zunächst ganz allgemein sagen: Der Zeitgeist ist eine »gemeinsame, implantierende, zuständige Situation« (Kluck 2008: 27) und Self-Tracking eine »plakative Äußerung« (ebd.: 32) dieser Situation. Damit ist gesagt, dass der Zeitgeist etwas Überindividuelles, Kollektives ist (»gemeinsam«), in das der einzelne Mensch hineinwächst, weshalb er darin tief verwurzelt ist (»implantierend«), und das nicht nur von aktueller, sondern langanhaltender Dauer (»zuständig«) ist. Ein »Plakat« – die »Zusammenziehung einer segmentierten zu einer impressiven Situation«²⁷ (Schmitz 1999: 25) – ist Self-Tracking dabei in der Hinsicht, dass es das abstrakte Phänomen Zeitgeist auf einen konkreten, vielsagenden Eindruck zusammenschnürt, durch das der Zeitgeist fassbar und handhabbar, was auch heißt: analysierbar wird. *Self-Tracking als Plakat-Situation* ist eine Manifestation des Zeitgeists in verdichteter Form. Konkret sind es vor allem vier Merkmale des Zeitgeists, die im Self-Tracking plakativ zum Ausdruck kommen:

(1) *Primat des naturwissenschaftlichen Körpers.* Der messbare, quantifizierbare und dadurch manipulierbare gegenständliche Körper ist eine Leitidee unserer Epoche, die sich kulturübergreifend in den verschiedensten gesellschaftlichen Handlungsfeldern findet. Organtransplantation, Präimplantationsdiagnostik, Neuroenhancement, Doping oder ästhetische Chirurgie sind hierfür nur einige gesellschaftlich besonders kontrovers diskutierte Beispiele. Die Vorstellung, dass das »Ich« oder »Selbst« im Gehirn sitze, wie die Hirnforschung suggeriert (kritisch dazu Fuchs 2010), ist ein weiteres Beispiel für die Vorherrschaft des naturwissenschaftlichen Körperverständnisses in unserer Zeit. Ein typisches Plakat hierfür ist das Motto der Quantified-Self-Bewegung »self knowledge

Netzwerknormen, die maßgebend sind für die Sozialisation in die Netzwerkgesellschaft, im wortwörtlichen Sinne zu »verkörpern« [...]« (ebd.: 400). In einer auf (Selbst-)Quantifizierung ausgerichteten Netzwerkgesellschaft ist der menschliche Körper primär Datenobjekt und das verkörperte Subjekt Träger von »Netzwerknormen und Netzwerkeigenschaften« (ebd.: 396). Soziale Ordnung manifestiert sich in solchen Gesellschaften entsprechend als Netzwerk verkörperter Subjekte und Objekte beziehungsweise als Konstellation von menschlichen und nicht-menschlichen Individuen – Individuum im wörtlichen, nämlich quantitativen Sinne als unteilbares Einzelding, das mit anderen Einzeldingen vernetzt ist.

- 27 Man denke an ein Werbeplakat an einer Litfaßsäule: Das Plakat bringt in Bild und Wort eine Botschaft verkürzt, aber prägnant zum Ausdruck. Eine ausführliche, argumentativ gut begründete Erläuterung der Botschaft (segmentierte Situation) wäre sachlich vielleicht angemessener, aber was zählt und damit reicht, ist der Eindruck (impressive Situation), den das Plakat bei dem oder der Betrachter:in hinterlässt.

through numbers«: Die Messung von Körperdaten wird mit *Selbsterkenntnis* gleichgesetzt.

(2) *Asthetisierung und Aufwertung der Leiblichkeit*. Eine »Ästhetisierung der Lebenswelt« (Welsch 1993) beziehungsweise eine »Ästhetisierung des Alltags« (Schulze 1992) wird von Philosophie und Soziologie seit drei Jahrzehnten diagnostiziert. Die Versinnlichung und Verleiblichung des alltäglichen Lebens hat seitdem weiter um sich gegriffen, was beispielhaft an der Omnipräsenz von *touch*-Geräten, an der ›Verbundung‹ von Alltagsgegenständen (Socken, Fußballschuhe, Venenabbinder etc.) oder am Siegeszug der Wellness-Kultur zu beobachten ist. »Erlebnisrationalisierung« (ebd.) ist zu einer grundlegenden Handlungsmaxime in individualisierten Gesellschaften geworden.

(3) *Technik als sozialer Akteur*. Der klassischen philosophischen Anthropologie zufolge ist der Mensch ein »Mängelwesen« und Technik daher »Organersatz, Organentlastung, Organüberbietung« (Gehlen 1993: 93). Zugleich nehme, so Gehlen, das »Unbehagen an der Technik« aufgrund ihrer »Überspezialisierungen« und ihres »weltweiten Umfangs« in der modernen Gesellschaft stetig zu (ebd.: 97–100). Der spätmoderne Geist der Zeit ist ein anderer. Technische Geräte sind nicht mehr bloß funktionale Substitute für die naturbedingten Mängel menschlichen Daseins, sondern emotional besetzte und zum Teil wie Lebenspartner behandelte »geliebte Objekte« (Habermas 1999). Herausragendes Beispiel dafür ist das »Handy«. Die gesellschaftliche Bedeutungszunahme der Technik spiegelt sich außerdem auch im konzeptionellen Stellenwert von Dingen und Artefakten in aktuellen sozial- und kulturwissenschaftlichen Theorien (ANT, Praxeologie, Neu Phänomenologie, *new materialism*).

(4) *Denken und Leben in Konstellationen*. Zu den vorherrschenden Ideen unserer Zeit zählt das »Leitbild der modernen Technik, die Maschine, die durch Vernetzung einzelner Bauteile konstruiert wird« (Schmitz 2005: 29). Die analytische Identifikation einzelner Faktoren und ihre anschließende Vernetzung – Ausdruck der wissenschaftlich-technologischen Rationalität der Moderne – erweist sich als *modus operandi* in allen gesellschaftlichen Bereichen. Die Vorzüge dieses konstellationistischen Ideals sind offensichtlich: Wissenschaft, Politik, Ökonomie, Technologie, Medizin, Massenmedien etc. wären nicht denkbar, würden sie nicht diesem Leitbild folgen. Dass es eine Kehrseite hat, ist aber ebenso offenkundig. Die spätmodernen Formen der Sinnsuche, in denen es um ›ganzheitliche‹ Erfahrungen geht, etwa in den diversen »populären Religionen« (Knoblauch 2009), sind dafür nur ein aktuelles Beispiel. In einem allgemeineren Sinne ist die Kehrseite des Denkens und Lebens in Konstellationen der Verlust an gemeinsamen Situationen, in die das menschliche Leben ursprünglich eingebettet ist. Oder wie Schmitz (2010: 45) sagt: »Der Vormarsch des Konstellationismus, etwa im Zeichen der fortschreitenden Digitalisierung, verdrängt das Kultursystem

der Vergegenwärtigung von Situationen.«²⁸ Wie das zu bewerten sei, ist jedem:r Einzelnen überlassen.

Literatur

- Beck, Ulrich/Edgar Grande (2010): »Jenseits des methodologischen Nationalismus. Außereuropäische und europäische Variationen der Zweiten Moderne«, in: *Soziale Welt* (2010/3-4), 187–216.
- Belliger, Andréa/David Krieger (2015): »Die Selbstquantifizierung als Ritual virtualisierter Körperlichkeit«, in: Robert Gugutzer/Michael Staack (Hg.), *Körper und Ritual. Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen*, Wiesbaden: Springer VS, 389–404.
- Böhme, Gernot (2003): *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen: Die Graue Edition.
- Böhme, Gernot (2001): *Asthetik. Vorlesung über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, München: Fink.
- Böhme, Gernot (1995): »Das Ding und seine Ekstasen. Ontologie und Ästhetik der Dinghaftigkeit«, in: ders., *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 155–176.
- Bogner, Alexander (2012): *Gesellschaftsdiagnosen. Ein Überblick*, Weinheim/Basel: Beltz/Juventa.
- Duttweiler, Stefanie (2016): »Körperbilder und Zahlenkörper: Zur Verschränkung von Medien- und Selbsttechnologien in Fitness-Apps«, in: Stefanie Duttweiler/Robert Gugutzer/Jan-Hendrik Passoth/Jörg Strübing (Hg.), *Leben nach Zahlen: Self-Tracking als Optimierungsprojekt?*, Bielefeld: transcript Verlag, 221–252.
- Duttweiler, Stefanie/Robert Gugutzer (2015): »Self-Tracking im Sport – mehr als kurzfristige Selbstberuhigung?«, *Forschung Frankfurt* (2015/1), 28–33.
- Foucault, Michel (2007): »Über sich selbst schreiben«, in: ders., *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 137–154.

- 28 Zur neophänomenologisch fundierten Kulturkritik im Anschluss an Schmitz siehe die Beiträge in Großheim/Kluck (2010). Im Mittelpunkt dieser Kulturkritik stehen zwei Aspekte (vgl. Kluck 2008: 37ff.): Der Konstellationismus führe erstens zur Auflösung »implantierender Situationen« und damit einhergehend zweitens zu der von Schmitz so genannten »autistische[n] Verfehlung des abendländischen Geistes«. »Autistische Verfehlung« meint die »Zersetzung implantierender Situationen – des Nomos, der aus dem Hintergrund der gemeinsamen Situation die individuelle Lebensführung steuert, mit breitem Spielraum zur Auseinandersetzung – in Konstellationen einzelner, isolierter persönlicher Situationen« (Schmitz 1999: 55). In soziologischen Termini ließe sich diese Kulturkritik mit Begriffen wie Enttraditionalisierung, Säkularisierung, Individualisierung oder Atomisierung umschreiben.

- Fuchs, Thomas (2010): *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Gehlen, Arnold (1993): »Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie«, in: ders., *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*. Reinbek: Rowohlt, 93–103.
- Großheim, Michael (2010): »Von der Maigret-Kultur zur Sherlock-Holmes-Kultur. Oder: Der phänomenologische Situationsbegriff als Grundlage einer Kulturkritik«, in: ders./Steffen Kluck (Hg.), *Phänomenologie und Kulturkritik. Über die Grenzen der Quantifizierung*, Freiburg/München: Karl Alber, 52–84.
- Großheim, Michael/Steffen Kluck (Hg.) (2010): *Phänomenologie und Kulturkritik. Über die Grenzen der Quantifizierung*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Grüsser, Sabine M./Carolyn N. Thalemann (2006): *Verhaltenssucht. Diagnostik, Therapie, Forschung*, Bern: Huber.
- Gugutzer, Robert (2023): *Sport als Widerfahrnis. Phänomenologische Erkundungen*, Baden-Baden: Karl Alber.
- Gugutzer, Robert (2017): »Resonante Leiber, stumme Körper? Hartmut Rosas Resonanztheorie aus Sicht der verkörperten Soziologie«, In: Christian Helge Peters/Peter Schulz (Hg.), *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, Bielefeld: transcript, 69–85.
- Gugutzer, Robert (2016): »Körperzauber? Der Kult um den Körper in der »entzauberten Welt««, in: Alfred Bellebaum/Robert Hettlage (Hg.), *Religion. Spurensuche im Alltag*. Wiesbaden: Springer VS.
- Gugutzer, Robert (2015a): *Soziologie des Körpers* (5., vollständig überarbeitete Auflage), Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2015b): »Leibliche Interaktion mit Dingen, Sachen und Halbdingen. Zur Entgrenzung des Sozialen (nicht nur) im Sport«, in: Hannah K. Göbel/Sophia Prinz (Hg.), *Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur* Bielefeld: transcript, 105–122.
- Gugutzer, Robert (2015c): »(Neo-)Phänomenologie der Sportsucht. Theoretische und empirische Annäherungen«, in: *Sport und Gesellschaft* (2015/3), 189–214.
- Gugutzer, Robert/Natascha Holterman (2016): »Der Dackelblick. Phänomenologie einer besonderen Hund-Mensch-Vergemeinschaftung«, in: Roland Hitzler/Nicole Burzan (Hg.), *Auf den Hund gekommen*, Wiesbaden: Springer VS, 265–284.
- Habermas, Tilmann (1999): *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Kluck, Steffen (2010): »Wissen, was an der Zeit ist« – Der Zeitgeist als Werkzeug der Kulturkritik«, in: Michael Großheim/Steffen Kluck (Hg.), *Phänomenologie und Kulturkritik. Über die Grenzen der Quantifizierung*, Freiburg/München: Karl Alber, 216–243.
- Kluck, Steffen (2008): »Der Zeitgeist als Situation«, *Rostocker Phänomenologische Manuskripte* (2008/3), Rostock: Universität Rostock.

- König, Eugen (1989): *Körper – Wissen – Macht. Studien zur historischen Anthropologie des Körpers*, Berlin: Reimer.
- Latour, Bruno (1995): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Lindemann, Gesa (2017): »Leiblichkeit und Körper«, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie – Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden: Springer VS, 57–66.
- Lupton, Deborah (2015): *Digital Sociology*, London/New York: Routledge.
- Quantified Self (o.J.): Quantified Self – Self Knowledge Through Numbers, <https://quantifiedself.com/> (Zugriff: 22.04.2016).
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.
- Schmitz, Hermann (2015): »Sucht als habituelle Fixierung durch einseitige Einleibung«, in: ders., *Zur Epigenese der Person*, Freiburg/München: Karl Alber, 104–121.
- Schmitz, Hermann (2012): *Das Reich der Normen*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*, Berlin: de Gruyter.
- Schmitz, Hermann (2010a): *Bewusstsein*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2010b): »Von der Verhüllung zur Verstrickung. Der Mensch zwischen Situationen und Konstellationen«, in: Michael Großheim/Steffen Kluck (Hg.), *Phänomenologie und Kulturkritik. Über die Grenzen der Quantifizierung*, Freiburg/München: Karl Alber, 37–51.
- Schmitz, Hermann (2009): *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2007): *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Bielefeld/Locarno: Edition Sirius.
- Schmitz, Hermann (2005): *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2003): *Was ist neue Phänomenologie?*, Rostock: Ingo Koch.
- Schmitz, Hermann (1999): *Adolf Hitler in der Geschichte*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1997): »Ausdruck als Eindruck in leiblicher Kommunikation«, in: ders., *Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*, Berlin: Akademie Verlag, 119–139.
- Schmitz, Hermann (1990): *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1965): *System der Philosophie. Band 2, Teil 1: Der Leib*, Bonn: Bouvier.
- Schulze, Gerhard (1992): *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Selke, Stefan (2014): »Lifelogging als soziales Medium? – Selbstsorge, Selbstvermessung und Selbstthematization im Zeitalter der Digitalität«, in: Jürgen Jähner/Christian Förster (Hg.), *Technologien für digitale Innovationen. Interdisziplinäre Beiträge zur Informationsverarbeitung*, Wiesbaden: Springer VS, 173–200.

- Vormbusch, Uwe (2015): »Die Lawine der Zahlen und die Optik der Moderne. Vom Mythos der kalkulatorischen Beherrschbarkeit der Welt«, *Forschung Frankfurt* (2015/1), 11–15.
- Waldenfels, Bernhard (2000): *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Weber, Max (1994 [1917]): »Wissenschaft als Beruf«, in: ders., *Wissenschaft als Beruf 1917/1919, Politik als Beruf 1919*, Tübingen: Mohr, 1–23.
- Welsch, Wolfgang (1993): *Ästhetisches Denken*, Stuttgart: Reclam.
- Zillien, Nicole/Gerrit Fröhlich/Mareike Dötsch (2015): »Zahlenkörper. Digitale Selbstvermessung als Verdinglichung des Körpers«, in: Kornelia Hahn/Martin Stempfhuber (Hg.), *Präsenzen 2.0: Körperinszenierung in Medienkulturen*, Wiesbaden: Springer VS, 77–94.