

Robert Gugutzer

Das Pathos des Sozialen

Beiträge zur
Neophänomenologischen Soziologie

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Robert Gugutzer
Das Pathos des Sozialen

Robert Gugutzer

Das Pathos des Sozialen

Beiträge zur
Neophänomenologischen Soziologie

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Mit freundlicher Unterstützung
der Stiftung für Neue Phänomenologie

Erste Auflage 2023
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2023
www.velbrueck-wissenschaft.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-344-5

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Inhalt

1. Das Pathos des Sozialen.
Für eine Soziologie am Leitfaden des Leibes 7

TEIL I: GRUNDLAGEN DER NEOPHÄNOMENOLOGISCHEN SOZIOLOGIE

2. Leib und Situation: Sozialtheoretische Grundlagen 35
3. Gefühle als Atmosphären:
Atmosphärentheoretische Präzisierungen 72
4. Kreatives Handeln: Handlungstheoretische Fortführungen . . . 108
5. Leibliche Erkenntnis: Methodologische Konsequenzen . . . 130

TEIL II: NEOPHÄNOMENOLOGISCH-SOZIOLOGISCHE FALLSTUDIEN

6. Vom soziologischen Nutzen der Leibphänomenologie . . . 147
7. Phänomenologie der Kraft.
Soziale Spaltung in der Corona-Pandemie 170
8. Männlichkeit als Situation und Leiberfahrung 186
9. Sorge als Atmosphäre und Situationsproblem 206
10. Die leibliche Macht des Dackelblicks 227
11. Leibliche Interaktion mit Dingen, Sachen und
Halbdingen des Sports 246
12. Der Zeitgeist: Self-Tracking als Plakat-Situation 265
- Abbildungsverzeichnis 289
- Textnachweise 290

1. Das Pathos des Sozialen

Für eine Soziologie am Leitfaden des Leibes

Sommer 2023, 31. Kalenderwoche, die Medien berichten:

31. Juli: »Das Weltraumteleskop Euclid schickt erste Rohbilder, die von einer beeindruckenden Qualität zeugen.«¹ +++ 1. August: »Katholisches ›Woodstock‹ Weltjugendtag: Was macht die Faszination aus?«² +++ 2. August: »Provokation aus dem Westen. ›Die Muslime fühlen sich durch Koranverbrennungen erniedrigt.«³ +++ 3. August: »Zum Ende ihrer US-Tour zeigt sich Taylor Swift ihrer Crew gegenüber großzügig. Swift überraschte die Trucker der Tour mit einem Scheck in Höhe von 100.000 Dollar [...].«⁴ +++ 4. August: »The Sun: AUF WIEDERSEHEN. Deutschland ist bei der Frauen-WM ausgeschieden und hat damit den bisher größten Schock des Turniers erlitten.«⁵ +++ 5. August: »Im nächsten Jahr soll die Mehrwertsteuersenkung für Hotels und Gaststätten auslaufen. Für die Betriebe wäre dies laut Dehoga eine ›absolute Katastrophe‹.«⁶ +++ 6. August: »Die Polizei warnt die Bevölkerung vor einem freilaufenden, gefährlichen Wildtier. Es ging wohl um eine Löwin. 36 Stunden später kommt es zur Wende.«⁷

Was haben diese Medienberichte aus der ersten Augustwoche 2023 gemein? Auf den ersten Blick nicht recht viel mehr, als dass es sich eben um Medienberichte im gleichen Zeitraum handelt. Die thematisierten Ereignisse sind dagegen höchst unterschiedlich. Es ist die Rede von

- 1 https://www.focus.de/wissen/weltraum/neues-weltraumteleskop-endlich-angekommen-auf-der-suche-nach-dunkler-energie-schickt-euclid-erstmal-ge-stochen-scharfe-bilder_id_200548384.html (Zugriff am 07.08.23).
- 2 <https://www.zdf.de/nachrichten/panorama/weltjugendtag-portugal-papst-100.html> (Zugriff am 07.08.23).
- 3 <https://www.srf.ch/news/international/provokation-aus-dem-westen-die-muslime-fuehlen-sich-durch-koranverbrennungen-erniedrigt> (Zugriff am 07.08.23).
- 4 <https://www.spiegel.de/kultur/taylor-swift-zahlt-ihren-tourtruckern-je-100-000-dollar-bonus-a-55809e22-aba9-475b-905c-25c82741627f> (Zugriff am 07.08.23).
- 5 <https://www.kicker.de/der-deutsche-fussball-ist-nur-noch-ein-scheinriese-962147/artikel> (Zugriff am 07.08.23).
- 6 <https://www.zeit.de/wirtschaft/2023-08/dehoga-gaststaetten-mehrwertsteuersenkung-beibehalten> (Zugriff am 07.08.23).
- 7 Es war doch nur ein Wildschwein und keine Löwin. <https://www.merkur.de/deutschland/berlin/nach-dem-raubtier-loewen-alarm-loest-grosseinsatz-in-berlin-aus-die-bilder-der-gefaehrlichen-suche-zr-92413106.html> (Zugriff am 06.08.23).

einem beeindruckenden technischen Gerät, einer faszinierenden religiösen Großveranstaltung, einer provozierenden und erniedrigenden politischen Aktion, von einer Pop-Sängerin, die überrascht, einem Fußballteam, das einen Schock ausgelöst hat, einer drohenden Katastrophe in einem Dienstleistungszweig und von einem gefährlichen Tier, vor dem es zu warnen gilt. Mit einem zweiten, phänomenologisch geschärften Blick wird jedoch ersichtlich, dass die Berichte in einem Punkt übereinstimmen: Sie verbalisieren – eingetretene, vermutete bzw. befürchtete – *affektive Widerfahrnisse*. Beeindruckende, faszinierende, provozierende, erniedrigende, überraschende, schockierende, katastrophale und gefährliche Ereignisse sind *pathische*⁸ Phänomene in dem Sinne, dass sie der oder dem Betroffenen ›auf den Leib rücken‹, der einen mehr, dem anderen weniger. Was beeindruckt, provoziert oder fasziniert, als erniedrigend, katastrophal oder gefährlich wahrgenommen wird, ist etwas, das ›einen nicht kalt lässt‹, vielmehr wird es einem dadurch im wörtlichen, nämlich leiblich spürbaren Sinne ›warm‹. Wie die Beispiele weiter zeigen, sind die Anlässe und Auswirkungen dieser pathischen Phänomene *sozialer* Art, einschließlich der Medienberichte, die ja ebenfalls Widerfahrnisse in der Hinsicht sind, dass die Leserin und der Leser mit ihnen konfrontiert wird – unter Umständen so sehr, dass die jeweilige Meldung nicht bloß ›nüchtern‹ zur Kenntnis genommen wird, sondern erfreut, entsetzt, verärgert oder amüsiert. Unabhängig von diesen möglichen Resonanzen verweisen die Berichte auf einen grundsätzlichen Sachverhalt, den ich in diesem Buch das *Pathos des Sozialen* nennen möchte.

1.1 Das alltägliche Pathos

Die genannten Beispiele könnten den Eindruck erwecken, dass die pathische Seite des Sozialen nur bei seltenen Vorfällen oder in besonderen Situationen zum Vorschein kommt, über die (deshalb) in den Medien berichtet wird. Das ist aber nicht der Fall. Pathische Phänomene durchziehen das tägliche Leben, Pathos ist ein dauerpräsender Aspekt des Alltags. Die Müdigkeit am frühen Morgen, die das Aufstehen zu einem Kraftakt

- 8 So wie Bernhard Waldenfels verwende auch ich das griechische Wort *Pathos* und das deutsche Wort *Widerfahrnis* synonym (Waldenfels 2015: 20, 81). Waldenfels dürfte mindestens im deutschsprachigen Raum derjenige Autor sein, der den Pathosbegriff – und als Gegenbegriff ›Response‹ – in die Philosophie eingeführt hat (siehe auch Waldenfels 2000: 273; 2004). Anders ist es mit dem Widerfahrnisbegriff, der von Wilhelm Kamlah (1972; s.u.) philosophisch ›entdeckt‹ wurde (vgl. Birgmeier 2007). Für ein phänomenologisches Verständnis von Widerfahrnis siehe Andermann (2012), Bonnemann (2016), Gugutzer (2023).

macht, das freundliche Angesprungenwerden vom eigenen Hund zur morgendlichen Begrüßung, die erfrischende Dusche, das ärgerliche Verschütten der Müslibox, der starke Wind, der die Fahrradfahrt ins Büro anstrengend macht, die heitere Atmosphäre in der Abteilung, die die eigene Stimmung hebt, das anstrengende Mitarbeitergespräch, das langweilige Meeting, die zähe Verhandlung mit dem neuen Geschäftspartner, das zwar leckere, aber schwer im Magen liegende Mittagessen, die Zufriedenheit über drei sehr produktive Arbeitsstunden, die schwül-warme Luft, die beim Verlassen des Büros wie eine Wand vor einem steht – all das sind vollkommen triviale, eben alltägliche Widerfahrnisse. Pathische Ereignisse und Situationen dieser Art sind ein normaler Bestandteil des täglichen Lebens und Zusammenlebens der Menschen. Pathische Phänomene sind daher keineswegs, wie Bernhard Waldenfels suggeriert, ausschließlich ›starke Erfahrungen‹.⁹ Auch ›schwache‹, ›leichte‹ oder ›leise‹ Erfahrungen wie das nette Wort, das man gesagt bekommt und über das man sich freut, oder der böse Blick, der einem zugeworfen wird und von dem man irritiert ist, sind pathische Phänomene.

Das bisher Gesagte lässt sich zu der These zusammenfassen, dass pathische Erfahrungen soziale Erfahrungen sind, sofern ein leibliches Wesen (Menschen, Tiere) auf ein außerhalb seiner selbst seiendes Etwas (nicht notwendigerweise ein anderes leibliches Wesen) bezogen ist und von diesem Bezogensein affiziert ist.¹⁰ In diesem Sinne ist das Pathos des Sozialen eine ganz und gar *alltägliche Erscheinungsform von Sozialität*: Es gibt keinen Sozialbereich, keine soziale Situation, kein soziales Geschehen, kein soziales Handeln, das frei von pathischen Momenten wäre. Pathos motiviert soziales Handeln, Pathos stabilisiert soziale Ordnung, Pathos provoziert und resultiert aus sozialem Wandel. Das Pathos des Sozialen ist zudem bzw. zuallererst eine *primordiale Erscheinungsform*

9 Waldenfels nennt als Beispiele für Pathos/Widerfahrnis »Überraschendes und Ungewöhnliches«, Erscheinungsformen »plötzlichen Aufblitzens, eines explosiven Knalls oder einer Erschütterung«, »einmalige[.] Ereignisse[.] wie Geburt und Reife, Partnerwahl und Partnerverlust«, »epochale Einbrüche wie Renaissance, Reformation oder Revolution«, »einbrechende Ereignisse wie Kriegausbruch, Börsenkrach oder Naturkatastrophe« (Waldenfels 2015: 20). Und er fasst zusammen: »In allen Fällen handelt es sich um starke Formen der Erfahrung, in denen sich nicht nur etwas in der Welt und in unserem Leben ändert, sondern die Welt und das Leben sich im ganzen umstrukturiert oder aus den Fugen gerät« (ebd.: 21). Wie gesagt, vertrete ich ein weiter gefasstes, gemäßigeres Verständnis von Pathos/Widerfahrnis, Pathos als alltägliches Phänomen, das nur in den seltensten Fällen die Welt aus den Angeln hebt.

10 Pathische Erfahrungen, die keine sozialen, sondern rein private Erfahrungen sind, haben ihre Quelle im eigenen Körper (Harndrang, Nahrungsmangel, Schnitt in den Finger etc.) oder den eigenen (z.B. ›negativen‹) Gedanken.

von *Sozialität*. Darauf weist Waldenfels hin, wenn er von der »Geburt des Sozialen aus dem Pathos« (Waldenfels 2015: 76) spricht. Waldenfels meint damit, dass der »Zugang zum Sozialen, der im Woraufhin eines gemeinsamen Sinnes gesucht wird, [...] durch den Rückgang auf gemeinsame Affekte unterlaufen« (ebd.) wird. Gemeinsame Affekte und pathische Erfahrungen gehen konstitutionslogisch der Sinnbildung und damit dem Sozialen voraus. Aber nicht nur wurzelt »der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt« (Schütz 1960) im pathischen Aufeinanderbezogensein der Menschen, vielmehr bedarf es für die Konstitution von Sozialität gar nicht des »Umwegs« über Sinnbildung. Andernfalls wäre zum Beispiel die Beziehung zwischen einem Säugling zu seiner Mutter oder seinem Vater keine soziale Beziehung, denn von einer Sinnsetzung des Säuglings kann hier nicht die Rede sein, von pathischen Erfahrungen, denen er ausgesetzt ist (durch Streicheln, Liebkosen, Füttern etc.), hingegen sehr wohl.

Mit dem sozialontologischen Primat des Pathischen korrespondiert die *Universalität* der pathischen Seite des sozialen Lebens. Einen Nachweis dafür liefert die philosophische Anthropologie Wilhelm Kamlahs (1972). In seiner Kritik an der philosophischen Anthropologie Arnold Gehlens führt Kamlah aus, dass es unangemessen sei, den Menschen lediglich als handelndes Wesen zu konzipieren,¹¹ weil damit der fundamentale »Widerfahrnischarakter des menschlichen Lebens« (ebd.: 39) übergangen werde. Von der Geburt bis zum Tod, den beiden existenziellen Widerfahrnissen schlechthin, ist der Mensch fortlaufend Widerfahrnissen ausgesetzt, kleinen und großen, persönlichen und gemeinsamen, angenehmen und unangenehmen. Nach Kamlah habe das mit der grundlegenden »Bedürftigkeit« des Menschen zu tun (ebd.: 36). Weil der Mensch körperliche, emotionale, geistige, soziale, kulturelle, ökonomische etc. Bedürfnisse hat, die gestillt werden wollen, sollen oder müssen, ist sein Leben voll von pathischen Augenblicken, Ereignissen, Entwicklungen, Zuständen. Wie der oder die Einzelne mit diesen Widerfahrnissen umgeht, sie handelnd beantwortet oder auch nicht (wobei auch Nichthandeln Handeln ist), ist selbstverständlich höchst verschieden. Offenkundig aber ist, dass Widerfahrnisse dem Handeln vorausgehen, wie sie natürlich auch aus ihnen resultieren können. Vor allem aber sind Widerfahrnisse dem Handeln immanent, wie Kamlah sagt: »wenn wir handeln, widerfährt uns etwas« (ebd.: 35). Das gilt für individuelles Handeln ebenso wie für soziales Handeln. Gehe ich eine Runde joggen, erlebe ich meine schweren Beine, den Treppenlauf, den Schnee unter meinen Füßen oder die zunehmende Anstrengung ab Minute 45 als pathische Begleiterscheinungen meines sportlichen Tuns. Halte ich einen Vortrag auf einer Tagung, erlebe ich das konzentrierte Zuhören des Publikums, das nichtfunktionierende Mikrofon, meine ad hoc formulierten, ge- oder

11 Bei Gehlen (1986: 32) heißt es: »Der Mensch ist das handelnde Wesen.«

misslungenen Sätze oder das wohlwollende Klatschen nach meinem Vortrag als ärgerliche beziehungsweise freudige Widerfahrnisse. Und auch einem kollektiven Handeln wie dem gemeinsamen Anfeuern des Lieblingsvereins im Stadion wohnen Widerfahrnisse inne, etwa das Dagegenhalten der gegnerischen Fans, das kollektive Entsetzen nach dem überraschenden Rückstand oder die gemeinsame Euphorie nach einem vollkommen unerwarteten Sieg.

1.2 Der soziologische Aktivismus

Mit einem Ausdruck Helmuth Plessners (1975: 70) könnte man Kamlahs These von der Immanenz des Widerfahrnis im Handeln als »Doppelaspekt« von Pathos und Handeln bezeichnen. Pathos und Handeln sind zwei grundlegende und untrennbare Aspekte menschlichen Lebensvollzugs; der Mensch ist mithin nicht nur Akteur, sondern auch *Patheur*. Vor diesem Hintergrund sollte man meinen, dass eine Humanwissenschaft wie die Soziologie sich gleichermaßen dem Handeln *und* den Widerfahrnissen zuwendet und sich für Patheure ebenso interessiert wie für Akteure. Dem ist aber nicht so. Die Soziologie ist ihrem Selbstverständnis nach zuallererst eine Handlungswissenschaft, nicht aber eine Widerfahrniswissenschaft. Die Soziologie kennt daher eine Vielzahl Theorien sozialen Handelns und davon abgewandelter Akteurs-, Interaktions- und Praxistheorien, ja, selbst in Luhmanns Systemtheorie spielt Handeln als das Verhalten, das einem System von einem Beobachter zugerechnet wird, mehr als nur eine unbedeutende Nebenrolle. Eine soziologische Theorie des Pathos liegt hingegen nicht vor. Ebenso wenig sind Pathos (oder Widerfahrnis) und Patheur sozialtheoretische Grundbegriffe der Soziologie. Zwischen der lebensweltlichen Relevanz des Pathos und dessen soziologischer Thematisierung klafft eine große Lücke. Dass dem so ist, dürfte entscheidend mit der »aktivistischen« Tendenz zu tun haben, die die Soziologie seit ihrer akademischen Geburt kennzeichnet. In den Worten von Robert Seyfert: »Das soziologische Evangelium beginnt mit dem Satz: Im Anfang war die Aktivität!« (Seyfert 2019: 140).¹² An diesem *soziologischen Aktivismus* hat sich bis heute nicht viel geändert.

- 12 Seyfert spricht von einem »aktivistischen Bias« der Soziologie (Seyfert 2019: 10, 14), den er wie folgt definiert: »Das aktivistische Bias der Soziologie beruht auf der Überzeugung, dass das soziale Leben von (menschlichen) Aktivitäten abhängt: Handlungen, Interaktionen, Kommunikationen, Operationen, Entscheidungen etc. Für die Soziologie müssen soziale Beziehungen stets aktiv *hergestellt* oder praktisch *hervorgebracht* (doing!) werden. Umgekehrt werden dabei nicht-aktive Phänomene ausgeschlossen oder auf

Den ersten Anhaltspunkt für den soziologischen Aktivismus¹³ findet man beim Religionsstifter (oder jedenfalls Namensgeber) Auguste Comte und dessen *Dreistadiengesetz* der geistig-gesellschaftlichen *Entwicklung* der Menschheit. Comte ging von einem gesellschaftlichen *Fortschritt* aus, der durch eine wissenschaftliche Religion und mit den Soziologen als Hohepriestern intellektuell abgesichert werden solle. In den Texten der anderen Väter der Soziologie – sie im zeitlichen Nachgang zu Comte als die ersten Evangelisten zu bezeichnen, würde ihrem soziologischen Stellenwert nicht gerecht – spielen ebenfalls diverse Aktivitätsformeln eine zentrale Rolle. So setzte sich Herbert Spencer mit der gesellschaftlichen *Evolution* auseinander, die er als einen *Übergang* von ungegliederter Vielheit zu gegliederter Einheit verstand. Dem darwinistischen Prinzip des *survival of the fittest* folgend, ging Spencer davon aus, dass sich auch in der Gesellschaft die Besten und Stärksten durchsetzen und die höchsten sozialen Positionen erlangen werden. Von Karl Marx ist überliefert, dass Menschen zusammen mit anderen Menschen durch *tätige Umgestaltung* der Natur die zum Leben notwendigen Güter *produzierten*, dass die *Produktivkräfte* die entscheidenden *Antriebskräfte* für die gesellschaftliche *Entwicklung* seien und die *Gesellschaftsgeschichte* als eine Abfolge von *Klassenkämpfen* zu verstehen sei. Von Émile Durkheim stammt die soziologische Glaubensbotschaft, dass sich durch die *Zunahme* und *wachsende* Dichte der Bevölkerung ein *Wandel* in der Form der *Arbeitsteilung* ergeben habe, die den *Übergang* von

geradezu neurotische Weise in aktive Praktiken übersetzt. Die Soziologie ist auch von aktivistischen Reinigungspraktiken angetrieben« (Seyfert 2019: 14; Herv. im Orig.). Man muss die pathologisierende Diagnose Seyferts nicht teilen, um seinem eigentlichen Argument dennoch beizupflichten. Die Soziologie interessiert sich zweifelsohne vorrangig für das Tun, Machen, Prozessieren, Konstruieren etc., doch »neurotisch« agiert sie sicherlich nicht, allein, weil unklar ist, wer das soziologische Subjekt sein sollte, das diese psychische Störung hat. Auch dass die Soziologie von »aktivistischen Reinigungspraktiken angetrieben« sei, ist aufgrund der Psychologisierung der Soziologie und der Grobschlächtigkeit der Aussage unangemessen. Seyferts Hau-drauf-Argumentation erinnert an das wenig freundliche Globalurteil von Gesa Lindemann, die Soziologie weise eine »quasimentalistische Bornierung« auf, weil sie eine ausgeprägte »Vorliebe für Wissen, Sprache und Semantik« habe, die auf Kosten von Leib und Körper gehe (Lindemann 2005: 115). Auch hier ist die Diagnose zutreffend, die pauschale negative Bewertung aber überzogen, schließlich finden sich bereits bei den Klassikern der Soziologie Spuren des Körpers und sogar des Leibes (Gugutzer 2022: 47–59).

- 13 Vgl. zum Folgenden die Artikel zu Comte, Spencer, Marx, Durkheim, Simmel und Weber in Käsler (1976). Die *Aktivitätsformeln* dieser Autoren hebe ich kursiv hervor.

Gesellschaften mit mechanischer zu organischer Solidarität zur Folge hatte. Georg Simmel hat der Soziologie den Glaubenssatz mitgegeben, dass Gesellschaft aus den Wechselwirkungen – seit der englischen Übersetzung von Albion Small auch im Deutschen als *Interaktion* bezeichnet – der Menschen resultiere. Gesellschaft sei in diesem prozessualen Sinne als menschengemachte *Vergesellschaftung* zu verstehen. Norbert Elias hat sich mit dem abendländischen *Prozess* der Zivilisation befasst und dabei den Zusammenhang von Sozio- und Psychogenese untersucht, letztere vor allem an der zunehmenden Affektkontrolle und den Wandlungen im körperlichen *Verhalten* erkennbar. Für den Zivilisationsprozess sei unter anderem die *Verlängerung der Interdependenzketten* zwischen den Menschen wichtig gewesen. Max Weber schließlich – für viele »godfather of sociology« – hat der Soziologie das vielleicht wichtigste, auf jeden Fall folgenreichste Credo überbracht, nämlich die Definition der Soziologie als jener Wissenschaft, »welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will« (Weber 1980: 1). Seit Weber ist das »soziale Handeln« der zentrale Grundbegriff der Soziologie, wie auch seine Handlungstypologie – insbesondere der zweckrationale Typus – bis heute eine Leitfunktion besitzt.

Die soziologischen Jünger haben den bei den Klassikern angelegten Aktivismus in den unterschiedlichsten Varianten und Ausprägungen fortgeführt. Auf eine sehr einfache Weise ersichtlich wird dieser fortwährende aktivistische Bias der Soziologie durch einen schnellen Blick in ein x-beliebiges Wörterbuch oder Lexikon der Soziologie. In kompakter Form finden sich dort von A bis Z reihenweise Schlagwörter mit einer mehr oder weniger auf Antriebe erkennbaren aktivistischen Tendenz: Akteur, Arbeit, Autopoiesis, Beziehung, doing (gender/class/race), Differenzierung, Entscheidung, Entwicklung, Evolution, Figuration, Handeln/Handlung, Inklusion/Exklusion, Interaktion, Kommunikation, Konflikt, Konstruktivismus, Kontingenz, Lebenslauf, Lebensstil, Macht(verhältnisse), Migration, Netzwerk, Praktik, Praxis, Produktion/Produktivität, Revolution, Ritual, Rolle, Selbst(darstellung), Sozialisation, Spiel, Tausch, Verhalten (abweichendes), Wahl, Wandel, Zivilisation(sprozess). Diese Liste soziologischer Grundbegriffe und Konzepte ist selbstredend hoch selektiv, zugleich aber wohl ein hinreichendes Indiz für den aktivistischen Bias der Soziologie.

1.3 Soziologische Pathosformeln

Die Rede vom soziologischen Aktivismus darf nun allerdings nicht so verstanden werden, dass die Soziologie die pathischen Seiten des sozialen

Lebens vollkommen übersehen oder komplett und vielleicht auch noch willentlich ignoriert hätte. Mit aktivistischem Bias ist eine starke thematische und theoretische Tendenz und Schwerpunktsetzung der Soziologie gemeint, nicht aber eine totale Blindheit gegenüber dem Pathischen. Die Soziologie weist eher eine extreme Kurzsichtigkeit auf, aufgrund derer sie das naheliegende Handeln, Herstellen, Bewirken etc. sehr deutlich sieht, das (scheinbar!) ferne Pathos des Sozialen hingegen nur schemenhaft. Infolgedessen mangelt es ihr an einer angemessenen Begriffsarbeit. In jüngerer Vergangenheit¹⁴ hat die Soziologie aber zumindest einige *Pathosformeln* als Gegengewicht zum soziologischen Aktivismus hervorgebracht.

Auf ›heiligen soziologischen Boden‹ hatte sich hierfür Hans Joas begeben, als er die traditionellen soziologischen Handlungstheorie für ihre »Begrenztheit eines aktivistischen Verständnisses von Handlung« (Joas 1992: 247) kritisierte. Joas zufolge bedarf die soziologische Handlungstheorie zwingend der begrifflichen Berücksichtigung von »Passivität, Sensibilität, Rezeptivität, Gelassenheit« menschlichen Handelns (ebd.: 246). Zur »Vermeidung aktivistischer Untertöne in der Handlungstheorie« sei dabei vor allem »die Einbeziehung der Körperlichkeit« (ebd.) erforderlich. Joas hat die Körperlichkeit des Handelns auf der Grundlage der Wahrnehmungsphänomenologie Maurice Merleau-Pontys aus- und in seine pragmatistische Theorie der »Kreativität des Handelns« eingearbeitet. Besonders wichtig war ihm hierbei Merleau-Pontys Konzept der »*passiven Intentionalität*«, das nichtwillentliche, vorreflexive Gerichtetsein auf etwas. Die passive beziehungsweise »vorreflexive Intentionalität des Körpers« (ebd.: 248) sei handlungstheoretisch insofern bedeutsam, als sie die Bedingung der Möglichkeit für Experimente ist, was gleichbedeutend ist mit Kreativität. Nur durch kreatives, experimentelles Handeln ließen sich Problemlösungen finden, und dafür sei es notwendig oder zumindest

14 In älterer Vergangenheit, das heißt bei den soziologischen Klassikern, finden sich zumindest Spuren des Pathischen in dem Sinne, dass sie durchgängig die *Pathologien* der modernen Gesellschaft thematisiert hatten: Marx und Engels zum Beispiel Entfremdung und Ausbeutung, Durkheim Anomie und Selbstmord, Simmel Vereinsamung und Vermassung, Weber »Entzauberung« und – als Kehrseite des Rationalisierungsprozesses – das »stahlharte Gehäuse der Hörigkeit«. Die Sozialpathologien der Moderne hat Hans-Peter Dreitzel ein paar Jahrzehnte später auf die schöne Formel gebracht: »Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft« (Dreitzel 1972). Von einem *Erleiden* sozialer Wirklichkeit ist auch in der phänomenologisch-soziologischen Theorie sozialen Handelns von Thomas Luckmann, der an Alfred Schütz anschließt, die Rede. Luckmann betont darin den für alle Menschen »grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Erleiden von Auferlegtem und dem Bewirken von Verfügbarem« (Luckmann 1992: 28; Herv. weggelassen).

hilfreich, sich in die passive Intentionalität des Körpers fallen zu lassen, weil sich auf diese Weise Raum für Neues – spontane Einfälle, verrückte Ideen, unkonventionelles oder überraschendes Handeln – öffnet (siehe unten, Kap. 4.1).

Passivität steht auch im Mittelpunkt von Seyferts Entwurf einer »relationalen Soziologie« (Seyfert 2019), die er – im Anschluss an Deleuze und Guattari – als eine »Affektsoziologie« (ebd.: 10) konzipiert. Die Theorie sozialer Beziehungen habe das grundlegende Ziel, »zusätzlich zu den aktiven Formen die konstitutive Rolle der Passivität in die Soziologie zurückzuholen« (ebd.: 20).¹⁵ Seyfert entwickelt hierfür die Konzepte »Passeur« und »Interpassivität« und formuliert die These: »Gerade die menschlichen Akteure sind eher Passeur als Akteure, begegnen sich interpassiv statt interaktiv« (ebd.: 28). Ein *Passeur* ist ein Mensch, der entweder nichts tut oder das Leben passieren lässt, wobei Seyfert vor allem das Geschehenlassen starkmacht. »Passeur entscheiden nicht, handeln nicht, kommunizieren nicht, interagieren nicht, sondern suspendieren Entscheidungen: sie ahmen auf passive Weise nach« (ebd.: 174). Als Beispiel nennt Seyfert den Kauf von Abendschuhen versus den Kauf von Sneakers: Wer Sneakers kaufe, sei ein Passeur, weil er die Entscheidung suspendiere, bei welcher Gelegenheit er die Sneakers tragen könne/dürfe/müsse – »Sneakers kann man immer tragen!« (ebd.), anders als Abendschuhe, weshalb dessen Käufer ein Akteur und kein Passeur ist. So recht überzeugen mag das allerdings nicht, denn natürlich ist auch der Kauf von Sneakers eine Entscheidung, Handlung und Interaktion. Für sein Konzept der *Interpassivität* wiederum stützt sich Seyfert zum einen auf Simmels Begriff der »Wechselwirkung«, wobei er sein Augenmerk zu Recht auf den Aspekt der Wirkung legt, die sich in der Beziehung von Menschen entfaltet. Denn das Aufeinandereinwirken in einer sozialen Begegnung ist zweifelsfrei ein pathisches Phänomen (s.u., Kap. 7). Zum anderen beziehungsweise vor allem aber ist es Gabriel Tardes Soziologie der Nachahmung, die Seyfert seinem Konzept der Interpassivität zugrunde legt. Interpassivität sei mit einer »passiven Nachahmung« beziehungsweise einer »nachahmenden Passivität« (ebd.: 154) gleichzusetzen. Allerdings stellt sich auch hier die Frage, ob denn eine Nachahmung, und zwar auch eine passive Nachahmung, nicht doch immer auch eine Aktivität ist. Seyferts Erläuterung, dass interpassive Beziehungen aus

15 Kritisch dazu Bongaerts (2020), dem Seyferts scharfe Gegenüberstellung von Aktivität und Passivität missfällt, da jedes Handeln sowohl aktive wie passive Elemente enthalte. Bongaerts schlägt daher den Ausdruck »passive Aktivität« zur Charakterisierung menschlichen Handelns vor. Anknüpfend an die phänomenologische Soziologie Alfred Schütz' versteht Bongaerts Aktivität und Passivität als »Bewusstseinsverhältnisse« (ebd.: 144) und kommunikative »Zurechnungsphänomen[e]« (ebd.: 148), nicht aber als leiblich-affektive Widerfahrnisse.

»Nachahmungsstrahlen« (ein Begriff Tardes) resultieren und daher keine Interaktionen seien (ebd.: 168), ist metaphorisch vielleicht ansprechend, ein starkes Argument aber nicht.¹⁶

Eine gewisse Nähe zu Seyfert, obgleich theoretisch doch ganz woanders zu Hause, haben die Arbeiten von Joachim Fischer, verfolgen beide doch das Programm einer Soziologie des Lebens. Daher spielt auch bei Fischer die pathische Dimension des Lebens eine wichtige Rolle. So hat Fischer (2018) in seiner Unternehmung, den »vital turn« in Helmuth Plessners philosophischer Anthropologie nachzuzeichnen, dargelegt, dass Plessner an einer für seine Theorie zentralen Stelle die Passivität des Lebens anspricht, allerdings ohne sie selbst so zu nennen. Gemeint ist Plessners Unterscheidung von anorganischen und organischen Körpern, für die dieser den Begriff der »Positionalität« eingeführt hatte. Einen »positionalen Charakter« haben nur organische Körper, was bedeutet, dass nur sie in die Welt »gesetzt« sind (Plessner 1975: 129).¹⁷ Fischer interpretiert dieses den lebenden Organismen vorbehaltene Gesetzsein als *Widerfahrnis*: Mit dem Begriff »Positionalität« sei das »Faktum des Lebendigen, von einer anonymen Macht in eine Grenzrealisierung gesetzt zu sein, in seinem passivisch-pathischen Widerfahrniszug festgehalten« (Fischer 2018: 173). Das gilt natürlich auch für den menschlichen Organismus, denn obgleich mit der den Menschen auszeichnenden »exzentrischen Positionalität« die Möglichkeit und die Notwendigkeit verbunden ist, aktiv Setzungen vorzunehmen und Grenzen zu ziehen, wird der Mensch den »passivische[n] Grundzug des Getragen- und Getriebenwerdens« (ebd.: 174) nicht los. Im Konzept der exzentrischen Positionalität sind darüber hinaus einige dem Menschen vorbehaltene Verhaltens- und Ausdruckweisen angelegt, von denen Fischer »die ekstatischen Phänomene« (ebd.: 177) Lachen und Weinen in den Mittelpunkt rückt. Lachen und Weinen seien »ekstatische Antworten« (ebd.: 183) auf Sinnfreies, Irrationales, Überraschendes, Überwältigendes, kurz: auf Widerfahrnisse, die nicht anders als in Form dieses körperlichen Kontrollverlusts sinnvoll beantwortet werden können. Mit Joas könnte man hier von passiv-intentionalen Körperhandlungen sprechen. Fischer zieht aus seiner lebensphilosophischen Interpretation von Plessners philosophischer Anthropologie letztlich den sozialtheoretischen Schluss, dass Sozialität nicht allein

16 So bleibt auch manch anderes in Seyferts Theorie sozialer Beziehungen unscharf, mehrdeutig, unklar, nicht zuletzt die Aussage, dass es ihm um die »Erschließung einer passiven Theorie der Interpassivität« (Seyfert 2019: 156) zu tun sei. Was ist eine passive Theorie?

17 Das vollständige Zitat bei Plessner lautet: »In seiner Lebendigkeit unterscheidet sich also der organische Körper vom anorganischen durch seinen *positionalen Charakter* oder seine *Positionalität*. Hierunter sei derjenige Grundzug seines Wesens verstanden, welcher einem Körper in seinem Sein zu einem gesetzten macht« (Plessner 1975: 129; Herv. im Orig.).

in »Inter-Aktionen« fundiert angesehen werden dürfe, sondern: »Sozialität gründet zugleich im Ergriffenwerden durch gemeinsam geteilte Gefühle, in Inter-Passionen, zuletzt in ekstatischen Widerfahrnissen [...]« (ebd.: 190). Auch in diesem Sinne kann von der Geburt des Sozialen aus dem Pathos gesprochen werden.

Die vorgestellten Zugänge zur pathischen Dimension des Sozialen sind primär sozialtheoretischer Art. Demgegenüber hat sich Hartmut Rosa in gesellschaftstheoretischer Hinsicht mit einer bedeutenden Pathosformel auseinandergesetzt – *Resonanz* (Rosa 2016). Resonanz ist der Schlüsselbegriff in Rosas »Soziologie der Weltbeziehung«, die er als einen »Beitrag zu einer Soziologie des guten Lebens« (ebd.: 14) begreift. Ein gutes oder gelingendes Leben sei ein resonantes Leben, ein Leben voller (im quantitativen und qualitativen Sinne) Resonanz Erfahrungen; das Gegenteil davon ist ein »stummes«, »repulsives«, »entfremdetes« Leben. Rosas Resonanztheorie kann als soziologische Übersetzung und Fortführung von Waldenfels' responsiver Phänomenologie gelesen werden. Rosa schließt an Waldenfels nämlich insofern an, als er dessen Beschreibung des Menschen als »homo respondens« (Waldenfels 2015: 15ff.) und die daraus abgeleiteten Konzepte des »Antwortens« beziehungsweise der »Responsivität« mehr oder weniger als Synonyme für seinen Resonanzbegriff versteht (Rosa 2016: 67f., 246). So wie Waldenfels vom »Doppelereignis aus Pathos und Response« (Waldenfels 2015: 20) spricht, begreift Rosa Resonanz als »wechselseitiges ›Berühren‹ und ›Berührtwerden‹« (Rosa 2016: 284), genauer als eine Relation,¹⁸ »in der sich die beiden Entitäten der Beziehung in einem schwingungsfähigen Medium (oder Resonanzraum) wechselseitig so berühren, dass sie als *aufeinander antwortend*, zugleich aber auch *mit eigener Stimme sprechend*, also als ›zurück-tönend‹ begriffen werden können« (ebd.: 285; Herv. im Orig.). Resonanz bezeichnet also einen Beziehungsmodus zwischen Subjekt und Welt, der grundsätzlich eine aktive und eine passive, eine intentionalistische und eine pathische, eine weltaneignende und eine welterfahrende Dimension aufweist. In diesem Sinne fungiert Resonanz in der Soziologie der Weltbeziehung als deskriptives Konzept: Der Begriff beschreibt schlicht das menschliche »Verlangen nach Resonanz« (ebd.: 294), nach berühren und berührt werden (vgl. dazu auch Uzarewicz et al. 2023). Zugleich ist Resonanz ein normatives Konzept, nämlich der »Maßstab des gelingenden Lebens« (Rosa 2016: 294). Entsprechend der kritischen

18 Mit der Betonung des relationalen Charakters von Resonanz grenzt sich Rosa explizit von Autor:innen ab, die Resonanz als ein Gefühl oder einen Gefühlszustand begreifen, beispielsweise Plessner. Plessner spricht in seinem Buch *Lachen und Weinen* von »resonanten« und damit »echten Gefühlen«, die sich durch »sachverhaftete« beziehungsweise »durchstimmende Angesprochenheit« auszeichnen (Rosa 2016: 291, Fn. 278; vgl. dazu auch Fischer 2018: 178ff.).

Gesellschaftstheorie, um die es Rosa hauptsächlich geht, fokussiert er stärker dieses normative Resonanzkonzept als das deskriptive. Sein Fokus gilt der Kritik spätmoderner Resonanzverhältnisse und dem Aufzeigen von Wegen, wie der Dominanz stummer Weltverhältnisse zu entkommen ist und resonante Weltbeziehungen aufgebaut, stabilisiert und gelebt werden können (ebd.: 739, 749).

Wie der kursorische Überblick¹⁹ über die Beschäftigung der Soziologie mit dem Pathos des Sozialen gezeigt hat, hat die Soziologie durchaus einige Pathosformeln entwickelt. In alphabetischer Reihenfolge: Erleben, Erleiden, Interpassion, Interpassivität, Passeur, passive (vorreflexive) Intentionalität, Passivität, Pathologie, Resonanz, Widerfahrnis. Auffällig ist dabei zweierlei: Erstens, der *Begriff »Pathos« ist soziologisch inexistent*. Zwar wird gelegentlich das Adjektiv »pathisch« verwendet, doch das Substantiv »Pathos« so gut wie nie.²⁰ Daher spreche ich auch von

19 Nicht nur ist der Überblick sehr kursorisch, obendrein beschränkt er sich auf deutschsprachige Literatur. Mein Eindruck ist allerdings, dass Pathos (und erst recht das deutsche Wort Widerfahrnis) in der englischsprachigen Soziologie keine Rolle spielt. Mir sind jedenfalls keine Publikationen bekannt, in denen »pathos« oder »pathic« zentrale Begriffe wären.

20 Eine Ausnahme stellt das Buch »Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit« von Theodor Geiger (2018) dar, wenngleich es keine Arbeit am Begriff »Pathos« leistet. 1950 fertiggestellt, aber erst acht Jahre nach Geigers Tod 1960 an der Universität Aarhus veröffentlicht, verdeutlicht dieses Buch in schonungsloser Direktheit die Gefahren von Gemeinschaften, die aus dem »Pathos für eine Sache« (ebd.: 160) hervorgegangen sind und sich durch das gemeinsame Pathos am Leben erhalten. Pathos im Sinne kollektiver Gefühle wirke zwar grundsätzlich als »sozialer Kitt« (ebd.: 141) und sei damit per se nichts Schlechtes. Sofern das Pathos aber im Namen einer Sache, etwa der Nation, einer Partei oder Bewegung stehe, werde es gefährlich. »Gemeinschaft im Pathos für eine Sache ist immer feindselig und streitbar dem gegenüber, der einer anderen Sache huldigt« (ebd.: 164). »Wo Menschen im Wertpathos vereint sind, führt nicht Einigkeit nach innen, sondern Haß nach außen das Wort. Wertpathos, verdichtet in geschiedenen Fronten, wird zu einem furchtbaren Sprengstoff, zur gesellschaftszerstörenden Kraft« (ebd.: 180). Die jüngere Vergangenheit liefert reichlich empirische Belege für die Richtigkeit dieser These, auch in ihrer Schärfe. Die Querdenkergruppen in der Corona-Pandemie, die von Donald Trump aufgeheizten Kapitol-Stürmer, die rechtspopulistische AfD, die Anhänger von Putins verbrecherischem Angriff auf die Ukraine – feindselige, hasserfüllte, spalterische Gemeinschaften im Pathos für ihre Sache. Geigers Lösungsvorschlag für das gesellschaftlich destruktive Kollektivpathos ist eine »kritische Aufklärung« (ebd.: 265) der Menschen, für die es neben einer »Schulung in Gefühlsaskese« (ebd.: 112) ganz besonders einer »Schulung und Schärfung des Intellekts« (ebd.: 285) bedürfe. Mit Blick auf die genannten aktuellen Beispiele, in denen Unwissenheit, Ignoranz, Dummheit und

soziologischen Pathosformeln und nicht von Pathosbegriffen. Zweitens, den Pathosformeln *fehlt eine leibphänomenologische Fundierung*. Am ehesten findet sich diese noch bei Rosa, was nicht verwundert, schließlich knüpft er an Waldenfels' responsive Phänomenologie an. Anders als Waldenfels und die meisten Phänomenolog:innen »verzichtet« Rosa jedoch unverständlicherweise auf eine »systematische Trennlinie« zwischen Leib und Körper (Rosa 2016: 144),²¹ weshalb von einem tragfähigen leibphänomenologischen Fundament für seine Soziologie nicht die Rede sein kann. Warum aber sollte die Soziologie ein leibphänomenologisches Fundament benötigen? Und wie könnte es aussehen?

1.4 Soziologie am Leitfaden des Leibes

Die Frage, warum die Soziologie ein leibphänomenologisches oder ein sonstiges leibtheoretisches Fundament benötigt, ist strenggenommen nicht beantwortbar. Wie Lindemann richtig sagt, ist es eine Setzung, die Leiblichkeit des Menschen oder die »Leib-Umwelt-Beziehung« (Lindemann 2014: 18), so Lindemann bezugnehmend auf Plessner, zum Ausgangspunkt der Soziologie zu nehmen. Für eine Begründung im eigentlichen Sinne fehlt jedoch ein »allgemein anerkanntes Prinzip«, weshalb es »lediglich möglich [ist], die Setzung mit Bezug auf die aktuellen Diskussionskontexte zu plausibilisieren« (ebd.). Diese Plausibilisierung habe ich in den vorangegangenen Abschnitten versucht – sie erfolgt zusätzlich in den einzelnen Kapiteln des Buchs –, indem ich den soziologischen Aktivismus, das entsprechende Desiderat eines soziologischen Pathosbegriffs und die Leiblosigkeit der soziologischen Pathosformeln dargelegt habe. Damit ist die Frage der Notwendigkeit eines leibtheoretischen Fundaments der Soziologie aber nur vom Aktivismus zum Pathos des Sozialen oder vom sozialen Akteur zum Patheur verschoben worden. Offen ist weiterhin die Frage, weshalb Pathos und Patheur ein leibphänomenologisches Fundament benötigen. Warum also der *Leib*? Und wieso oder wozu eine »Soziologie am Leitfaden des Leibes« (Gugutzer 2012: 8ff.)?

Die leibliche Qualität pathischer Erfahrungen klang in den eingangs genannten Beispielen an. Beeindruckende, faszinierende, provozierende, erniedrigende, überraschende, schockierende, katastrophale und

Gefühlsaufwallungen der Menschen eine wichtige Rolle spiel(t)en, spricht doch sehr viel für Geigers kritische Aufklärung – auch als »intellektueller Humanismus« (ebd.: 337) bezeichnet – und sein entsprechendes Plädoyer für eine »nüchterne Gesellschaft«.

- 21 Siehe dazu meine leibphänomenologische und körpersoziologische Kritik in konstruktiver Absicht an Rosas Resonanzbegriff: Gugutzer (2017).

gefährliche Ereignisse sind, so hatte ich gesagt, pathische Phänomene, weil sie dem Menschen »auf den Leib rücken«. Pathische Phänomene gehen nahe, sie (be)rühren, ergreifen, sind zudringlich, aufdringlich, machen betroffen, und all das nicht in einem übertragenen Sinne, sondern ganz konkret: *spürbar*. Pathische Phänomene sind Sachverhalte, die sich ausschließlich in der Ersten Person-Perspektive zeigen, wobei dieses Zeigen eben ein leibliches Sich-Zeigen ist. Um es in den Worten von Waldenfels zu sagen:

»Pathos oder Widerfahrnis sind nicht zu verwechseln mit beobachtbaren Events, sie erschließen sich nur aus der Teilnehmerperspektive. Was mir, dir, uns oder anderen zustößt, äußert sich in einer *leibhaftigen Wirkung*, indem es uns affiziert, wörtlich: antut oder anmacht, und indem es an uns appelliert, uns anspricht« (Waldenfels 2015: 21; meine Herv.).

Pathische Phänomene sieht man nicht, wie man sie auch nicht hört, riecht oder schmeckt. Man nimmt sie nicht mit den so genannten fünf Sinnen wahr, sondern mit dem Leib, wenn man so will, mit dem »Spürsinn« (Gugutzer 2002: 89). Pathische Erfahrungen werden – wie alle Erfahrungen – auch nicht gemacht, es gibt kein *doing pathos*, sondern pathische Erfahrungen geschehen, passieren, und zwar jemandem. Pathos meint passive Erfahrungen mit spürbarer Qualität. Pathosformeln wie Passivität, Passeur, Interpassion oder Interpassivität thematisieren zwar das Passive am Pathos, übersehen aber dessen Leiblichkeit. Grund dafür ist, dass ihnen theoriebedingt die Erste Person-Perspektive fehlt, wie sie für die Phänomenologie charakteristisch ist. Deshalb »sieht« der Phänomenologe Waldenfels die leibhaftige Wirkung pathischer Erfahrungen, wie auch und ganz besonders Hermann Schmitz' *Neue Phänomenologie* die Leiblichkeit pathischer Phänomene methodisch zu erkennen und genau zu beschreiben ermöglicht.

So lassen sich mit Schmitz pathische Erfahrungen beispielsweise nach ihrem leiblichen Intensitätsgrad differenzieren. Am *leiblichen Maximalpol* des Pathospektrums befinden sich all jene Widerfahrnisse, die aus dem »plötzlichen Einbruch des Neuen« (Schmitz 2019: 74) resultieren und damit in die primitive Gegenwart führen. Das sind schockierende, überwältigende, vollkommen unerwartete, überraschende Ereignisse, die den davon Ergriffenen in die absolute Enge²² seines Leibes katapultieren. In dieser »privativen Engung« des Leibes (Schmitz 2011: 18) löst sich die Bindung zur »privativen Weitung« momentweise und der vitale Antrieb des Menschen bricht zusammen – der Mensch erstarrt oder verliert

- 22 Schmitz' Alphabet des Leiblichen mit den beiden »Hauptbuchstaben« Enge und Weite liefert den begrifflichen Werkzeugkasten für mehr oder weniger das gesamte Buch. Daher gehe ich an dieser Stelle nicht weiter darauf ein und verweise stattdessen auf die entsprechenden Erläuterungen in den einzelnen Kapiteln.

womöglich gar sein Bewusstsein. Am anderen Ende, dem *leiblichen Minimalpol* des Pathospektrums befinden sich solche Widerfahrnisse, die man in Analogie zum plötzlichen Einbruch des Neuen als Erscheinungen der ›regelmäßigen Wi(e)derkehr des Vertrauten‹ bezeichnen könnte. Gemeint sind wiederkehrende Widerfahrnisse, auf die man mehr oder weniger gefasst ist, weshalb man auch nicht die Fassung verliert (vgl. dazu Schmitz 2021), von denen man aber dennoch spürbar berührt wird, so dass man sie nicht ignorieren kann. Auch diese pathischen Erfahrungen drängen den Menschen in seine leibliche Enge, aber weit weniger heftig und lang anhaltend. Man zuckt kurz zusammen, ist für einen Augenblick bewegt, berührt oder erregt, fühlt sich momentweise angespannt oder angemacht, bedrängt oder beglückt, ergriffen oder erschlagen. Von privativer Engung ist hier jedoch keine Rede, das Band leiblicher Ökonomie ist unverletzt, der vitale Antrieb bleibt aufrechterhalten.

Der Großteil pathischer Phänomene bewegt sich sicherlich zwischen den beiden Polen maximaler und minimaler leiblicher Intensität. Unabhängig davon können pathische Phänomene mit Schmitz ganz allgemein als »subjektive Tatsachen« des »affektiven Betroffenseins« (Schmitz 2003: 62ff.) bezeichnet werden. Pathische Phänomene sind Sachverhalte, die spürbar nahegehen und deshalb von eindeutiger Evidenz sind. Anders gesagt: Pathische Phänomene sind »merkliche Widerfahrnisse« (Gugutzer 2023: 30, anknüpfend an Schmitz 2009: 7, 13) – merklich im leiblichen Sinne: man nimmt sie spürbar wahr –, die aufgrund ihrer unwillkürlichen, unwillentlichen, oft auch ungewollten Zudringlichkeit dem Menschen die »spürbare Gewissheit« (Gugutzer 2002: 102 und öfter) vermitteln, dass es um ihn selber geht. Wenn einen Menschen etwas oder jemand spürbar *angeht*, geht es zweifelsfrei *um* ihn. Was mich spürbar trifft, betrifft mich. Ob einem das gefällt oder nicht, ist dabei irrelevant. Dass ich mich auch über die tausendste Unverschämtheit von Donald Trump aufrege, mag mir selbst unverständlich sein und mich sogar ärgern, aber in diesem affektiven Betroffensein des Aufregens und auch des anschließenden Ärgers zeigt sich zweifelsfrei, dass es hier um mich geht, dass mir etwas wichtig ist. Der Umkehrschluss gilt natürlich ebenso: Was mich *nicht* spürbar angeht, geht mich nichts an, ist mir nicht wichtig, auch wenn es mir vielleicht wichtig sein sollte, weil die normativen oder moralischen (Selbst-)Erwartungen es nahelegen beziehungsweise erfordern. Die tägliche Berichterstattung über den Ukraine-Krieg stumpft ab? So unschön das ist, weist es doch unstrittig daraufhin, dass diese Katastrophe mir selbst nicht mehr allzu wichtig ist. Mit Rosa lässt sich das als fehlender Weltbezug beschreiben:

»Subjekte erfahren sich als in eine Welt gestellt, die sie *etwas angeht*, und dieses ›Angehen‹ ist von positiver oder negativer Bedeutsamkeit. Die Dinge *sprechen uns an* oder *sagen uns zu* – oder sie *stoßen uns ab*;

wenn uns etwas *nichts* sagt, so impliziert dies, dass wir keine Beziehung dazu haben« (Rosa 2016: 187; Herv. im Orig.).

Ob man eine Beziehung zur Welt hat, zeigt sich also in pathischen Erfahrungen, und dies ganz besonders dann, wenn darin »starke Wertungen« (ebd.: 226) zum Ausdruck kommen.²³ Was wertvoll für mich ist, erfahre ich dabei wohl am eindrücklichsten in Momenten »spürbarer Widerständigkeit« (Gugutzer 2012: 54ff.), also dann, wenn sich das eigene Selbst als spürbares »So nicht!« oder »Das nicht!« oder noch kürzer als leibliches »Nein!« zu Wort meldet. In diesem Sinne spricht Schmitz davon, dass das affektive Betroffensein »das wichtigste im Leben« sei, weil sich an ihm zeige, »was Menschen wichtig nehmen, wofür und wogegen sie sich mit Wärme einsetzen« (Schmitz 2003: iii; s.u. Kap. 2.1). Was eben auch heißt: Was mich kalt lässt, betrifft mich leiblich nicht und bedeutet mir daher nichts. Daraus lässt sich ein weiteres Argument (neben dem der Korrektur fachinterner ›Lücken‹) für eine Soziologie am Leitfaden des Leibes ableiten, das man anknüpfend an Waldenfelds die *Geburt der Soziologie aus dem Pathos* nennen könnte: So lange die Soziologie eine Humanwissenschaft ist – was sie auch dann noch ist, wenn sie sich als transhumane Wissenschaft begreift –, sollte sie sich und wird sie sich auch mit dem beschäftigen, was Menschen wichtig ist, allein, weil auch Soziolog:innen Menschen sind; wenn aber das, was Menschen wichtig ist, pathische Phänomene sind, dann ist die Soziologie aufgefordert, das ernst zu nehmen und in ihre Programmatik aufzunehmen. Deren Titel könnte dann entsprechend lauten: *Am Anfang war der Leib!*

Eine Soziologie, die mit dem Leib beginnt, markiert allerdings erst den Anfang soziologischen Arbeitens. So wie ja auch die Geburt der Soziologie aus dem Pathos noch nichts über das Aufwachsen, Großwerden und Erwachsensein der Soziologie aussagt (über ihr mögliches Sterben will ich lieber schweigen). Wie eine ›erwachsene‹ leibbasierte Soziologie, die nicht mit einer Soziologie des Leibes verwechselt werden darf, aussehen kann, hat Michael Uzarewicz mit seinem Buch »Der Leib und die Gesellschaft. Eine neophänomenologische Soziologie des Transhumanen« (Uzarewicz 2011)²⁴ dargelegt, wenngleich er selbst sein kluges und ori-

- 23 Rosa zufolge basieren die für ein gutes, gelingendes Leben entscheidenden resonanten Erfahrungen ausschließlich auf starken Wertungen. Das sehe ich nicht so (Gugutzer 2017: 77). Auch Resonanz Erfahrungen, die im Rosa'schen Sinne auf schwachen Wertungen basieren, indem sie zum Beispiel einfach ›nur‹ Spaß machen (Achterbahnfahren, im Kino »Barbie« anschauen, Kicken auf der Wiese), sind pathische Erfahrungen, die subjektiv bedeutsam sein und zum subjektiv gelungenen Leben beitragen können.
- 24 Wie der Buchtitel andeutet, geht es Uzarewicz darum, die Neue Phänomenologie von Schmitz soziologisch zu nutzen. Zur kurzen Geschichte der Neuen Phänomenologie in der Soziologie siehe Bosch/Fischer/Gugutzer (2022: 11–15).

ginelles Werk lediglich als »Vorarbeit« und »nicht als eine ausgearbeitete Theorie« bewertet (ebd.: XIV). Da sich dieses Buch hinsichtlich seiner Intention und theoretischen Anlage in weiten Teilen mit meinem eigenen Projekt einer *Neophänomenologischen Soziologie* (NPS) deckt, möchte ich es kurz vorstellen.

Uzarewicz' zentrales Anliegen ist die »Rehabilitierung der subjektiven Tatsachen des eigenleiblichen Spürens als erkenntnistheoretischer Quelle ersten Ranges auch in der Soziologie« (ebd.: XI). Ausgehend vom eigenleiblichen Spüren sollen das Soziale und die Gesellschaft analysiert und damit eine »andere Soziologie« (ebd.: 171) entwickelt werden. Die Notwendigkeit einer anderen, leibbasierten Soziologie begründet Uzarewicz mit zwei Konstruktionsfehlern der klassischen Soziologie: dem epistemologischen Fehler des Sozialapriorismus²⁵ und der daraus resultierenden methodologischen Fehlannahme, Soziales müsse und könne nur durch Soziales erklärt werden. Der Sozialapriorismus repräsentiert die soziologische Generalthese vom Primat des Sozialen, dem zufolge alles individuelle Handeln und Erleben gesellschaftlich geprägt, durchdrungen, hervorgebracht sei. »Das Soziale ist mithin der spezielle Naturalismus der Soziologie« (Uzarewicz o.J.: 7). Dieser sei insofern folgenreich gewesen, als die Soziologie dadurch die subjektiven Tatsachen des eigenen Leibes übersehen hat. Der Leib, im Schmitz'schen Sinne als räumlich-dynamische Struktur verstanden (Schmitz 2011: 7–28), ist Teil der Natur des Menschen und damit ein vorsoziales Phänomen.²⁶ Einen starken Harndrang dürften Menschen aller Kulturen und Zeiten als

Eine Zusammenfassung von Uzarewicz' Buchs ist als PDF-Datei online verfügbar auf der Homepage der »Gesellschaft für Neue Phänomenologie« unter dem Link: <https://www.gnp-online.de/fileadmin/media/TextMUzwareicz.pdf>. Ich zitiere diesen Text mit Uzarewicz (o.J.).

- 25 Siehe dazu auch die Auseinandersetzung von Schmitz mit dem Sozialapriorismus (Schmitz 1980: §287). Schmitz distanziert sich vom Sozialapriorismus, weil dieser »den leibhaftigen, uns überraschend begegnenden und unvorhersehbar jeweils neu in Anspruch nehmenden Anderen in das durch gewundene Spekulation a priori beschworene Gespenst des Anderen überhaupt« verwandelt (ebd.: 22). Dass der Andere kein Gespenst ist, so lässt sich dieses Zitat übersetzen, sondern ein lebendiger Anderer, merke ich in der leibhaftigen Begegnung mit ihm, letztlich also in leiblicher Kommunikation.
- 26 Worin auch die Unverfügbarkeit der eigenen Leiblichkeit begründet ist. Der Leib als »die Natur, die wir selbst sind« (Böhme 2019), führt ein Eigenleben und entzieht sich der fortwährenden und umfassenden Kontrolle des Selbst. Aus soziologischer Sicht ist jedoch gleichermaßen darauf hinzuweisen, dass der Leib ebenso sehr Kultur ist wie Natur. »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 zum

spürbare Engung empfinden beziehungsweise empfunden haben, das erlösende Urinieren als spürbare Weitung, nicht aber umgekehrt. Der Sozialapriorismus stößt beim Leib an seine erkenntnistheoretischen Grenzen, weil mit der Leiblichkeit ein Selbst- und Weltzugang gegeben ist, der Soziales allererst hervorbringt, anstatt nur dessen Produkt zu sein. Der Leib ist das Apriori des Sozialen (s.u., Kap. 2.1), nicht aber das Soziale das Apriori des Leibes. Die subjektive Tatsache des eigenleiblichen Spürens ist die notwendige, zugleich aber auch hinreichende Bedingung von Sozialität (Uzarewicz 2011: XVII). Insofern Leiblichkeit die »Voraussetzung für Sozialität« (ebd.: 178) ist, folgt daraus logisch, dass Soziales eben auch durch Vorsoziales, nämlich Leibliches verstanden und erklärt werden kann.

Ähnlich wie ich in meiner Grundlegung der NPS ausgeführt habe, dass mit dem eigenleiblichen Spüren noch nicht automatisch die Ebene des Sozialen erreicht ist (s.u., Kap. 2.2), geht auch Uzarewicz davon aus, dass es hierfür der »leiblichen Kommunikation« (Schmitz 2011: 29–53) bedarf. Leibliche Kommunikation steht mehr oder weniger im Zentrum des Buchs von Uzarewicz,²⁷ weil er darin zum einen das entscheidende empirische Kriterium für eine soziale Beziehung sieht. Eine soziale Beziehung (und zwar auch unter physisch Abwesenden) liege vor, wenn mindestens einer der sich aufeinander Beziehenden ein leibliches Wesen ist, während der zweite, dritte etc. auch leiblos sein kann (Uzarewicz 2011: 173; s. dazu auch Kap. 12 in diesem Buch). Zum anderen erlaube das Konzept leibliche Kommunikation, die Grenzen des Sozialen so zu erweitern, dass auch nichtlebende Entitäten Teil des Sozialen sind. In diesem Sinne nennt Uzarewicz seinen Ansatz eine »transhumane« Soziologie, deren Anliegen er wie folgt formuliert:

»Sie will beschreiben, wie die Entitäten zueinander in Kontakt treten, welche Brücken es zwischen ihnen gibt und was daraus auf Dauer folgt. Ihre Leitidee ist, dass nicht leib- und körperlose Geister verbal und schriftlich über Symbole miteinander kommunizieren, sondern leibhaftige Wesen untereinander und mit Dingen (Sachen) und Halbdingen (z.B. Atmosphären), die sich auch ganz anderer Medien bedienen als der Zeichen und Symbole« (ebd.: 171).

Den transhumanen sozialen Beziehungen widmet Uzarewicz konsequenterweise große Aufmerksamkeit in seinem Buch. Es geht ihm um leibliche Kommunikationen zwischen Menschen einerseits und Dingen (natürliche Gegenstände wie Bäume, Berge, Meer), Sachen (artifizielle

Beispiel ein Enge- oder Weitgefühl verspürt, ist in der Struktur des Leibes nicht angelegt« (Gugutzer 2022: 32; s. dazu in dem Buch Kap. 6.1).

- 27 »[...] ich [verstehe] Sozialität *immer* als leibliche Kommunikation [...] und jegliche leibliche Kommunikation immer auch als sozial« (ebd.: XVI; Herv. im Orig.).

Gegenstände wie Automaten, Computer, Roboter), Halbdingen (Atmosphären, Musik, die Nacht) sowie Tieren (Hunden, Katzen, Bienen, Kakerlaken) andererseits (ebd.: v.a. Kap. 6–8). Dabei ermöglicht es Uzarewicz die neophänomenologische Methode, soziale Phänomene zu identifizieren und zu beschreiben, die für die Menschen in ihrer Lebenswelt hoch relevant sind, von der Soziologie aber mehrheitlich entweder gar nicht oder nicht als *soziale* Phänomene zur Kenntnis genommen werden. Beispielsweise das gespürte Wetter, die soziale Kälte, das behagliche Wohnen, die Nötigungen und Anmutungen von Dingen und Sachen, der Fetischismus, das Unheimliche und der Ekel, der Rausch und die Ekstase, das Ungewisse und Spontane, das Ahnen, Spüren, Wittern in sozialen Situationen, kollektive leibliche Dispositionen, Sozialfiguren wie Engel, Geister, Dämonen, etc. Uzarewicz' neophänomenologische Soziologie ist damit im positiven Sinne eine »wolkige« (ebd.: 178) Soziologie, weil sie das Diffuse, Unscharfe und Randständige thematisiert und all die Nebensachen in den Blick rückt, die für viele Menschen doch die Hauptsachen sind, weil sie ihr Leben mit Leben füllen, in guten wie in schlechten Zeiten, wobei sich das gefüllte (nicht notwendigerweise erfüllte) Leben eben im eigenleiblichen Spüren zeigt. Die leibbasierte, neophänomenologische Soziologie Uzarewicz' beherzigt damit das phänomenologische Motto »Zurück zu den Sachen selbst!« (Husserl), das sich jede phänomenologisch fundierte Soziologie auf die Fahnen schreiben sollte, in dem sie sich mit sozialen Phänomenen statt mit soziologischen beziehungsweise soziologisch konstruierten Gegenständen befasst.

Mit der NPS halte ich eben diese Fahne hoch. Am Leitfaden des Leibes will die NPS durch das Labyrinth des gesellschaftlichen Lebens führen und dabei »die verdeckte Wirklichkeit« (Soentgen 1998) des Sozialen so gut als möglich entdecken. Was dabei zum Vorschein kommt, soll mit dem vorliegenden Buch – wie auch mit dem kürzlich erschienenen *Sport als Widerfahrnis* (Gugutzer 2023) – gezeigt werden. Der Unterschied zwischen der transhumanen neophänomenologischen Soziologie von Uzarewicz und meiner NPS ist daher gering. Er besteht vor allem darin, dass Uzarewicz das Transhumane des Sozialen konsequenter verfolgt als ich, und dass er die Situationstheorie von Schmitz für erste gesellschaftstheoretische Überlegungen genutzt hat (Uzarewicz 2011: Kap. 5), woran es der NPS noch mangelt.²⁸ In der NPS spielt demgegenüber die »Dualität von Leib und Körper« (Gugutzer 2012: 42ff.) eine deutlich gewichtigere Rolle als bei Uzarewicz, der den Körper mehr oder weniger vollständig ausklammert aus seiner Soziologie. Zudem verknüpft

28 Erste Überlegungen für eine neophänomenologische Gesellschaftstheorie und Zeitdiagnose habe ich in einem gemeinsamen Aufsatz mit Felix Glenk unter der Überschrift »Gesellschaft als Atmosphäre« (Gugutzer/Glenk 2023) angestellt.

die NPS die Leib- und Situationstheorie von Schmitz viel konsequenter²⁹ als dies bei Uzarewicz der Fall ist, wo Leibphänomenologie und Situationstheorie eher getrennt voneinander für unterschiedliche soziologische Fragestellungen genutzt werden. Wie in diesem Buch grundlegend sowie an verschiedenen Beispielen gezeigt wird, ist für die NPS der »methodologische Situationismus« (s.u. Kap. 2.3.3) zentral, weshalb Leiblichkeit immer nur als »situierter Leiblichkeit« (Gugutzer 2021: 186) verstanden wird. Die NPS ist somit im engen Sinne eine *Soziologie am Leitfaden situierter Leiblichkeit*.

1.5 Beiträge zur NPS

Die in diesem Buch zusammengestellten Beiträge präsentieren die theoretischen und methodologischen Grundlagen der NPS sowie darauf aufbauende Studien. Damit ist die Idee verbunden, das originäre Anliegen und das besondere Erkenntnispotenzial der NPS in kompakter Form vorzustellen. Wie die einleitenden Bemerkungen dargelegt haben, geht es der NPS wesentlich darum, die in der Soziologie kaum beachtete pathische Dimension des Sozialen und damit die Leiblichkeit der Patheure in den Mittelpunkt zu rücken. Die folgenden Kapitel sollen zum einen den Nachweis erbringen, warum das lohnenswert ist, und zum anderen, auf welche Weise es der NPS gelingt, das Pathos des Sozialen präzise zu beschreiben und einem intersubjektiven Verstehen zugänglich zu machen. Um kein Missverständnis aufkommen zu lassen, sei betont, dass mit der Parteinahme für das Pathos des Sozialen selbstverständlich *keine Wertung* verbunden ist: Weder will die NPS sagen, dass (nur) pathische Erfahrungen gut oder richtig sind, noch ist Pathos im romantischen Sinne von Gefühligkeit (Pathos gleich pathetisch) gemeint. Pathos ist für die NPS ein wertfreier Begriff, so wie auch der Leib ein wertfreier, rein technischer Begriff ist. In den Worten von Hermann Schmitz geht es der NPS darum, »mit scharfen, aber geschmeidigen Begriffen« (Schmitz 2003: 3) die leiblich-pathische Seite des sozialen Lebens so genau als möglich zu analysieren.

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert. *Teil I* präsentiert das Theorie- und Forschungsprogramm der NPS. Es beginnt mit den sozialtheoretischen Grundlagen, die in Abgrenzung zur »alten« phänomenologischen

29 Das war in meinen neophänomenologisch-soziologischen Arbeiten nicht von Anfang an so. Noch in »Verkörperungen des Sozialen« (Gugutzer 2012) habe ich einen handlungs- und interaktionstheoretischen Ansatz verfolgt und Goffmans Situationskonzept genutzt. Ich war zu der Zeit noch zu wenig mit Schmitz' Situationstheorie vertraut, wie auch nicht mit seiner Gefühlstheorie. Mittlerweile hat sich das geändert, weshalb die NPS nun viel stärker situations- und atmosphärentheoretisch konzeptualisiert ist.

Soziologie sensu Husserl und Schütz ausgebreitet werden. Im Mittelpunkt stehen die für die NPS zentralen Begriffe Leib, leibliche Kommunikation und Situation (Kap. 2). Ergänzend dazu wird als vierter Grundbegriff der NPS das neophänomenologische Atmosphärenkonzept eingeführt. Es wird gezeigt, dass Atmosphären Gefühle sind beziehungsweise Gefühle Atmosphären. Am Beispiel von Atmosphären im Sport erfolgt so eine atmosphärentheoretische Präzisierung der NPS (Kap. 3). Dass die NPS trotz ihrer Betonung der pathischen Dimension des Sozialen anschlussfähig ist an die soziologische Handlungstheorie, verdeutlicht das folgende Kapitel. Es führt die Neophänomenologie von Schmitz mit dem Neopragmatismus von Joas zu einem pathisch fundierten, differenzierten Konzept kreativen Handelns zusammen (Kap. 4). Inwiefern eine Soziologie am Leitfaden des Leibes selbstreflexiv auf das eigene *doing sociology* gewendet werden kann beziehungsweise sollte, wird sodann anhand methodologischer Anmerkungen zum Forscherleib als Erkenntnisquelle und zum Forscherkörper als Erkenntnisinstrument dargestellt (Kap. 5).

Teil II präsentiert acht Texte, in denen das Theorie- und Forschungsprogramm der NPS auf sehr unterschiedliche Themen angewandt und dadurch zum Teil weiter ausgearbeitet wird. Im ersten Kapitel dieses zweiten Teils wird zunächst die typische Widerspenstigkeit der Mainstream-Soziologie gegenüber dem Leibbegriff beschrieben und als unangebracht zurückgewiesen. Sodann erfolgt in Auseinandersetzung mit zwei zentralen Theoriepositionen der Körpersoziologie, der Praxis- und der Wissenssoziologie, der Nachweis, wie mit Hilfe der Leibphänomenologie soziologische Begriffe geschärft und neu konzipiert werden können (Kap. 6). Begriffsarbeit liefert auch das folgende Kapitel, nun aber nicht mit der Intention, vorhandene soziologische Begriffe zu präzisieren, sondern einen neuen, phänomenologisch fundierten Begriff in die Soziologie einzuführen: Kraft. Dessen analytisches Potenzial wird am Beispiel der spaltenden sozialen Kräfte in der Corona-Pandemie illustriert (Kap. 7). Die beiden anschließenden Kapitel thematisieren zwei wichtige pathische Erfahrungen und zeigen dabei exemplarisch, wie durch die NPS vollkommen neue Sichtweisen in tradierte soziologische Forschungsfelder eingebracht werden können. Der Blick auf Männlichkeit als Situation und pathische Leiberfahrung erweitert die Geschlechtersoziologie (Kap. 8), die Auseinandersetzung mit Sorge als einer machtvoll ergreifenden Atmosphäre des Gefühls ergänzt die Emotionssoziologie (Kap. 9). Die drei letzten Texte setzen sich mit dem für die NPS zentralen Aspekt der transhumanen Sozialität auseinander und zeigen damit, dass innerhalb der Grenzen des Sozialen nicht nur Menschen leben. Soziale Beziehungen haben Menschen auch mit Tieren, Dingen, Sachen und Halbdingen, erkennbar vor allem an der leiblichen Macht, die diese über den Menschen ausüben. Wie die Texte zur

leiblichen Kommunikation mit dem Dackel und vor allem mit dem Dackelblick (Kap. 10), mit Sportgeräten und Sportelementen (Kap. 11) sowie mit Self-Tracking-Geräten (Kap. 12) verdeutlichen, handelt es sich hier durchwegs um soziale Geschehnisse, insofern die nichtmenschlichen Entitäten den Menschen als leibliche Widerfahrnisse im Sinne spürbarer Zu- und Anmutungen, Aufforderungen und Hemmnisse, Nötigungen und Verlockungen etc. begegnen.

Die Kapitel dieses Buchs basieren auf Texten, die bereits an anderen Stellen publiziert wurden (s.u. Textnachweise). Ich habe die Originalbeiträge geringfügig überarbeitet (Kap. 6 und 7 etwas umfassender) und ihnen neue, zur Intention des Buchs besser passende Titel gegeben, was vor allem für die Kap. 2–5 gilt. Die Zusammenstellung schon veröffentlichter Texte hat Vor- und Nachteile, wobei ich hoffe, dass auch der Nachteil als Vorteil gesehen werden kann. Der offenkundige Vorteil besteht darin, dass die Kapitel unabhängig voneinander gelesen werden können. Jeder Text ist in sich verständlich, sodass auch zwischen den Texten nach Belieben hin und her gesprungen werden kann. Diese ›Leser:innenfreiheit‹ basiert darauf, dass in jedem Text die für dessen Verständnis notwendigen begrifflichen Grundlagen geklärt werden. Da diese allesamt dem Theorieprogramm der NPS entstammen, wiederholen sich allerdings die begrifflichen Erläuterungen zwischen den Texten. Der Nachteil besteht folglich in den theoretisch-konzeptionellen Redundanzen der Kapitel. Zumindest für Leser:innen, die mit der Terminologie der Neuen Phänomenologie und meinen neophänomenologisch-soziologischen Fortführungen noch nicht vertraut sind, mögen diese Redundanzen aber den Vorteil haben, dass die Begriffe wie auch das Anliegen der NPS klarer werden. Denn auch die Idee beziehungsweise die Vorzüge der NPS werde ich immer wieder ansprechen, da diese allein aufgrund des jungen Alters der NPS noch längst nicht allgemein bekannt sind und es folglich noch einiger Überzeugungsarbeit bedarf. Meine Hoffnung ist, dass diese Arbeit zumindest bei jenen erfolgreich war, die sich die Mühe gemacht haben, das vorliegende Buch von vorn bis hinten zu lesen.

Ich danke der »Stiftung Neue Phänomenologie« für ihre großzügige Unterstützung bei der Finanzierung der Druckkosten. Außerdem danke ich Sabrina Hackenbracht, der weltbesten studentischen Hilfskraft, für ihre großartige Lektoratsarbeit und all die andere tolle Unterstützung. Sämtliche noch vorhandenen Fehler im Buch habe ausschließlich ich zu verantworten.

Literatur

- Andermann, Kerstin (2012): »Widerfahrnisse. Dimensionen der Passivität und der Anonymität im Handlungsgeschehen«, in: Jochen Dreher (Hg.), *Angewandte Phänomenologie. Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution*, Wiesbaden: Springer VS, 75–99.
- Birgmeier, Bernd (2007): *Handlung und Widerfahrnis. Prolegomena einer strukturellen Betrachtung von Lebenswirklichkeiten im Rahmen von Handlungs-Widerfahrnis-Kontexten*, Frankfurt a.M. et al.: Peter Lang.
- Böhme, Gernot (2019): *Leib. Die Natur, die wir selbst sind*, Berlin: Suhrkamp.
- Bongaerts, Gregor (2020): »Passive Aktivität«, in: Robin Kurilla/Karin Kolb-Albers/Hannes Krämer/Karola Pitsch (Hg.): *Sine ira et studio. Disziplinübergreifende Annäherungen an die zwischenmenschliche Kommunikation*, Wiesbaden: Springer VS, 141–153.
- Bonnemann, Jens (2016): *Das leibliche Widerfahrnis der Wahrnehmung. Eine Phänomenologie des Leib-Seele-Verhältnisses*, Münster: mentis.
- Bosch, Aida/Joachim Fischer/Robert Gugutzer (2022): »Einleitung«, in: dies. (Hg.), *Körper – Leib – Sozialität. Philosophische Anthropologie und Leibphänomenologie: Helmuth Plessner und Hermann Schmitz im Dialog*, Wiesbaden: Springer VS, 1–26.
- Dreitzel, Hans-Peter (1972): *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft. Vorstudien zu einer Pathologie des Rollenverhaltens*, Stuttgart: Enke.
- Fischer, Joachim (2018): »Plessners vital turn. Ekstatik der »exzentrischen Positionalität««, in: Heike Delitz/Frithjof Nungesser/Robert Seyfert (Hg.), *Soziologien des Lebens. Überschreitung – Differenzierung – Kritik*, Bielefeld: transcript, 167–198.
- Gehlen, Arnold (1986): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden: AULA-Verlag.
- Geiger, Theodor (2018 [1960]): *Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit*, in: *Theodor-Geiger-Gesamtausgabe*, Abteilung VII: Erkenntnis, Aufklärung und Demokratie, Band 3, hrsg. v. Klaus Rodax, Berlin: Peter Lang.
- Gugutzer, Robert (2023): *Sport als Widerfahrnis. Phänomenologische Erkundungen*, Baden-Baden: Karl Alber.
- Gugutzer, Robert (2022): *Soziologie des Körpers* (6., aktualisierte und ergänzte Auflage), Bielefeld: transcript (utb).
- Gugutzer, Robert (2021): »Leib und leibliche Kommunikation im Sport«, in: Kristina Brümmer/Alexandra Janetzko/Thomas Alkemeyer (Hg.), *Ansätze einer Kulturosoziologie des Sports*, Baden-Baden: Nomos, 175–192.
- Gugutzer, Robert (2017): »Resonante Leiber, stumme Körper? Hartmut Rosas Resonanztheorie aus Sicht der verkörperten Soziologie«, in: Christian Helge Peters/Peter Schulz (Hr.), *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, Bielefeld: transcript, 69–85.

- 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: Westdeutscher Verlag.
- Gugutzer, Robert/Glenk, Felix (2023): »Gesellschaft als Atmosphäre. Hermann Schmitz und die Soziologie«, in: Steffen Kluck/Jonas Puchta (Hg.), *Neue Phänomenologie im Widerstreit*, Baden-Baden: Karl Alber (im Erscheinen).
- Joas, Hans (1992): *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Käsler, Dirk (1976/1978): *Klassiker der Soziologie*, Bd. I/Bd. II, München: Beck.
- Kamlah, Wilhelm (1972): *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim et al.: Bibliographisches Institut/Wissenschaftsverlag.
- Lindemann, Gesa (2014): *Weltzugänge. Die multidimensionale Ordnung des Sozialen*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Lindemann, Gesa (2005): »Die Verkörperung des Sozialen. Theoriekonstruktionen und empirische Forschungsperspektiven«, in: Markus Schroer (Hg.), *Soziologie des Körpers*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 114–138.
- Luckmann, Thomas (1992): *Theorie des sozialen Handelns*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.
- Schmitz, Hermann (2021): »Fassung«, in: ders., *Sich selbst verstehen. Ein Lesebuch* (Ausgewählt und eingeleitet von Michael Großheim und Steffen Kluck), Freiburg/München: Karl Alber, 193–202.
- Schmitz, Hermann (2019): »Die Entstehung der Zeit aus der Ankunft des Neuen«, in: ders., *Wie der Mensch zur Welt kommt. Beiträge zur Geschichte der Selbstwerdung*, Freiburg/München: Karl Alber, 73–81.
- Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Schmitz, Hermann (2009): *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2003): *Was ist Neue Phänomenologie?*, Rostock: Ingo Koch.
- Schmitz, Hermann (1980): *System der Philosophie, Band V: Die Aufhebung der Gegenwart*, Bonn: Bouvier.
- Schütz, Alfred (1960): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Seyfert, Robert (2019): *Beziehungsweisen. Elemente einer relationalen Soziologie*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Soentgen, Jens (1998): *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bonn: Bouvier.
- Uzarewicz, Michael (2011): *Der Leib und die Grenzen der Gesellschaft. Eine neophänomenologische Soziologie des Transhumanen*, Stuttgart: Lucius & Lucius.

- Uzarewicz, Michael (o. J.): *Der Leib und die Entgrenzung des Sozialen. Soziologie aus neophänomenologischer Perspektive*. [online: <https://www.gnp-online.de/fileadmin/media/TextMUzarewicz.pdf>]
- Uzarewicz, Charlotte/Gugutzer, Robert/Uzarewicz, Michael/Latka, Thomas (Hg.) (2023): *Berühren und berührt werden. Zur Phänomenologie der Nähe*, Baden-Baden: Karl Alber.
- Waldenfels, Bernhard (2015): *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2004): »Phänomenologie zwischen Pathos und Response«, in: Wolfram Högbe (in Verbindung mit Joachim Bromand) (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie* (Bonn, 23.–27. September 2002, Vorträge und Kolloquien), Berlin: Akademie Verlag, 813–825.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* (5. Aufl.), Tübingen: Mohr.

Teil I
Grundlagen der
Neophänomenologischen Soziologie

2. Leib und Situation

Sozialtheoretische Grundlagen

Seit den grundlagentheoretischen Arbeiten von Alfred Schütz zählt die Phänomenologie zu den wichtigsten philosophischen Disziplinen innerhalb der Soziologie. Neben ihrer fundamentalen Bedeutung für die im Anschluss an Schütz so genannte phänomenologische Soziologie zeigt sich der Einfluss der Phänomenologie besonders in der Ethnomethodologie, der Wissenssoziologie und der Methodologie qualitativer Sozialforschung; aber auch in Luhmanns Systemtheorie, Habermas' Kritischer Theorie oder Giddens' Strukturationstheorie hat sie Eingang gefunden. Auffällig ist dabei, dass die soziologische Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Philosophie auf einen engen Kreis an Autoren und Themen begrenzt ist. Seit den wegweisenden Untersuchungen von Schütz bildet die Transzendentalphänomenologie von Edmund Husserl den unumstrittenen Referenzpunkt für die Soziologie (vgl. Schütz 1960, 1971a, 1971b). Kernthemen der durch Husserl inspirierten phänomenologischen Soziologie sind die bewusstseinsmäßige Konstitution sinnhaften Handelns und die soziale – vor allem wissenschafts- und kommunikativ – Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit, die Problematik des Fremdverstehens und der Intersubjektivität sowie die Lebensweltthematik. In Fortführung der Husserl-Schütz-Tradition präsentiert sich die phänomenologische Soziologie gegenwärtig vor allem als Lebenswelt-, Alltags- und Wissenssoziologie (vgl. die Übersichten in Bühl 2002; Eberle 2012; Fischer 2012; Knoblauch 2009; Raab et al. 2008; für den angloamerikanischen Raum siehe Bird 2009; Ferguson 2006; Nasu 2012).

Neben Husserls Transzendentalphänomenologie ist Maurice Merleau-Pontys Wahrnehmungsphänomenologie die von der Soziologie am stärksten bevorzugte phänomenologische Philosophie. Die Soziologie rekurriert auf Merleau-Ponty insbesondere dann, wenn das Verhältnis von Leiblichkeit/Sinnlichkeit und Intersubjektivität/Sozialität in Frage steht. Das soziologische Interesse gilt hierbei vor allem Merleau-Pontys Konzept der »Zwischenleiblichkeit« (Merleau-Ponty 1994: 185), das vorzugsweise für eine Kritik an Schütz' egologischem Ansatz und die Entwicklung einer Sozialitätstheorie genutzt wird, deren Fundament die fungierende Leiblichkeit ist: Der Leib als Medium des Handelns und als Vermittler zwischen Ich und Welt (vgl. exemplarisch Bongaerts 2003; Coenen 1985a, 1985b; Crossley 1995, 1996; Fischer 2003; Meyer-Drawe 1984; Taylor 1986). Des Weiteren finden Merleau-Pontys leibphänomenologische Überlegungen große Resonanz im Kontext der jüngeren Körpersoziologie, allen voran in den Diskussionen um

eine körperbasierte, *embodied sociology* (als Überblick siehe Alkemeyer 2015; Gugutzer 2012, 2015a).

Verglichen mit dem zentralen Stellenwert der Phänomenologien von Husserl und Merleau-Ponty sind jene von Scheler, Heidegger, Sartre, Le-
vians, Ricoeur oder Waldenfels wie auch die derzeit besonders populäre »enactive phenomenology« von Gallagher soziologisch randständig. Nahezu außerhalb des Wahrnehmungsfeldes der Soziologie befindet sich schließlich die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz (1928–2021). Schmitz' Schriften¹ werden vom Großteil der phänomenologisch orientierten Soziolog:innen ignoriert.² Über die Gründe für das Desinteresse an Schmitz' Philosophie kann nur spekuliert werden, aber vermutlich spielt eine wichtige Rolle, dass die Neue Phänomenologie wenig mit der alten Phänomenologie gemein hat. Schmitz' Phänomenologie bricht nämlich mit einigen Grundannahmen der traditionellen Phänomenologie und widmet sich von dieser marginalisierten oder unentdeckten Themen. Dazu zählen insbesondere der Leib als das Sich-Spüren in der Gegend des eigenen Körpers, die leibliche Kommunikation als Grundform der Wahrnehmung, Subjektivität im Sinne subjektiver Tatsachen, Gefühle als räumlich ergossene Atmosphären, eine anti-reduktionistische Raumtheorie mit der Unterscheidung zwischen Weite-, Orts- und Richtungsraum, Situation als ontologischer Grundbegriff sowie Halbdinge als Phänomene zwischen Dingen und Sinnesdaten (vgl. als Überblick Schmitz 2016).

- 1 Schmitz' Hauptwerk ist sein aus fünf Bänden mit zehn Teilbänden bestehendes und mehr als 5000 Seiten umfassendes »System der Philosophie«, das er zwischen 1964 und 1980 vorgelegt hat (Schmitz 1964–1980b). Das Schlagwort »Neue Phänomenologie« gebrauchte Schmitz erstmals als Titel einer kleinen, 1980 erschienenen Publikation (Schmitz 1980c). Für eine komprimierte Zusammenfassung des »Systems« vgl. Schmitz (1990), für einen Überblick über die zentralen Bausteine der Neuen Phänomenologie siehe Schmitz (2003, 2009). Sehr gute Einführungen in Schmitz' Werk bieten Lauterbach (2014: 415–516) und Soentgen (1998).
- 2 Zu den Ausnahmen zählt ganz besonders Gesa Lindemann, die meines Wissens als erste Schmitz in die Soziologie eingeführt hat (vgl. Lindemann 1992, 1993, 1996). Stand zu Anfang Schmitz' Leibtheorie im Mittelpunkt von Lindemanns Arbeiten (siehe dazu auch Lindemann 2017), so nutzt sie mittlerweile ebenso dessen Raum- und Mannigfaltigkeitstheorie (vgl. Lindemann 2014). Auf Schmitz' Leibphänomenologie rekurrieren ebenfalls Anke Abraham (2002), Fritz Böhle (Böhle/Fross 2009, Böhle/Porschen 2011) oder Ulle Jäger (2004), auf Schmitz' Normentheorie Schützeichel (2016). Die umfassendste und fundierteste soziologische Auseinandersetzung mit Schmitz' Werk stellt Michael Uzarewicz' (2011) Entwurf einer neophänomenologischen »Soziologie des Transhumanen« dar. In meinen eigenen Arbeiten stand zuerst Schmitz' Leibphänomenologie im Mittelpunkt (Gugutzer 2002, 2004, 2005, 2008, 2010, 2012, 2014, 2015b), inzwischen auch seine Situationstheorie (Gugutzer 2015c, 2015d, 2016a, 2016b, 2017a).

Allein angesichts dieser thematischen Innovationen ist es in der Tat gerechtfertigt, von einer *Neuen* Phänomenologie zu sprechen.

Auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen alter und Neuer Phänomenologie kann an dieser Stelle nicht genauer eingegangen werden. Im Hinblick auf die weitere Argumentation seien lediglich zwei besonders wichtige Divergenzen hervorgehoben: Während Husserls Phänomenologie durch ein »Primat des Bewusstseins« (Suber 2007: 477) sowie eine »triadische Dingontologie« (Schmitz 2002: 15) und daher einem Denken in »Konstellation« (Schmitz 2003: 372) gekennzeichnet ist, herrscht in Schmitz' Phänomenologie das Primat des »affektiven Betroffenseins« beziehungsweise des Leibes; zudem vertritt sie eine Situationsontologie (s.u., Kap. 2.1 und 2.3). Die an Schmitz' Phänomenologie anschließende *Neophänomenologische Soziologie (NPS)*,³ um deren Entwurf es hier gehen soll, teilt deren Grundannahmen und versteht sich daher im Kern als eine *leib- und situationsbasierte Soziologie*.

Die NPS ist bislang mehr ein Programm denn ein theoretisch und methodologisch umfassend ausgearbeiteter soziologischer Ansatz. Abgesehen von den Arbeiten von Uzarewicz (2011; s.o. Kap. 1.4) und Gugutzer (2012) liegen keine Untersuchungen vor, die sich ernsthaft an der Entwicklung einer dezidiert neophänomenologischen Sozial- oder gar Gesellschaftstheorie versucht haben. Vor dem Hintergrund dieses Desiderats ist es das primäre Ziel des vorliegenden Beitrags, das *Theorie- und Forschungsprogramm der NPS* in seinen wesentlichen Zügen zu skizzieren. Damit soll deutlich werden, dass es jenseits der dominanten Spielart der phänomenologischen Soziologie sensu Schütz und Nachfolger eine weitere, ganz anders gelagerte phänomenologische Soziologie gibt. Dazu werden im Folgenden die zentralen Konzepte der NPS vorgestellt: *Leib und Gefühl* und das affektive Betroffensein als präpersonales Apriori des Sozialen (2.1), *leibliche Kommunikation* als Grundform des Sozialen (2.2.) sowie *gemeinsame Situation* als sozialontologisches Fundament und empirische Erscheinungsform von Sozialität (2.3.). Das Fazit fasst die Kernelemente der NPS und ihr grundlegendes Erkenntnispotenzial zusammen, benennt ihre Erkenntnisgrenzen und gibt einen Ausblick auf die daraus folgende Ausarbeitung des hier vorgelegten Entwurfs (2.4.).

3 Anknüpfend an Schmitz werde ich im Weiteren *Neophänomenologische Soziologie* mit großem N schreiben, um deutlich zu machen, dass es sich um einen eigenständigen Denkansatz handelt und nicht um eine neuere Entwicklung innerhalb der traditionellen phänomenologischen Soziologie. Weil die Bezeichnung Neophänomenologische Soziologie recht lang ist, verwende ich das Kürzel NPS.

2.1 Leib und Gefühl: Affektives Betroffensein als präpersonales Apriori des Sozialen

Der basale analytische Referenzpunkt der an Husserl angelehnten, phänomenologisch fundierten Soziologie ist das Bewusstsein. Weil Wirklichkeit sich in »Bewusstseinstätigkeiten« konstituiert (Luckmann 2008: 34), sei es Aufgabe der Soziologie, die »subjektiven Bewusstseinsgegebenheiten« (Hitzler 2005: 233) von Menschen zu rekonstruieren, um auf diese Weise herauszuarbeiten, wie je gegebene historische Wirklichkeiten durch menschliches Handeln – ebenfalls eine Bewusstseinsleistung (vgl. Schütz/Luckmann 2003: 454) – konstruiert werden. Der Mundanphänomenologie gilt entsprechend die »subjektive Perspektive« des menschlichen Akteurs – sein Erleben, seine Erfahrungen und sein Handeln – »als letzter Bezugspunkt für sozialwissenschaftliche Analysen« (Hitzler 2005: 236, Herv. im Orig.; siehe dazu auch Schütz 1971a: 50).

Die NPS teilt diese Auffassung der Mundanphänomenologie, insofern auch sie Subjektivität ins Zentrum ihrer Analysen stellt. Ihr Konzept von Subjektivität ist jedoch ein anderes. Subjektivität im neophänomenologischen Sinne meint nicht subjektives Bewusstsein, sondern »*subjektive Sachverhalte (Tatsachen)*«, und das sind zuallererst die Tatsachen des »affektiven Betroffenseins« (Schmitz 1990: 6). Ein Sachverhalt ist subjektiv, »wenn höchstens *einer*, und zwar nur im eigenen Namen, ihn aussagen kann« (ebd., Herv. im Orig.). Dass ich Schmerzen habe oder hungrig bin, mich vor etwas ängstige oder sehnlichst etwas begehre, weiß ich mit zweifelsfreier Gewissheit, wenn beziehungsweise weil ich davon *affektiv betroffen* bin. Andere, die mich in meinem Schmerz oder Hunger erleben oder mich so gut kennen, dass sie wissen, wovor ich mich ängstige oder was ich begehre, können darüber nur im Sinne »objektiver« beziehungsweise »neutraler« Tatsachen reden (ebd.: 5). Nichts von alldem wird für sie die subjektive Bedeutung haben, die es für mich hat, weil diese Phänomene nur *mir* wirklich nahe gehen, weil nur *ich* von ihnen tatsächlich *betroffen* bin. Subjektive Tatsachen sind Sachverhalte, die keinen Zweifel daran lassen, dass es um einen selber geht – im Sinne des Ausspruchs von Horaz: »tua res agitur« (ebd.: 6). Die Tatsachen des affektiven Betroffenseins besitzen damit maximale Subjektivitätsevidenz. Schmitz schlussfolgert daraus, dass das affektive Betroffensein »das Wichtigste im Leben« der Menschen sei, eben weil sich an ihm zeige, »was Menschen wichtig nehmen, wofür und wogegen sie sich mit Wärme einsetzen« (Schmitz 2003: iii). Da es seiner Philosophie ganz wesentlich um die Rehabilitierung des Subjektiven geht, steht das affektive Betroffensein »im Zentrum der Neuen Phänomenologie« (ebd.).

Die NPS folgt dieser Auffassung und begründet damit ihr normatives Ziel: Weil für Menschen Phänomene des leiblich-affektiven Betroffenseins

das Wichtigste im Leben sind, hat sich die Humanwissenschaft Soziologie diesen Phänomenen zu widmen. Darüber hinaus hat die Entscheidung für das Primat des leiblich-affektiven Betroffenseins den soziologischen Vorteil, dass damit der Kreis sozial relevanter Akteure sehr weit gefasst werden kann, weiter jedenfalls, als das in der Soziologie üblich ist. Denn affektives Betroffensein gibt es zum einen bereits auf *präpersonaler* Ebene, nämlich bei Menschen, die in Ermangelung der Fähigkeit zur Selbstzuschreibung noch nicht oder nicht mehr Personen⁴ sind, beispielsweise Säuglinge und Demente, womöglich auch Komatöse, zum anderen auf *prähumaner* Ebene, also bei Tieren, zumindest bei höher entwickelten Tieren. Sie alle sind im Sinne der NPS, die das leiblich-affektive Betroffensein als Apriori des Sozialen betrachtet, (potenzielle) soziale Akteure.

Von einem *Apriori* des Sozialen ist hierbei in dem Sinne die Rede, dass das leiblich-affektive Betroffensein die Bedingung der Möglichkeit von Sozialität ist. Wo niemand affizierbar ist, also keine Leiber, sondern nur leblose Körper involviert sind, ist Sozialität nicht möglich. Sozialität setzt Leiblichkeit voraus. Leiblichkeit ist das Apriori des Sozialen konkret deshalb, weil das affektive Betroffensein auf etwas oder jemand Anderen verweist: Ein leibliches Ego ist von Alter affiziert (*betroffen*, *ergriffen*), wobei Alter nicht notwendigerweise ein leibliches Wesen und damit auch kein anderer Mensch sein muss (s.u., Kap. 2.2.2). Leiblichkeit im pathischen Sinne des affektiven Betroffenseins ist eine relationale Kategorie, in der das Eigene (Leib) mit dem Anderen (fremde, auch nichtmenschliche Körper, ebenso Immaterielles) verbunden ist. Wie in Kap. 2.2 erläutert wird, ist die darauf aufbauende leibliche Kommunikation daher die ursprüngliche Einheit des Sozialen.

Mit der Annahme, Leiblichkeit sei das Apriori des Sozialen, steht die NPS keineswegs allein. Schon früh hatte Lindemann in ihren geschlechtersoziologischen Studien gezeigt, dass passive Leiberfahrungen für die Stabilisierung der Geschlechterordnung wesentlich sind (vgl. Lindemann 1992, 1993), was sie in ihren jüngsten sozialtheoretischen Arbeiten dahingehend verallgemeinert hat, dass jede soziale Ordnung in raumzeitlich verfassten leiblichen Umweltbeziehungen wurzelt, von denen das Selbst spürbar betroffen ist (vgl. Lindemann 2014). Bei Hartmut Rosa wiederum ist die Rede davon, dass die »Präsenz von Welt [...] grundsätzlich eine *pathische*« (Rosa 2016: 188; Herv. im Orig.) sei, während Waldenfels gar von der »Geburt des Sozialen aus dem Pathos« (Waldenfels 2015: 76) spricht (zu Rosa und Waldenfels vgl. Gugutzer 2017b).

4 Eine Person ist nach Schmitz ein »Bewußthaber [= Subjekt; R.G.] mit Fähigkeit zur Selbstzuschreibung. *Selbstzuschreibung* besteht darin, sich für etwas oder [...] etwas für sich zu halten; sie ist das spezifisch personale Selbstbewusstsein (oder Sichbewußthaben)« (Schmitz 2003: 64; Herv. im Orig.). Zu Schmitz' Personentheorie siehe insbesondere Schmitz (1980a).

Der Fokus der NPS auf das leiblich-affektive Betroffensein als Apriori des Sozialen entspricht also keinem Alleinstellungsmerkmal. Die NPS kann jedoch für sich reklamieren, diesen Aspekt zu einer zentralen *handlungstheoretischen* Kategorie ausformulieren zu können. Mit Jürgen Hasse lässt sich diese Kategorie als »Patheur« bezeichnen. Hasse versteht darunter »das vitalen und intuitiven Impulsen folgende Individuum im Unterschied zum rationalen und planvoll handelnden ›Akteur‹« (Hasse 2010: 70).⁵ Handlungstheoretisch übersetzt heißt das, dass die Kategorie *Patheur* ein antirationalistisches, antiteleologisches Handlungsverständnis repräsentiert. Es weist darauf hin, dass soziales Handeln in vielen Fällen ein leiblich angeleitetes und körperlich ausgeführtes Handeln jenseits willentlicher Kontrolle ist. In diesem Sinne lässt es sich auch als (eigensinnig) *leibliches Handeln* bezeichnen (vgl. Gugutzer 2012: 53ff.; vgl. dazu auch Kap. 2.3.2).

Ein sozialer Patheur zeichnet sich des Weiteren dadurch aus, dass sein Handeln maßgeblich von dem ihn umgebenden *Raum* und der ihn dadurch affizierenden *Atmosphäre* motiviert ist. »Ein Patheur benutzt einen Raum nicht wie ein Autofahrer die Straße auf dem Weg zu einem angestrebten Ziel. Er ermächtigt vielmehr eine ›herumwirklich‹ ausge dehnte Atmosphäre, über seine persönliche Situation an dieser Stelle im Raum Macht zu entfalten und Einfluss auf sein Tun zu gewinnen« (Hasse 2010: 70). Der soziale Patheur ist eingebunden in eine räumlich ausge dehnte, atmosphärisch aufgeladene Situation, von der er auf eine Weise berührt wird, dass sie Auswirkungen auf sein Handeln und infolgedessen auf die Situation hat. Für die soziologische Handlungstheorie folgt daraus, dass mit dem Fokus auf den sozialen Patheur ›automatisch‹ auch die – handlungstheoretisch quasi inexistenten – Kategorien Raum und Atmosphäre in den Blick kommen (s. dazu Kap. 3, 9 und 10).

Schließlich beziehungsweise zu allererst lässt sich mit der Kategorie des sozialen Patheurs der vorherrschende aktivistische Handlungsbegriff der soziologischen Handlungstheorie relativieren. Soziales Handeln ist nicht nur ein bewusst-intentionales Agieren, sondern ein gleichermaßen passiv-erlittenes Tun. Die phänomenologisch fundierte Handlungstheorie trägt dem zwar einerseits Rechnung, indem sie »zwischen dem Erleiden von Auferlegtem und dem Bewirken von Verfügbarem« unterscheidet (Luckmann 1992: 28). Doch unterlässt sie es andererseits aufgrund ihrer Bezugnahme auf Husserls Bewusstseinsphilosophie, die

- 5 Im Konzert soziologischer Akteursmodelle kommt der »emotional man« (Flam 1990a, 1990b) dem Patheur am nächsten. Die Differenz zwischen beiden besteht darin, dass der Patheur das leiblich-affektive Moment sozialen Handelns in den Mittelpunkt rückt, während der – im Unterschied zum »pure emotional man« empirisch bedeutsamere – »constraint emotional man« von vornherein normativ und rational imprägniert ist (vgl. dazu Schimank 2000: 108–121).

Handlungsdimension »Erleiden« leibphänomenologisch zu konkretisieren und dem passiv-pathischen leiblichen Handeln einen zentralen Platz in ihrer Handlungstheorie einzuräumen. Die NPS schließt diese handlungstheoretische Lücke. Indem sie ihren Blick auf die leiblichen Widerfahrnisse des Lebens richtet, fokussiert sie zudem ganz besonders das Überraschende, Unerwartete, Neuartige und somit nicht oder nur bedingt willentlich Kontrollierbare sozialer Situationen (s.o., Kap. 1.1 und 1.4).

Aus dem bisher Gesagten ergeben sich *forschungsprogrammatische* Konsequenzen für die NPS. Neophänomenologisch-soziologische Untersuchungen zeichnen sich zum einen durch *empirische* Gegenstandsbereiche aus, in denen das leiblich-affektive Betroffensein explizit Thema ist. Ob typische Liebesrituale in der Paarbeziehung, Streit(verweigerungs)kulturen in Unternehmen oder gesellschaftliche Folgen kollektiver Proteste von »Wutbürgern« – soziologisch bedeutsame Phänomene des leiblich-affektiven Betroffenseins finden sich sowohl auf mikro-, meso- als auch auf makrosozialer Ebene. Zum anderen ist der *theoretische* Fokus der NPS immer auch auf das Handeln und Interagieren sozialer Patheure gerichtet. Selbst oder gerade bei Themen, die vermeintlich – weil zum Beispiel der soziologische Mainstream nicht darauf achtet – nichts mit Leib und Gefühl zu tun haben, richtet sie ihr Augenmerk auf die soziale Relevanz pathischer Leiberfahrungen. Akteur und Patheur sind der NPS gleich wichtig.

2.2 Leibliche Kommunikation: Grundform des (transhumanen) Sozialen

Die NPS setzt am leiblich-affektiven Betroffensein als Apriori des Sozialen an, ist damit aber noch nicht zwangsläufig auf der Ebene des Sozialen angelangt. Hunger, Durst, Angst oder Schmerz gehen dem Individuum spürbar nahe, ohne dass es dafür eines zweiten Individuums bedürfte. Der Weg von der individuellen zur transindividuellen Ebene führt über die *leibliche Kommunikation* (vgl. Schmitz 1978: 75–109, 2011: 29–53), die, wie oben erwähnt, auf dem relationalen Charakter des affektiven Betroffenseins basiert. Ist der Patheur das zentrale Subjekt der NPS, so die leibliche Kommunikation ihr primordiales Sozialitätskonzept.

Grundlage des Konzepts leibliche Kommunikation ist die *räumlich-dynamische Struktur des Leibes* (vgl. Schmitz 2011: 7–27; s.u. Kap. 6.1). Als dessen basales Gegensatzpaar bezeichnet Schmitz »Enge« und »Weite«: Das leibliche Befinden schwankt stets »zwischen dem Maximum möglicher Enge (bloßer primitiver Gegenwart) und dem Maximum möglicher Weite (reiner, maßloser Weite) in tausendfältigen Abwandlungen,

ohne je ganz einen dieser Pole zu erreichen« (Schmitz 1965: 75). Die leibliche Dynamik von »Engung« und »Weitung« bildet den vitalen Antrieb des Menschen. Im Wachzustand befindet sich der Mensch leiblich stets zwischen diesen beiden Polen, wobei etwa im Erschrecken, in der Angst oder bei Hunger die Engung überwiegt, beim Einschlafen, entspannten Dösen oder nach dem Orgasmus die Weitung. Solange der Mensch bei Bewusstsein ist, stehen Engung und Weitung in einem dynamischen Konkurrenzverhältnis, was heißt, dass sie gegeneinander »arbeiten«, ohne voneinander loszukommen. Konkurrieren Engung (beziehungsweise »Spannung«) und Weitung (beziehungsweise »Schwellung«) »simultan« um die Vorherrschaft, ist dies als leibliche »Intensität« spürbar, zum Beispiel in der Kraftanstrengung; ist ihr Widerstreit »sukzessiv«, resultiert daraus ein leiblicher »Rhythmus«, beispielsweise in der Wollust. Vermittelt wird der Dialog von Enge und Weite durch die »leibliche Richtung«, die unumkehrbar von der Enge in die Weite führt, exemplarisch im Blick oder beim Ausatmen (vgl. ebd.: 75–126).⁶

Soziologisch relevant wird dieser innerleibliche Dialog zwischen Engung und Weitung nun dadurch, dass er in einen *transleiblichen Dialog* übergehen kann. Das ist der Fall, wenn das leibliche Subjekt von Etwas oder Jemanden außerhalb seiner selbst in einem Maße affiziert wird, dass es sich dazu verhalten muss. Leibliche Kommunikation in diesem allgemeinen Sinne liegt also vor, »wenn jemand von etwas in einer für ihn leiblich spürbaren Weise so betroffen und heimgesucht wird, daß er mehr oder weniger in dessen Bann gerät und mindestens in Versuchung ist, sich unwillkürlich danach zu richten und sich davon für sein Befinden und Verhalten in Erleiden und Reaktion Maß geben zu lassen« (Schmitz 1978: 31f.).

Das Zitat deutet an, dass es leibliche Kommunikation beziehungsweise »Einleibung«, der Haupttyp leiblicher Kommunikation, keineswegs nur zwischen Lebewesen gibt, denn in den Bann geraten kann ein Mensch auch von einem Spielfilm oder dem Blick aufs Meer. In solchen Fällen handelt es sich um »einseitige Einleibung«; sie ist charakteristisch für alle Situationen der Faszination oder Suggestion durch Nichtmenschliches (Musik, Bilder, Räume, Landschaften etc.). Da es sich dabei um ein im wörtlichen Sinne *Bezogensein* des faszinierten Menschen auf Etwas außerhalb seiner selbst handelt, lässt sich bereits auf der Ebene

- 6 Bei den genannten Begriffen handelt es sich um die Strukturmerkmale des Leibes, die Schmitz auch als »Alphabet der Leiblichkeit« (Schmitz 1965: 169ff.) bezeichnet. Neben den hier genannten »Buchstaben« finden sich darin außerdem die »Leibesinseln« (spürbare Regionen am Körper), von denen die meisten temporär sind (zum Beispiel Jucken an der Schulter, Kopfwahl), sowie die »protopathische Tendenz« (zum Dumpfen, Diffusen, Strahlenden) und die »epikritische Tendenz« (zum Spitzen, Scharfen) (vgl. ebd.: 143–169).

einseitiger Einleibung von einer *sozialen* Beziehung sprechen. Dies jedenfalls dann, wenn man die etymologische Bedeutung des Wortes »sozial« ernst nimmt, der zufolge »socius« »gemeinsam«, »gemeinschaftlich«, »verbunden« (beziehungsweise »Verbündeter«, »Gefährte«, »Kamerad«) meint. Verbunden ist der Mensch auch mit der Musik, die ihm in die Glieder fährt und zum tanzenden Sich-Bewegen verführt.

»Wechselseitige Einleibung« wiederum liegt vor, wenn sich die beteiligten Interaktionspartner gegeneinander affizieren und dies Auswirkungen auf ihr Agieren hat. Ist die Art der leiblichen Kommunikation eher ein Gegeneinander, spricht Schmitz von »antagonistischer« wechselseitiger Einleibung; ist sie eher ein Miteinander, handelt es sich um »solidarische« wechselseitige Einleibung.⁷ Ein alltägliches und sozial ungemein bedeutungsvolles Beispiel für antagonistische Einleibung ist der Blickkontakt, den Schmitz (1990: 136) auch als einen leiblich ergreifenden »Ringkampf« beschreibt. »Der Austausch von Blicken ist ein auf leiblichem Terrain ausgetragener Machtkampf, einerlei, ob ihn die Beteiligten führen wollen oder nicht« (Gugutzer/Holterman 2017: 271). Im Unterschied dazu ist die leibliche Kommunikation beim Singen im Chor oder beim Rudern im »Achter« deutlich solidarischer: Es gibt hier einen »gemeinsamen vitalen Antrieb«, der die Interaktionspartner miteinander verbindet, ohne dass diese sich explizit einander zuwenden müssten; entscheidend ist, dass sie mit dem Singen beziehungsweise Rudern ein gemeinsames, »integrierendes Thema« haben (Schmitz 2011: 47).

Die genannten Formen der Einleibung (ein-/wechselseitig, antagonistisch/solidarisch) haben gemein, dass sie sich in vermittelter Weise ereignen. Einleibung wird ermöglicht durch *Medien* leiblicher Kommunikation, konkret durch »leibnahe Brückenqualitäten, die sowohl am eigenen Leib gespürt als auch an begegnenden Gestalten wahrgenommen werden können« (ebd.: 33). Als wichtigste Medien beziehungsweise »Brücken leiblicher Kommunikation« (Schmitz 2005: 168–184) bezeichnet Schmitz zum einen »Bewegungssuggestionen«, etwa den Rhythmus, zum anderen »synästhetische Charaktere«, also die »sogenannten intermodalen, die verschiedenen Sinnesgebiete (Sehen, Hören, Tasten etc.) quer verbindenden Qualitäten« (ebd.: 176). Warm oder kalt kann die Lufttemperatur wie auch eine Stimme sein, weich oder hart ein Kissen oder ein Blick, dunkel oder hell die Nacht oder ein Pfiff, und all das kann das individuelle und soziale Handeln mitunter massiv beeinflussen.

7 Anstelle von »antagonistischer« und »solidarischer Einleibung« spricht Schmitz gelegentlich von »asymmetrischer« und »symmetrischer Beziehung« (Schmitz 1980c: 39f.). Eberlein (2013: 97) übersetzt diese Ausdrücke mit »entgegengesetzter« und »gleichgerichteter Dynamik«, Landweer (2016: 155f.) mit »bipolarer« und »unipolarer leiblicher Interaktion«.

2.2.1 Wechselseitige Einleibung als Quelle der Du-Evidenz

Das Konzept leibliche Kommunikation ist für die Soziologie zum einen bedeutsam, weil es eine empirische Grundlage für soziale Beziehungen zwischen Menschen und nicht-menschlichen Entitäten liefert. Zum anderen hat es eine grundagentheoretische Relevanz in der Hinsicht, dass es das für die phänomenologische Soziologie zentrale Intersubjektivitätsproblem zu lösen hilft. Gemeint ist die Frage, *wie* der Zugang zum Anderen möglich ist, *wie* Ego und Alter ein soziales Verhältnis eingehen und sich einander erkennen können. Schütz hat diese Frage bekanntlich unter dem Gesichtspunkt des »Fremdverstehens« behandelt und sie mit der strukturellen Ähnlichkeit der Bewusstseinsprozesse bei Ego und Alter sowie mit der »Generalthese der Reziprozität der Perspektiven« beantwortet (vgl. Schütz 1960: §§ 19–28). Dem zufolge versteht Ego den Sinn der Handlung von Alter näherungsweise, weil beziehungsweise insofern er die Zeichen und Anzeichen, die Alter als Ausdrücke seines Bewusstseins vermittelt, interpretiert. Für das alltägliche Handeln der Menschen reicht dieser pragmatische Zugang zum Anderen, dessen Kern die Typisierung von Handlungsmotiven ist. Schütz hat das von Husserl transzendentalphänomenologisch bearbeitete Intersubjektivitätsproblem nach seiner Abkehr von Husserl (vgl. Srubar 2007: 173–193) somit mundanphänomenologisch gelöst: Intersubjektivität lässt sich nicht vom transzendentalen Subjekt aus erschließen, weil es keinen unmittelbaren Weg vom einen Bewusstsein zum anderen gibt, sie lässt sich aber lebensweltlich erschließen, weshalb Schütz von einer »mundanen Intersubjektivität« (Schütz 1971c: 138) spricht.

Aber ist damit die Frage der Konstitution von Intersubjektivität wirklich beantwortet? Wie Nico Lüdtke (2008) zu Recht anmerkt, eher nicht. Mit seiner »Generalthese des alter ego« setzt Schütz die lebensweltliche Existenz anderer Menschen nämlich als gegeben voraus, womit sich die »Frage, wie sich ego und alter wechselseitig als Sozialwesen erfassen und auf dieser Grundlage ein dauerhaftes intersubjektives Band erzeugen können«, gar nicht mehr stellt (ebd.: 192). Mit dem Konzept der mundanen Intersubjektivität wird also zum einen nicht ersichtlich, was die Voraussetzungen der Sozialität von Ego und Alter sind, zum anderen impliziert es, dass Sozialwesen ausschließlich Menschen sind. Lüdtke schlussfolgert daraus etwas resigniert, dass das »Problem der Intersubjektivität [...] in der Phänomenologie nach wie vor ungelöst« (ebd.: 193) sei beziehungsweise »seiner Lösung harrt« (ebd.: 195).

Diese Einschätzung trifft allerdings nicht auf die Neue Phänomenologie zu. Aus neophänomenologischer Perspektive krankt der Husserl'sche wie auch der Schütz'sche Versuch, das Intersubjektivitätsproblem zu lösen, daran, dass beide den pathischen, spürbar-spürenden Leib nicht

kennen,⁸ sondern nur den (Leib-)Körper einerseits, Geist beziehungsweise Seele oder Bewusstsein andererseits. Im Schmitz'schen Verständnis stehen sie damit in der vorherrschenden Tradition der »psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Denkweise« der europäischen Intellektualkultur (Schmitz 2003: 133), die die Frage offenlässt, »wie Menschen zueinander und zu den Dingen kommen« (ebd.). Husserl wie Schütz gebrauchen zwar das Wort Leib, meinen damit aber den lebendigen Körper oder den fungierenden (aktiven) Leib, nicht jedoch den Leib im Sinne des affektiven Betroffenseins, des Sich-Spürems. Ego und Alter werden von ihnen als zwei fest umgrenzte, abgeschlossene Körper mit einer von außen unzugänglichen Innenwelt, dem Sitz des Bewusstseins, konzipiert, und der einzige Weg, die Kluft zwischen sich und dem Anderen zu überbrücken, besteht für Ego und Alter in der Deutung der wahrnehmbaren Zeichen des Anderen (bzgl. Schütz siehe Coenen 1985b: 201ff., bzgl. Husserl vgl. Schmitz 2003: 146f.).

Aus Sicht der Neuen Phänomenologie löst sich das Intersubjektivitätsproblem hingegen im Medium leiblicher Kommunikation: Die Brücke zwischen Ego und Alter schlägt die wechselseitige Einleibung. Oder wie Schmitz sagt: »*Wechselseitige Einleibung* [...] ist die *Quelle der DUEVIDENZ*, mit einem Bewußthaber als Partner zu tun zu haben, sei er nun ein anderer Mensch oder ein Tier« (Schmitz 2003: 39f.; Herv.: R.G.; siehe auch ebd.: 151 sowie 2011: 42f.). Grundlage hierfür ist das affektive Betroffensein von Ego durch Alter (und vice versa). Darauf hatte bereits Sartre in seiner Analyse des »Blicks« hingewiesen, in der er darlegte, dass das Getroffensein vom Blick des Anderen, das als subjektives Betroffensein von diesem erfahren wird, als Nachweis der Existenz des Anderen genüge (vgl. Sartre 1993: 299–397). Schmitz bezeichnet Sartres »Betroffenheitstheorie« daher auch als erste Theorie, die das affektive Betroffensein als Basis »ursprünglicher Partnerfindung« herausgearbeitet habe (Schmitz 1980b: 88). Allerdings habe Sartre die Wechselseitigkeit des Blicks übersehen und so getan, als reiche zum Beispiel die durch das Angeblicktwerden des Anderen empfundene Scham, um bereits »beim« anderen Subjekt zu sein. Für die ursprüngliche Partnerfindung – soziologisch formuliert: die Konstitution von Intersubjektivität – ist jedoch *wechselseitige* Einleibung konstitutiv: Man fühlt *sich* berührt vom Anderen, spürt etwa dessen Blick am eigenen Leib, wie man auch am *Anderen* leibliche Regungen oder sonstige Ausdrücke unmittelbar

8 Zwar hat Husserl in den »Ideen II« die Subjektivität des Leibes in Abgrenzung zum Körper als Objekt herausgearbeitet, paradigmatisch illustriert am Beispiel der »Tastempfindungen« (Husserl 1952: 145ff.), doch bleibt sein Leibverständnis letztlich ein aktivistisches, der Leib als fungierender Leib, nicht jedoch ein pathisches (vgl. Böhme 2003: 20f.). Das leibliche Spüren ist Husserls, wie auch Schütz', Thema nicht.

spürbar – also ohne bewusste Zeicheninterpretation – wahrnimmt, weil diese über Bewegungssuggestionen (Geste) oder synästhetische Charaktere (sanfte Stimme) direkt vermittelt sind (vgl. ebd.: 90f.).

Der Blick ist selbstredend nicht die einzige Form leiblicher Kommunikation, in der sich Intersubjektivität konstituiert, gleichwohl ist er ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie ein wechselseitiges Aufeinanderbezogensein ohne Projektionen, Apperzeptionen, Analogieschüsse oder ein Einfühlen in den Anderen auskommt. Im Blickkontakt haben Ego und Alter die »unwillkürliche Gewissheit, mit einem anderen Bewussthaber zu tun zu haben« (Schmitz 2011: 41). Georg Simmel spitzt diese Annahme soziologisch zu, wenn er davon spricht, dass das Auge beziehungsweise der Blick »die unmittelbarste und reinste Wechselbeziehung [ist], die überhaupt besteht« (Simmel 1992: 723). Der Blick kann daher auch als »ursprüngliche Quelle von Sozialität« (Gugutzer/Holterman 2017: 268) verstanden werden, *wechselseitige Einleibung* entsprechend als *Grundform des Sozialen*.

Zusammenfassend heißt das: Das Intersubjektivitätsproblem klärt sich aus Sicht der Neuen Phänomenologie in einer Erweiterung und ›Tieferlegung‹ des Verhältnisses von Ego und Alter. Während die egologische Perspektive vom Bewusstsein Egos auf jenes von Alter gerichtet ist ($E \rightarrow A$) und damit scheitert, richtet sich die neophänomenologische Perspektive auf Egos von Alter in Anspruch genommene Leiblichkeit ($E \leftarrow A$) und *gleichzeitig* auf Alters von Ego in Anspruch genommene Leiblichkeit ($E \rightarrow A$). Weil das leiblich-affektive Betroffensein das Apriori des Sozialen ist, ist die darauf aufbauende leibliche Kommunikation vom Typ der wechselseitigen Einleibung das hinreichende Kriterium für die Evidenz, dass es Andere für mich und mich für Andere gibt ($E \leftrightarrow A$). Die Lösung des Intersubjektivitätsproblems lautet für die NPS also nicht mundane Intersubjektivität, sondern leibliche Inter- oder besser: Transsubjektivität.

2.2.2 Transhumane Soziologie

In den beiden vorangegangenen Abschnitten klang wiederholt an, dass leibliche Kommunikation keineswegs nur zwischen Menschen stattfindet, sondern ebenso zwischen Menschen und Tieren wie auch zwischen Menschen und leiblosen Gegenständen. Der treuherzige Blick seines Hundes rührt den Menschen so sehr, dass er sich von seinem Vorhaben, diesem gegenüber ›hart‹ zu bleiben, abrückt und ihm sofort verzeiht (vgl. Gugutzer/Holterman 2017; s.u. Kap. 10); das neue Auto muss von seiner Besitzerin erst ›eingefahren‹ werden, bevor sie sich darin wohlfühlt und weiß, wie es ›so tickt‹; für den Fußballer ist die Schwere und für den Basketballer die Glätte des Balles essenziell, um gute Pässe spielen zu können

(vgl. Gugutzer 2015b; s.u., Kap. 11). Auch »Halbdinge«⁹ (Schmitz 1978: 116–132, 1990: 216ff.) wie der Wind beim Tennis oder die angespannte Atmosphäre im Klassenzimmer sind für soziale Prozesse von Bedeutung, weil beziehungsweise sofern sie die Leiber der Beteiligten ergreifen. Menschen haben soziale Beziehungen also auch mit Tieren, Artefakten oder Atmosphären qua einseitiger Einleibung (mit Tieren natürlich auch qua wechselseitiger Einleibung).

Wie die Beispiele andeuten, hat die NPS ein sehr weites Verständnis vom Sozialen. In den Grenzen des Sozialen befinden sich für die NPS keineswegs nur Menschen, sondern ebenso Tiere, Dinge und Halbdinge. In diesem Sinne versteht sie sich als *transhumane Soziologie* (vgl. dazu besonders Uzarewicz 2011). Der Mensch ist ihr zwar der wichtigste Akteur und Patheur, nicht jedoch der einzige. Dies zum einen aus dem empirisch unstrittigen Grund, dass den Menschen auch andere Lebewesen, vor allem Haustiere, sowie nichtlebendige, gleichwohl »geliebte Objekte« (Habermas 1999) wichtig sind. Zum anderen aus dem von Bruno Latour (2010: 123) vorgebrachten theoretischen Grund, dass es kritisch zu betrachten sei, ausschließlich solchen Entitäten den Status eines sozialen Akteurs zuzusprechen, die in der Lage sind, intentional beziehungsweise subjektiv sinnhaft zu handeln. Dagegen ist, worauf Latour allerdings nicht hinweist, allein aus ethischer Sicht Einwand zu erheben, schließt ein solches Akteursverständnis doch Säuglinge und Demente unzulässigerweise aus dem Kreis sozialer Akteure aus. Mit Latour teilt die NPS hingegen die Auffassung, dass »jedes Ding, das eine gegebene Situation verändert, indem es einen Unterschied macht, ein Akteur« ist (ebd.; Herv. im Orig.). Da menschliche Situationen fortwährend von Dingen wie auch von Halbdingen und Tieren auf eine bedeutungsvolle Weise verändert werden, ist ihnen der Status eines gesellschaftlichen Mitglieds nicht zu verwehren.

Die *forschungsprogrammatischen* Konsequenzen aus dem in Kapitel 2.2 Gesagten sind damit offensichtlich: Die NPS liefert grundlagentheoretische Beiträge zu Fragen der Konstitution und Konstruktion von Sozialität. Neophänomenologisch-soziologische Untersuchungen betrachten leibliche Kommunikationen als kleinste Analyseeinheit des Sozialen und richten ihr Augenmerk insbesondere auf die nichtrationalen und nichtsprachlichen Abstimmungs- und Verständigungsprozesse in

- 9 Halbdinge sind nach Schmitz weder Dinge im vollen Wortsinn noch reine Sinnesqualitäten: »Im Gegensatz zu Sinnesdaten haben Halbdinge einen im Wechsel ihrer Gesichter beharrenden Charakter wie die Dinge; von den Dingen (·Volldingen·) unterscheiden sie sich durch inkonstante Dauer und zweigliedrige Kausalität (Schmitz 2003: 14). Der Wind existiert, solange er weht, wo er in der Zwischenzeit ist, ist irrelevant (inkonstante Dauer); wenn der Wind weht, ergreift er die Blätter des Baums unmittelbar, Ursache und Einwirkung fallen zusammen (zweigliedrige Kausalität).

sozialen Situationen. Ihre primäre Analyseebene ist damit die mikrosoziale Ebene. Meso- oder makrosoziale Ereignisse werden entsprechend auf die Mikroebene ›herunter gebrochen‹. Schließlich betreibt die NPS eine Entgrenzung des Sozialen nach ›innen‹ und nach ›außen‹, was heißt, dass ihre Studien auch soziale Akteure berücksichtigen, die noch nicht oder nicht mehr sprachkompetent und voll bewusstseinsfähig sind (Säuglinge, Demente, Komatöse), sowie Tiere, Dinge und Halbdinge.

2.3 Gemeinsame Situation: Sozialontologisches Fundament und Erscheinungsform von Sozialität

Bei den bisherigen Ausführungen lag der Fokus auf den leibtheoretischen Grundlagen der NPS. Die NPS ist jedoch keine ausschließlich leibbasierte Soziologie, geschweige denn dass sie eine Soziologie des Leibes (sozusagen als Sonderform der Soziologie des Körpers) wäre. Der sozialtheoretische Anspruch, den sie hat, wäre damit nicht einzuholen, bleiben damit doch viele basale Themen der Soziologie wie Werte, Normen, Rollen, Macht, Strukturen, Institutionen, Organisationen und nicht zuletzt ›die‹ Gesellschaft unberücksichtigt. Das neophänomenologische Konzept, das diese für die Soziologie zentralen Themen einzufangen ermöglicht, liefert Schmitz' *Situationstheorie* (vgl. Schmitz 1977: 411–429, 1990: 65–70, 1999: 21–28, 2005: 18–61). Soziologisch besonders bedeutsam ist dabei der aus dem ontologischen Grundbegriff »Situation« (vgl. Schmitz 1990: 69) abgeleitete Typus »gemeinsame Situation« (Schmitz 1980b: 23–74). Wie die Situation im Allgemeinen weist auch die gemeinsame Situation invariante Strukturmerkmale auf, aufgrund derer sie als sozialontologisches Fundament menschlicher Lebenspraxis und Lebensformen aufgefasst werden kann. Zugleich sind gemeinsame Situationen aber auch empirische Phänomene, insofern sie als je soziohistorisch-kulturelle Ausprägungen diesen universellen Merkmalen eine konkrete Form geben.

Der neophänomenologische Situationsbegriff hat für die NPS damit einen vergleichbaren Stellenwert wie der Husserlsche Lebensweltbegriff (vgl. Husserl 1954) für die phänomenologische Soziologie sensu Schütz, ist doch auch die Lebenswelt ein »ontologischer Strukturbegriff« (Werner Bergmann in Hitzler/Honer 1984: 57) beziehungsweise fungiert sie als »sozialontologischer ›Boden‹« (Bühl 2002: 145). Im ontologischen Verständnis kann die Lebenswelt empirisch nicht untersucht werden, jedoch können dies die sich davon abhebenden faktischen »kleinen Lebens-Welten« (Hitzler/Honer 1984, 1988 im Anschluss an Benita Luckmann), »Teilzeit-Wirklichkeiten« oder »Erlebniswelten« (Hitzler 2008). Dasselbe gilt für gemeinsame Situationen. Als Analysekategorie ist der

Situationsbegriff verglichen mit dem Lebensweltbegriff dabei aber ›feiner‹, weil er kleinere Analyseeinheiten in den Blick bekommt. Für die empirische Wirklichkeit ist nämlich kennzeichnend, dass die Lebenswelt »ein Geflecht ineinander verschachtelter und einander durchkreuzender Situationen« (Schmitz 2005: 26) ist.

2.3.1 Schmitz' Situationstheorie

Menschen leben allzeit in Situationen. Situationen sind die »primären Heimstätten, Quellen und Partner« jeglichen menschlichen Verhaltens, Erlebens, Vorstellens, Erwartens, Wünschens oder Wollens (vgl. Schmitz 2003: 91). Situationen rahmen und formen menschliches Denken, Fühlen und Tun, wie sie umgekehrt dadurch hervorgebracht werden, sich stabilisieren oder wandeln. So allgemein gesprochen, wird dies jede soziologische Situationstheorie¹⁰ unterschreiben. Schmitz' Situationstheorie aber unterscheidet sich von diesen ganz wesentlich. Denn das soziologische Situationsverständnis zeichnet sich bei allen Unterschieden durch zwei Merkmale aus, die aus der Sicht von Schmitz' Situationstheorie zu eng gefasst sind: Eine Situation im soziologischen Sinne ist raumzeitlich begrenzt und auf die Kopräsenz mindestens zweier Menschen bezogen. Pointiert kommt dies in Goffmans Situationsdefinition zum Ausdruck, der zufolge eine Situation »diejenige räumliche Umgebung [ist], und zwar in ihrem ganzen Umfang, welche jede in sie eintretende Person zum Mitglied der Versammlung macht, die gerade anwesend ist (oder dadurch konstituiert wird). Situationen entstehen, wenn gegenseitig beobachtet wird, sie vergehen, wenn die zweitletzte Person den Schauplatz verlässt« (Goffman 1971: 29). Damit verglichen ist Schmitz' Situationsbegriff abstrakter, was seinen Grund darin hat, dass es sich um einen ontologischen Begriff handelt.

Grundlage des Situationsbegriffs bei Schmitz ist dessen Mannigfaltigkeitslehre (erstmalig: Schmitz 1964, zusammenfassend: Schmitz 2016: 74–142). Schmitz kritisiert darin die gängigen Ontologien und deren Fokus auf den Typus »numerischer Mannigfaltigkeit«. Dieser reduziere nämlich die ursprüngliche »chaotische Mannigfaltigkeit« auf ein Netz an fest umgrenzten, zählbaren einzelnen Körpern (Singularismus) mit

10 Einen Überblick über aktuelle, soziologische wie philosophische Situationstheorien, bietet Ziemann (2013a, 2013c). Schmitz' Situationstheorie wird in diesem Band jedoch nicht thematisiert, der Herausgeber selbst verweist lediglich indirekt darauf, indem er zwei Arbeiten von Michael Großheim (2002, 2005) zitiert (Ziemann 2013b: 10). Für eine frühere Diskussion des Situationsbegriffs, die sich hinsichtlich der behandelten Autoren kaum von jener 30 Jahre späteren unterscheidet (hinzugekommen ist eigentlich nur Hartmut Esser), siehe Hitzler & Honer (1984: 62ff.).

dazu gehörigen, innerlichen Eigenschaften (Psychologismus), die miteinander in Relationen stehen (Konstellationismus). Situationen zeichnen sich aber gerade durch eine vorgängige chaotische Mannigfaltigkeit aus, also durch eine Unentschiedenheit »hinsichtlich der Identität oder Verschiedenheit seiner Elemente mit oder von einander [sic]« (Schmitz 1964: 312). Das Adjektiv »chaotisch« ist hierbei natürlich nicht wertend gemeint, sondern rein formal. Situationen, und zwar auch und gerade Alltagssituationen, sind chaotisch-mannigfaltig insofern, als ihre sie charakterisierenden Elemente ursprünglich nicht als einzelne Elemente erscheinen, sondern als nicht voneinander abgehoben, verschwommen, diffus, undurchsichtig, widersprüchlich. Die gängige Alltags- und auch wissenschaftliche Praxis ist es, Einzelheiten aus Situationen herauszuholen und, jedenfalls in der Wissenschaft, in Zusammenhänge zu bringen. Dieses Vorgehen, »Situationen explizierend aufzuspalten und aus ihnen Konstellationen zu gewinnen« (Schmitz 2005: 28), ist also ganz üblich und keineswegs verwerflich, darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass nicht »einzelne Gegebenheiten (Sinnesdaten, physikalische Messgrößen, Körper und dergleichen) der Grundstoff menschlicher Erfahrung [sind], sondern bedeutsame Situationen« (Schmitz 2016: 15). Schmitz definiert Situation dabei 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, Programme, Probleme) nicht sämtlich – im präpersonalen Erleben überhaupt nicht – einzeln sind.« (Schmitz 2005: 22; Herv. im Orig.)

Eine Vorlesung an der Universität zum Beispiel ist eine Situation, die eine *Ganzheit* aufweist, insofern sie zeitlich (90 Minuten), thematisch (Lehrstoff), sozial (Dozent:in/Student:innen) und räumlich (Hörsaal, Sitzordnung) in sich zusammengehalten wird und sich äußerlich von anderen sozialen Zusammenkünften abhebt. Der *Sachverhalt*, um den es hier geht, also das, was ist, ist die Vorlesung. Zu den *Programmen*¹¹ dieser Situation zählen Normen wie Vorgaben für den Erwerb eines Leistungsnachweises und Wünsche etwa seitens der Studierenden,

11 »Programme« umfassen Normen und Wünsche. Eine *Norm* ist ein Programm, das darauf hinweist, was (nicht) sein soll, was heißt, dass sie ein »Programm für möglichen Gehorsam« (Schmitz 2012: 11) ist; Regeln, Ge- und Verbote, Ideologien etc. sind Beispiele für Normen. Ein *Wunsch* verweist demgegenüber darauf, »dass etwas sein möge« (Schmitz 2016: 132), wozu Motive, Hoffnungen, Ideale oder Sehnsüchte zählen. Normen und Wünsche bilden zusammen den programmatischen Gehalt einer Situation, den Schmitz »Nomos« nennt (Schmitz 2012: 13).

dass die Vorlesung unterhaltsam sein möge. *Probleme* (Überraschungen, Störungen, Krisen, Sorgen etc.) treten auf, wenn der Beamer streikt oder der Dozent aufgrund der Unruhe im Hörsaal den ›roten Faden‹ verliert. In der Vorlesungssituation selbst sind all diese und weitere Einzelelemente *binnendiffus* miteinander verwoben. Die einzelnen Elemente der Vorlesungssituation konstituieren zwar einen Sinnzusammenhang, aufgrund dessen klar ist, worum es geht, was relevant ist, aber was alles auf welche Weise wie genau zur *Bedeutsamkeit* der je konkreten Vorlesungssituation beiträgt, ist vorab nicht definiert. Aus Sicht der NPS ist dabei wichtig, dass ergänzend zur Bedeutsamkeit »eine Situation alles Beliebige umfassen« (Schmitz 1999: 21) kann, zum Beispiel auch Dinge, Atmosphären oder Tiere.

Wie Michael Großheim (2005: 141) treffend angemerkt hat, besteht ein »Vorteil der Abstraktheit« von Schmitz' Situationsbegriff darin, dass »man auf diese Weise der vorhandenen Vielfalt von Situationen gerecht werden kann«. Diese Vielfalt erschließt sich, wenn man Schmitz' Klassifizierung von Situationen berücksichtigt, die auf vier bipolaren Kategorien basiert (vgl. zusammenfassend Abb. 1). »Nach der Art der augenblicklichen Gegebenheit unterscheide ich *impressive* und *segmentierte* Situationen, nach der Art des zeitlichen Verlaufs *aktuelle* und *zuständliche*« (Schmitz 1999: 22; Herv. im Orig.). *Impressive* Situationen (Eindrücke) sind solche, die »auf einen Schlag«, also vorreflexiv wahrgenommen werden und in diesem Augenblick ganzheitlich erscheinen; der erste Eindruck eines Menschen oder beim Betreten einer fremden Wohnung sind dafür Beispiele. *Segmentierte* Situationen sind dem gegenüber solche, die »nie in einem Augenblick ganz zum Vorschein« kommen (ebd.). In dem Sinne sind Muttersprache, Heimat, Nation, Klasse, Familie oder Generation segmentierte Situationen. Eine *aktuelle* Situation wiederum zeichnet aus, dass sie jetzt geschieht und ihr Verlauf in prozessuale Abschnitte unterteilt werden kann, wie das etwa bei einem Gespräch der Fall ist. *Zuständliche* Situationen hingegen dauern an, so dass es sinnlos wäre, sie in kleine Zeiteinheiten zu gliedern, zum Beispiel die Biografie eines Menschen.

Das dritte Gegensatzpaar ist die für die NPS wesentliche Differenz zwischen »persönlicher« und »gemeinsamer« Situation (Schmitz 1990: 75ff.). Die *persönliche* Situation (vgl. dazu ausführlich Schmitz 1980a: 287–415) wird gebildet aus dem »persönlichen Charakter« und der »persönlichen leiblichen Disposition« und entspricht der Persönlichkeit einer Person. Die persönliche Situation ist eingebettet in die *gemeinsame* Situation, die unterteilt ist in »implantierende« und »includierende« Situationen (ebd.). Eine *implantierende* (»einpflanzende«) Situation umschließt die persönliche Situation in einem Maße, dass es der Person nur mit viel Mühe, wenn überhaupt, und nur über eine längere Zeitspanne gelingt, sich aus ihr zu lösen. Die Muttersprache oder die Herkunftsfamilie sind

solche implantierenden Situationen, aus der die persönliche Situation (in der primären Sozialisation) hervorwächst; die Gemeinschaft mit einem Lebenspartner ist dagegen eine implantierende Situation, in die die beteiligten Personen hineinwachsen. Verglichen damit integrieren *includierende* Situationen die persönliche Situation lockerer, weshalb die Freiheit größer ist, unbeschadet aus ihnen auszusteigen. In eine Peer Group, eine Partei oder eine Szene wächst man zwar ebenfalls hinein, indem man deren Konventionen, Ideologien oder Lebensart übernimmt, kann diese aber doch verhältnismäßig leicht wieder aufgeben.

<i>Unterscheidungskategorien</i>	Bipolare Situationstypen
<i>Augenblickliche Gegebenheit</i>	impressiv – segmentiert
<i>Zeitlicher Verlauf</i>	aktuell – zuständig
<i>Grad der Einzelheit</i>	persönlich – gemeinsam
<i>Grad der Involviertheit</i>	implantierend – includierend

Abbildung 1: Neophänomenologische Situationstypen

Für die Soziologie ist die Schmitz'sche Situationstheorie in mehrfacher Hinsicht ein Gewinn. Erstens hilft sie, die für die Soziologie klassische und wenig fruchtbare Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft zu überwinden. Eine neophänomenologisch-soziologische Situationsanalyse geht von der *Verwobenheit von persönlicher und gemeinsamer Situation* aus. Zwar markieren die gemeinsamen Situationen den Analysefokus der NPS, dies jedoch immer in Relation zu den darin eingebetteten und/oder aus ihnen hervorgehenden persönlichen Situationen – gemeinsame Situationen bilden den »sozialen Hintergrund« (Schmitz 1980b: 46) und den sozialen Spielraum der persönlichen Situation. Mit diesem Fokus geht die Aufhebung des Gegensatzes von Handlungs- und Akteurstheorien einerseits, Struktur- und Systemtheorien andererseits einher. Die NPS praktiziert stattdessen einen *methodologischen Situationismus* (s.u., Kap. 2.3.3), der diese divergierenden theoretischen Paradigmen integriert. Damit verbunden ist zweitens, auf eine Festlegung auf die soziale Mikro-, Meso- oder Makroebene zu verzichten. Positiv formuliert: Die NPS ist nicht nur offen für soziologische Themen, die sich auf einer der drei Ebenen bewegen, mehr noch *integriert sie die Mikro-, Meso- und Makro-Ebene* von vornherein in ihre Analysen. Dies deshalb, weil Menschen sich de facto immer zugleich in mehreren, ineinander verschachtelten Situationen befinden, und es daher der soziologischen Konstruktions- beziehungsweise Explikationsarbeit geschuldet ist, wenn aus diesem Situationsgeflecht einzelne Aspekte herausgeholt und auf unterschiedliche Ebenen verteilt werden.

Drittens erlaubt der neophänomenologische Situationsbegriff die Konstruktion einer *Typologie von Sozialitätsformen*, die quer zu den gängigen soziologischen Großgruppeneinteilungen liegt und diese dadurch produktiv ergänzen. Uzarewicz (2011: 259f.) hat dazu einen instruktiven Vorschlag gemacht. Er differenziert zwischen vier relativ allgemein gehaltenen Situationstypen, nämlich:

- »*Gemeinschaften*« als »segmentierte, zuständige, gemeinsame und implantierende« Situationen, zum Beispiel Familie oder Freundschaften,
- »*Sozialisierungen*« als »impressive, aktuelle, gemeinsame und (der Tendenz nach gemeinschaftlich) includierende« Situationen, etwa Sportmannschaften oder Fahrgäste im Bus,
- »*Sozietäten*« als »zuständige, gemeinsame, (der Tendenz nach gesellschaftlich) includierende« Situationen, beispielsweise Schulklassen oder Betriebe, sowie die
- »*Gesellschaft*« als »segmentierte, zuständige, gemeinsame, includierende« Situation, die »aus Bezugnahmen auf anwesende Abwesende besteht, mit denen es keine vis á vis-Kontakte und -Begegnungen zwischen persönlich Anwesenden gibt« (ebd.: 260).

Weitere spezielle Situationstypen sind zum Beispiel »Massen«, »Meuten«, »Trauben«, »Herden« (ebd.: 269ff.) oder »Panik« und »Flucht« (ebd.: 273ff.). Diese Beispiele lassen erkennen, dass die neophänomenologische Situationstheorie Formen von Sozialität analytisch und begrifflich zu erfassen vermag, die der Soziologie – abgesehen von Gemeinschaft und Gesellschaft – gemeinhin entgehen.¹²

12. Darüber hinaus erlaubt die Schmitz'sche Situationstheorie die Reformulierung und Neuinterpretation traditioneller soziologischer Kategorien, beispielsweise der Kategorie Geschlecht. Geschlecht im neophänomenologischen Sinne ist eine gemeinsame, zuständige, segmentierte und implantierende Situation mit spezifischen (historisch-kulturell variierenden) Programmen und typischen Problemen. Vergleiche dazu exemplarisch die Ausführungen in Gugutzer (2016b: 115ff.) zu Männlichkeit als Situation, wo auch der Vorzug einer solchen Beschreibung deutlich wird (s.u. Kap. 8). Dieser besteht zum Beispiel darin, Männlichkeit und (biologischer) Mann zu entkoppeln. Männlichkeit als Situation impliziert, dass sowohl Männer als auch Frauen (oder weitere Geschlechter) männlich ›sein‹ können. Wer immer sich von Männlichkeitsprogrammen angezogen fühlt und sich entsprechend dieser Programmatik empfindet oder/und verhält, ›ist‹ männlich. Mit umgekehrtem geschlechtlichem Vorzeichen und bezugnehmend auf Beauvoirs Existenzialphänomenologie spricht Iris M. Young ganz ähnlich von »Weiblichkeit als Situation« beziehungsweise vom »Frausein als einer Existenzweise« und dass »nicht notwendigerweise jede Frau ›weiblich‹ sein«

2.3.2 *Gemeinsame Situationen: Genese, Stabilisierung, Transformation*

In Kap. 2.2 wurde leibliche Kommunikation als Grundform des (transhumanen) Sozialen eingeführt. In Fortführung dessen kann nun gesagt werden, dass leibliche Kommunikation für die *Genese gemeinsamer Situationen* eine wesentliche Rolle spielt. Für Gemeinschaften und Sozialisierungen mag das unmittelbar einleuchten, doch auch für Sozietäten und die Gesellschaft gilt, dass »Einleibung als Quelle und Nährboden gemeinsamer Situationen« (Schmitz 1980b: 52) fungiert. Dabei bildet vor allem die antagonistische wechselseitige Einleibung das Fundament der Entstehung aktueller und daraus gegebenenfalls resultierender zuständlicher gemeinsamer Situationen. In antagonistischer wechselseitiger Einleibung entsteht ad hoc ein die daran Beteiligten übergreifender und sie vereinnahmender Kollektivleib. Hierfür braucht es keinesfalls Worte, sondern es reichen mitunter die oben erwähnten Bewegungssuggestionen (Blicke, Gesten) und synästhetischen Charaktere (das Harte, Sanfte, Wuchtige) als Medien leiblicher Kommunikation, um den Kommunikationspartner:innen die Gewissheit zu vermitteln, an einer gemeinsamen Situation (Warten in der Schlange) mit dazugehörigen Programmen (Norm: nicht vordrängeln, Wunsch: es möge schnell gehen) und eventuell Problemen (Vordrängler) teilzuhaben. Durch Wiederholung und damit verbundener Habitualisierung können sich aktuelle zu einer zuständlichen gemeinsamen Situation verfestigen. Das Schlangestehen ist dann eine »Institution«,¹³ die jedes Mal aufs Neue »inszeniert« (Schmitz 1990: 414) wird und dadurch am Leben erhalten bleibt.

Den Prototyp dafür, wie qua antagonistischer wechselseitiger Einleibung Menschen in Kontakt miteinander treten und damit eine gemeinsame Situation herstellen, repräsentiert das *Gespräch* von Angesicht zu Angesicht (vgl. Schmitz 1980b: 97–109).¹⁴ In einem Gespräch kommt es nämlich nicht nur auf das Gesagte an, vielmehr spielen leibliche Faktoren wie die spürbare Frische oder Müdigkeit des Gesprächspartners, von der man mitgerissen oder eingeschlafert wird, eine ebenso wichtige Rolle für das soziale Geschehen wie die Körperhaltung, Mimik und Blicke der Beteiligten, mittels derer nicht minder um die »Definition der Situation« (W. I. Thomas/D. S. Thomas) gerungen werden kann wie mit

müsse, wie es auch »nicht unmöglich« sei, »daß [sic] Männer in manchen Hinsichten ›weiblich‹ sind« (Young 1993: 711).

- 13 Eine Institution im Schmitz'schen Sinne ist ein handlungsleitendes »System von Regeln«, wobei diese Regeln »Zulassungsbeschränkungen, Kooperationsbeschränkungen und Rollenzuweisungen« sein können (Schmitz 2005: 258f.; siehe auch Schmitz 1990: 414–420).
- 14 Ganz ähnlich sprechen auch Peter Berger und Thomas Luckmann von der »Vis-à-vis-Situation« als dem »Prototyp aller gesellschaftlichen Interaktion« (Berger/Luckmann 1969: 31).

Worten. Der zwischenleibliche Dialog kann infolgedessen neue Sachverhalte (Themenwechsel) hervorbringen, den Nomos (programmatrischer Gehalt: Verhaltenserwartungen, Hoffnungen) modifizieren oder Probleme (Streit) generieren. Eine neophänomenologisch-soziologische Analyse von Gesprächssituationen berücksichtigt dabei außerdem die persönlichen Situationen der Akteure und deren Einbettung in segmentiert-zuständige Situationen (Herkunftsmilieu, Generationenzugehörigkeit), um Ursache, Verlauf und Ergebnis des Gesprächs möglichst umfassend – im Sinne einer »interpretativen Situationsforschung« (Schmid-Degenhardt 2005) – verstehend rekonstruieren zu können.

Solidarische Formen wechselseitiger Einleibung sind empirisch seltener¹⁵ anzutreffen, gleichwohl für soziale Integration im emphatischen Sinne von großer Bedeutung. Nach Schmitz' (ebd.: 109–113) ist dafür das gemeinsame *Singen* das Musterbeispiel. Wenn Menschen miteinander singen, resultiert daraus ad hoc ein Kollektivleib, in den die daran Mitwirkenden affektiv eingeschmolzen sind. Dies hat seinen Grund darin, dass die jeweilige binnendiffuse Bedeutsamkeit der Situation mit einer kollektiven Atmosphäre aufgeladen ist,¹⁶ die für die Beteiligten als – mal mehr, mal weniger – leibliches »Ergriffensein von Gefühlen« (Schmitz 2014: 59) spürbar ist. Je intensiver dieses atmosphärische Ergriffensein ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass aus der aktuellen eine zuständige Situation resultiert, die sich im Gedächtnis Einzelner oder Mehrerer ablagert und in der Erinnerung aufgerufen wird mit dem möglichen Effekt, Jahre später erneut gemeinschaftsstiftend zu wirken: »Weißt du noch, Berlin 99, Bruce spielt ›Badlands‹ und der Volkspark flippt aus – Wahnsinn!«

Das Beispiel weist implizit darauf hin, dass die Zugehörigkeit zu einer zuständigen gemeinsamen Situation, hier der Fangemeinschaft, voraussetzungsvoll ist. Wer nicht weiß, wer Bruce ist oder von welchem Volkspark die Rede ist, gehört nicht zu dieser Gemeinschaft. Soziale Inklusion setzt damit »kommunikative Kompetenz« voraus, die man durch

15 Das gilt zumindest in einem engen, den gemeinsamen vitalen Antrieb in den Mittelpunkt rückenden Sinne von solidarischer Einleibung. Versteht man solidarische Einleibung jedoch in einem weiten Sinne, indem man stärker ihr Merkmal des integrierenden Themas, das das Verhalten der Betroffenen anleitet, hervorhebt, dann ist sie für alle Formen von Sozialität von Belang. Diesen Hinweis verdanke ich Gutachter:in A, der:die schrieb: »Jede Institution benötigt ein impulsgebendes übergreifendes Thema, das die Leiber gewissermaßen solidarisch ausrichtet (zum Beispiel die Arbeitszeiten und die Wege innerhalb der Institution regelt).«

16 Zum Zusammenhang von gemeinsamen zuständigen Situationen und den darin »aufgehängten« (Schmitz 2014: 60) kollektiven Atmosphären siehe exemplarisch die Ausführungen von Großheim et al. (2014) zu »kollektiven Lebensgefühlen«; siehe außerdem unten Kap. 3.

»Anpassung in Verständnis und Verhalten an gemeinsame Situationen« (Schmitz 1980b: 47) erwirbt. Dieses Hineinwachsen in eine gemeinsame Situation mit dem Ergebnis kommunikativer Kompetenz entspricht dem traditionellen soziologischen Verständnis von Sozialisation, mittels derer das Individuum sozial handlungsfähig wird. Einer Person, der es an kommunikativer Kompetenz mangelt, und zwar auch an leiblicher Kommunikationskompetenz,¹⁷ muss entsprechend mit sozialer Exklusion rechnen. Das gilt nicht nur für Gemeinschaften, Sozialisierungen und Sozietäten, sondern ebenso für die Gesellschaft: Wer Steuern hinterzieht, wird gesellschaftlich exkludiert – er oder sie kommt ins Gefängnis.

Auch wenn, wie bisher betont, wechselseitige Einleibung die Grundlage aktueller und zuständlicher gemeinsamer Situationen ist, heißt das selbstredend nicht, dass jene die einzige Quelle zur Hervorbringung von diesen ist. Die NPS legt zwar auf die leibliche Kommunikation als Basis (und Produkt) gemeinsamer Situationen ihr besonderes Augenmerk, berücksichtigt aber gleichermaßen die humanspezifische Kompetenz zur *Explikation* aus Situationen. Im Modus der Explikation einzelner Bedeutungen (Sachverhalte, Programme, Probleme) aus der binnendiffusen Bedeutsamkeit von Situationen gelingt es Menschen, das Chaos der Situation zu durchdringen, zu beherrschen und die Welt in geordnete Bahnen zu lenken (vgl. Schmitz 2005: 28). Die aus der Explikation resultierenden Konstellationen machen das Leben übersichtlich(er), geregelt(er), kontrollierbar(er), indem sie *soziale Ordnung* herstellen. Oder wie Schmitz konkretisiert: »Im sozialen Betrieb führt dieses Konstellieren zur Ausbildung von Institutionen und Organisationen, das heißt sozialen Verhaltensmustern, die durch Regeln ein wiederholbares Verhalten von Menschen zueinander vorzeichnen« (Schmitz in: Sohst/Schmitz 2005: 37). So ist die Ehe eine Institution, die Ordnung in die chaotische Mannigfaltigkeit partnerschaftlicher Beziehungsformen bringt, indem sie regelt, wer zugelassen ist (Ehepartner:in), wer für die »Spielberechtigten« (Schmitz 1990: 414) als potenzieller »Mitspieler« in Frage kommt (Verwandte, Freunde) und welche Rollenübernahmen dauerhaft (Vater/Mutter) oder situativ gestattet (Tanzpartner:in) beziehungsweise verwehrt (Geliebte:r) sind.

Dass eine Institution wie die Ehe Bestand hat, verdankt sie zu einem womöglich nicht geringen Anteil der Einbettung in die übergeordnete Institution »Staat« (vgl. ebd.: 425–438), insofern dieser mittels steuerlicher Erleichterungen und anderer Unterstützungsprogramme die Ehe für manche als attraktive partnerschaftliche Lebensform erscheinen lässt.

17 Mit Bourdieu (1985: 185) könnte man die mangelnde leibliche Kommunikationskompetenz als fehlendes »Gespür« für die Situation bezeichnen, mit Wilhelm Schmid (1999: 199) als nicht vorhandene situative »leibliche Intelligenz«.

Eine hinreichende Begründung für die Dauerhaftigkeit der Institution Ehe ist das aber sicher nicht. Wie Bourdieu in seiner Habitus- und Feldtheorie deutlich gemacht hat, haben Institutionen nur dann Bestand, wenn sie nicht allein in Regeln objektiviert, sondern ebenso sehr im Habitus der sie »bewohnenden« Menschen verankert sind (vgl. Bourdieu 1987: 107). In neophänomenologischer Terminologie heißt das, dass Institutionen und andere zuständige gemeinsame Situationen für ihr Fortdauern darauf angewiesen sind, dass sie in der persönlichen Situation der darin eingebetteten Menschen Wurzeln schlagen. Das geschieht wesentlich auf dem Wege, dass die Sachverhalte, Programme und/oder Probleme dieser Situation in die »primitive Gegenwart«¹⁸ der Person hineinwirken, sie also leiblich-affektiv betreffen, und zwar (etwa aufgrund von Wiederholungen) in einem Maße, aufgrund dessen die Situation – vor allem ihr programmatischer Gehalt – Teil der »leiblichen Disposition«¹⁹ der Person wird. Die Ehe als Institution wurzelt in diesem Sinne in den leiblich verankerten Regeln, Normen, Wertungen, Erwartungen, Befürchtungen, Hoffnungen, Sehnsüchten etc., die mit ihr verbunden sind. Entsprechend ist ›Fremdgehen‹ eine Bedrohung für die Institution Ehe deshalb, weil sie den Nomos dieser gemeinsamen Situation spürbar (Eifersucht, Wut, Hass) verletzt oder ganz zerstört.

Soziale Institutionen und soziale Ordnung im Allgemeinen verdanken ihre Stabilität also ganz entscheidend der Leiblichkeit – beziehungsweise dem leiblichen Habitus (vgl. Gugutzer 2002: 119) – der sie bewohnenden Menschen. Die NPS widmet sich diesem Aspekt im besonderen Maße. Ebenso sehr gilt ihr Interesse aber auch der *leiblich fundierten Transformation sozialer Ordnung*. Sozialer Wandel erscheint im Lichte der NPS nicht allein und auch nicht primär als Ergebnis rational geplanten, teleologischen (kollektiven) Handelns, sondern mindestens so sehr dadurch bedingt, dass Menschen von einer gemeinsamen Situation auf negative Weise leiblich-affektiv betroffen sind. Sozialer Wandel »liegt in den meisten Fällen eine Unzufriedenheit mit der gegebenen sozialen Ordnung zugrunde, und Unzufriedenheit ist ein leibliches Befinden« (Gugutzer 2012: 56). Die wesentlichen Akteure sozialen Wandels sind damit Patheure: Menschen beginnen die je gegebene, gemeinsam-zuständige

- 18 »Primitive Gegenwart« (beziehungsweise »personale Regression«) bildet zusammen mit der »entfalteten Gegenwart« (beziehungsweise »personale Emanzipation«) die beiden Aspekte (beziehungsweise Dynamiken) des Personseins; vgl. dazu ausführlich Schmitz 1980a, zusammenfassend Schmitz 1990: 153–174, zum Verhältnis von Person und Leib Schmitz 2011: 71–87).
- 19 Schmitz verwendet den Ausdruck »leibliche Disposition« im Sinne einer die Person prägenden, weil »ganzheitlich alle leiblichen Regungen durchdringenden und umhüllenden Atmosphäre« (Schmitz 1980a: 292). Sie ist gewissermaßen die leiblich-affektive Anlage einer Person, die ihrem Tun eine typische ›Färbung‹ verleiht.

Situation zu ändern, wenn sie von dieser spürbar betroffen sind. Das gilt für die soziale Mikro-, Meso- und Makroebene gleichermaßen (vgl. ebd.: 57): Paare entschließen sich, an ihrer Beziehung zu arbeiten, wenn die eine Person unter der fortdauernden Gleichgültigkeit der anderen so sehr leidet, dass das Beziehungsende droht; Firmen initiieren ein Coaching- und Mediationswochenende für ihre Mitarbeiter:innen, wenn das wechselseitige Mobbing in der Abteilung solche Ausmaße angenommen hat, dass keine produktive Zusammenarbeit mehr möglich ist; tausende von Menschen gehen auf die Straße und demonstrieren, weil die sozialen und politischen Missstände in ihrem Land unerträglich für sie geworden sind. Sofern es in solchen Fällen zur Transformation der Paar-, Abteilungs- oder politischen Ordnung kommt, hat das wesentlich damit zu tun, dass einzelne oder mehrere Patheure ›das Heft in die Hand genommen‹ haben.

2.3.3 *Methodologischer Situationismus*

Die methodologische Konsequenz, die sich aus der situationstheoretischen Fundierung der NPS ergibt, lässt sich als *methodologischer Situationismus* bezeichnen: Gemeinsame Situationen sind die zentrale Analyseebene der NPS (während leibliche Kommunikation ihre kleinste Analyseeinheit ist). Die NPS untersucht gemeinsame Situationen auf mikro-, meso- und makrosozialer Ebene, wobei der empirischen Sozialforschung allein Gemeinschaften, Soziiierungen und Sozietäten zugänglich sind, nicht jedoch Gesellschaft. Gesellschaft ist empirisch nicht untersuchbar, da »anwesende Abwesende« (Uzarewicz 2011: 260) weder beobachtet noch mündlich interviewt oder schriftlich befragt werden können. Gesellschaft als »›imaginäre‹, latente Situation«, wie Uzarewicz im Anschluss an Cornelius Castoriadis' Buchtitel »Gesellschaft als imaginäre Institution« (ebd.: 261) sagt, kann nur modelltheoretisch analysiert werden. Um welchen Typ gemeinsamer Situation es sich im Einzelnen dann auch immer handelt, die NPS klärt dabei den Sachverhalt, um den es geht, den programmatischen Gehalt (Nomos) der Situation und das oder die Probleme, die darin eine Rolle spielen und das gemeinsame Handeln der Akteure und Patheure motivieren, herausfordern, anregen, erzwingen etc. Es handelt sich somit um einen methodologischen Situationismus, der die Subjekte nicht ignoriert, sondern mit seinem Blick auf die Verschränkung von persönlicher und gemeinsamer Situation immer auch danach fragt, wie leibliche Subjekte sowohl an der Hervorbringung, Stabilisierung und Transformation von Sozialität beteiligt sind als auch von deren Nomos und Problemen geprägt beziehungsweise geleitet werden.

Wesentlich ist zudem, dass die NPS den Fallstricken des Situationismus' beziehungsweise Kontextualismus', der nur raumzeitlich begrenzte

Sozialeinheiten und face-to-face-Interaktionen kennt (vgl. zur Kritik daran Hörning 2004: 30f.), entgeht, da ihr Konzept der gemeinsamen Situation nicht nur aktuelle und impressive, sondern ebenso zuständige und segmentierte Situationen umfasst. Die NPS vertritt in diesem Sinne eine – traditionell gesprochen – transsituative Situationstheorie. Zugleich ist sie eine transhumane Situationstheorie, die auch nichtmenschliche Entitäten als integrale Bestandteile von Situationen mitberücksichtigt.

Die damit verbundene *forschungsprogrammatische* Haltung der NPS ist verwandt mit jener von Goffman, wenn dieser sagt, dass es seiner Soziologie »nicht um Menschen und ihre Situationen, sondern eher um Situationen und ihre Menschen« gehe (Goffman 1986: 9; vgl. dazu Gugutzer 2015c: 75f.). Wie Goffman interessiert sich auch die NPS primär für Situationen und sekundär dafür, wie diese von Menschen hervorgebracht, bewohnt, gestaltet, einverleibt etc. werden. Der thematische Ausgangspunkt *empirischer* Untersuchungen sind gleichwohl typischerweise Phänomene, die einzelnen Menschen nahegehen, von denen sie betroffen sind, die sie als Patheure in Anspruch nehmen. Für die Soziologie besonders relevant sind dabei problematische Sachverhalte, einerlei ob es sich um zwischenmenschliche Missverständnisse, Spannungen, Streitigkeiten etc. oder um gesellschaftliche Konflikte, Krisen, Ungerechtigkeiten etc. handelt. Ausgehend von diesen Problemen, aus denen überhaupt erst die Forschungsfrage resultiert,²⁰ besteht die eigentliche Forschungsaufgabe dann darin, die gemeinsame Situation zu rekonstruieren, deren Problem den Untersuchungsfokus markiert. Ziel dieser Rekonstruktionsarbeit ist es, die Genese, Prozesse und Strukturen der gemeinsamen Situation (besser) zu verstehen.

Die *methodische* Durchführung solcher empirischen Untersuchungen erfolgt mit den Instrumenten qualitativer Sozialforschung. Dies deshalb, weil es allein mit Hilfe qualitativer Forschungsmethoden – wenigstens näherungsweise – möglich ist, die chaotische Mannigfaltigkeit gemeinsamer Situationen analytisch zu durchdringen;²¹ die Stärke der

20 Die problematischen Sachverhalte müssen nicht ›dramatisch‹, ›gravierend‹ oder ›schlimm‹ sein, die entsprechenden Forschungsfragen daher auch nicht ›groß‹ oder ›gewichtig‹ (wobei natürlich zu fragen wäre, wer mit welchem Recht eine solche Bewertung vornimmt). Es kann sich auch um ›kleinere‹ Probleme beziehungsweise Fragen handeln, etwa: »Wie gelingt die wortlose Verständigung im Paartanz?« (Gugutzer 2008) oder »Wie entsteht Stimmung beim Public Viewing?« (Gugutzer 2015c).

21 Unter den derzeit vorliegenden qualitativen Forschungsansätzen kommt vermutlich die »Situationsanalyse« von Adele Clarke (2011, 2012) dem Forschungsprogramm der NPS am nächsten, insofern NPS und Situationsanalyse das generelle Erkenntnisziel teilen, »die chaotische Komplexität der dichten Verflechtungen und Permutationen der jeweiligen Situation zu erfassen und zu diskutieren« (Clarke 2011: 210).

quantitativen Sozialforschung besteht demgegenüber darin, Erkenntnisse über Konstellationen zu generieren. Die konkrete Analyse erfolgt so dann methodenplural: Mit rekonstruktiven Verfahren gilt es, den Programmgehalt der gemeinsamen Situation (Wertvorstellungen, Normen und Regeln, Erwartungshaltungen, Wünsche und Hoffnungen etc.) herauszuarbeiten sowie die darin eingebetteten persönlichen Situationen (Biografie, Persönlichkeit) der Akteure zu analysieren. Mit Hilfe deskriptiver Verfahren wiederum gilt es, die Leiblichkeit der Patheure und die Prozesse leiblicher Kommunikationen sowie die relevanten nichtmenschlichen Situationsteilnehmer:innen zu beschreiben. Unter methodologischem Gesichtspunkt ist außerdem zu berücksichtigen, dass auch die »Forschungssituation« einschließlich des »Forscherleibes und Forscherkörpers« selbstreflexiv zu thematisiert sind (Gugutzer 2017a; siehe dazu auch Dörpinghaus 2013: 206–263 und unten Kap. 4).

2.4 Fazit

Das Kapitel hatte das Ziel, das Theorie- und Forschungsprogramm der Neophänomenologischen Soziologie zu skizzieren und damit eine Alternative zur vorherrschenden, an Husserl und Schütz orientierten, »alten« phänomenologischen Soziologie zu entwerfen. Wenngleich eine explizite Gegenüberstellung der neuen und der alten phänomenologischen Soziologie nicht beabsichtigt war, wurden dennoch einige grundlegende Differenzen dieser beiden Ansätze deutlich. Abbildung 2 fasst die zentralen Unterschiede zwischen der traditionellen und der Neophänomenologischen Soziologie zusammen.

Mit dieser pointierten Gegenüberstellung ist nicht beabsichtigt, die beiden phänomenologischen Positionen gegeneinander auszuspielen oder eine Überlegenheit der NPS gegenüber der phänomenologischen Soziologie sensu Schütz zu reklamieren. Intendiert ist allein, die Andersartigkeit der NPS zu verdeutlichen und deren Erkenntnispotenzial hervorzuheben. Letzteres lässt sich abschließend an drei Korrekturen festmachen, die die NPS an der allgemeinen Soziologie vornimmt.

Aufgrund ihres leibphänomenologischen Fundaments korrigiert die NPS erstens die »quasimentalistische Bornierung« (Lindemann 2005: 115) der Soziologie. *Soziologische Konzepte*, die traditionell kognitivistisch entworfen sind, werden von der NPS um eine *leibliche Dimension* erweitert. Sinn, Verstehen, Wissen, Handeln, Interaktion etc. werden entsprechend als leiblicher Sinn, leibliches Verstehen, leibliches Wissen etc. konzipiert (vgl. Gugutzer 2012: 52–74). Damit einher geht zweitens die Korrektur des aktivistischen Bias' soziologischer Akteurs- und Handlungskonzepte (s.o. Kap. 1.2). Die NPS fokussiert

<i>Vergleichskriterien</i>	<i>Alte Phänomenologische Soziologie</i>	<i>Neue Phänomenologische Soziologie (NPS)</i>
<i>Philosophischer Referenzautor</i>	Edmund Husserl	Hermann Schmitz
<i>Art der Phänomenologie</i>	Transzendentalphänomenologie	Neue (»naive«) ¹ Phänomenologie
<i>Sozialapriori</i>	Bewusstsein	Leiblichkeit (affektives Betroffensein)
<i>Zentrales Subjekt-konzept</i>	Akteur (intentional-reflexives Handeln)	Patheur (leiblich-vorreflexives Handeln)
<i>Zentrales Sozialitäts-konzept</i>	Intersubjektivität	Leibliche Kommunikation
<i>Ontologie</i>	Dingontologie (Konstellationismus)	Situationsontologie
<i>Sozialontologisches Fundament</i>	Lebenswelt	Gemeinsame Situationen
<i>Methodologie</i>	Methodologischer Individualismus	Methodologischer Situationismus
<i>Soziologie</i>	Humansoziologie	Transhumane Soziologie

Abbildung 2: Alte versus Neue Phänomenologische Soziologie

das *passiv-pathische Eingebundensein der Menschen in soziale Kontexte* und damit zugleich die Widerfahrungen, Überraschungen, Irritationen, Störungen menschlichen Zusammenlebens. Vor dem Hintergrund dieser zwei Schwerpunkte erweist sich die NPS als eine »leibhaftige Soziologie« (Bühl 2002: 200), die sich nicht mit der Vorstellung zufriedengibt, dass Gesellschaft ausschließlich in den Köpfen der Menschen existiert und

- I Schmitz hat seine Philosophie in Abgrenzung zu Husserls Transzendentalphänomenologie als (kritisch-) »naive Phänomenologie« (Schmitz 1964: 139) bezeichnet, um deutlich zu machen, dass er Husserls Methode der transzendental-phänomenologischen und eidetischen Reduktion für unbrauchbar hält. Weil die Neue Phänomenologie ohne Wesensschau auskommt und eine dezidiert empirische Phänomenologie ist, gilt entsprechend Luckmanns Einschätzung, dass es eine phänomenologische Soziologie »nicht geben kann« (Luckmann 1979: 196) und Phänomenologie »Proto-Soziologie« (ebd.: 205) sei, nur für die Husserl'sche Phänomenologie. Die Ausführungen haben gezeigt, dass die Schmitz'sche Phänomenologie soziologienähe Konzepte enthält und es daher auch eine darauf aufbauende phänomenologische Soziologie gibt.

bewusst-intentional hergestellt wird. Die NPS ergänzt diese rationalistisch-kognitivistische Reduktion sozialer Wirklichkeitskonstruktion um die Idee einer untrennbaren Verschränkung von Leib und Welt. Drittens korrigiert die NPS den in der Soziologie dominanten, auf menschliche Kopräsenz im Hier-Jetzt begrenzten Situationsbegriff. Der neophänomenologische *Situationsbegriff* geht darüber hinaus, indem er auch die *Vergangenheit* sowie *Nichtmenschliches* thematisiert, klassische *soziologische Dualismen überwindet* und eine empirisch angemessene *Differenzierung soziologischer Gruppenkategorien* ermöglicht. Angesichts dessen, dass die neophänomenologische Situationstheorie in der Soziologie mehr oder weniger unbekannt ist, stellt deren Soziologisierung vermutlich den innovativsten sozialtheoretischen Beitrag der NPS dar.

Der hier vorgelegte Entwurf einer Neophänomenologische Soziologie ist als Startpunkt einer weiteren Ausarbeitung dieses Theorie- und Forschungsprogramms zu verstehen. Die Weiterentwicklung hat sich vor allem auf jene Punkte zu konzentrieren, an denen die NPS im Moment an ihre konzeptionellen Grenzen stößt. Diese Grenzen »verdankt« sie ihrem theoretischen Fundament, der Neuen Phänomenologie. Das gilt zum Beispiel für die *Marginalisierung des Körpers*. Auch wenn es sicherlich überspitzt ist, die Neue Phänomenologie »überhaupt als Leibphilosophie« (Böhme 2003: 25) zu bezeichnen, ist der spürend-spürbare Leib für sie doch absolut zentral, während der sicht- und tastbare Körper für sie nicht wichtig ist. Die NPS tendiert dazu, diese Einseitigkeit zu übernehmen. Das aber ist sachlich unangemessen, da der Körper für die Soziologie mindestens so bedeutsam²² ist wie der Leib. Aufgabe der NPS muss es daher sein, den Körper sowie die Verschränkung von Leib und Körper in die NPS zu integrieren.²³

Die Integration des Körpers in die NPS stellt eine notwendige Aufgabe auch in der Hinsicht dar, dass mit dem Körper die *aktive und reflexive Seite sozialen Handelns* ins Spiel kommt. In der NPS ist dieser Handlungsaspekt bislang zu wenig ausgearbeitet, da sie primär den Patheur fokussiert, kaum jedoch den intentional und rational handelnden Akteur. Da sich in Schmitz' Philosophie nur bedingt hilfreiche Begriffe und Konzepte finden, um diesen für die soziologische Handlungstheorie wichtigen Aspekt auszuarbeiten, bedarf es dazu der Anleihe aus anderen Theorien. Eine Kandidatin hierfür ist Plessners »Theorie der Positionalität«

- 22 Das zeigt sich faktisch an dem seit zwei Jahrzehnten enorm prosperierenden Feld der Körpersoziologie (vgl. als Überblick Gugutzer et al. 2017), wie es sich auch an den nicht wenigen theoretischen Bemühungen zeigt, den Körper als soziologischen Grundbegriff oder Verkörperung als basales Konzept der Soziologie zu etablieren (vgl. zusammenfassend Gugutzer 2012, 2015a).
- 23 Vorschläge zur Integration des Körpers in die NPS finden sich in Gugutzer (2012, 2015a: 20ff.). Zur Verschränkung von Leib und Körper siehe außerdem Böhme (2003: 294ff.) und Lindemann (1996, 2017).

(Plessner 1975) und der darin formulierte »Doppelaspekt« von »Leibsein« und »Körperhaben«. Allen voran ist es die Kategorie Körperhaben, die für die NPS erfolversprechend ist, da mit ihr sowohl der Körper als Körperding gemeint ist, das der Mensch instrumentell und expressiv nutzen kann, als auch die humanspezifische Fähigkeit zur reflexiven Selbstdistanzierung.²⁴

Eine offene Frage ist schließlich, inwiefern sich die NPS zu einer *Gesellschaftstheorie* ausarbeiten lässt. Die Stärke der NPS liegt bislang eindeutig im Bereich der Sozialtheorie. Um auch auf gesellschaftstheoretischer Ebene ein ernstzunehmender Diskussionspartner in der Soziologie zu werden, müsste sie ihre Situationstheorie weiter ausbauen. Gesellschaft lediglich als einen spezifischen Situationstypus zu beschreiben, ist zu wenig. Ein vielversprechender Ansatzpunkt wäre es, Schmitz' Situationstheorie mit seiner Normentheorie, die eine Institutionen-, Organisations- und Staatstheorie miteinschließt (vgl. Schmitz 2012), zu verbinden. Hinsichtlich einer historisch angelegten, kritischen Gesellschaftstheorie könnte außerdem Schmitz' Kritik an der zunehmenden gesellschaftlichen Tendenz zum »Konstellationismus«, die er auch als »autistische Verfehlung des abendländischen Geistes« (Schmitz 1999: 55ff.) bezeichnet, aufgegriffen und ausgearbeitet werden. Schmitz meint damit die »Tendenz zur Isolierung und Nivellierung der Individuen durch Auflösung implantierender Situationen zu Gunsten vermeintlicher Selbstbestimmung des Einzelnen« (Schmitz 2005: 29), was sich mit traditionellen soziologischen Konzepten als Enttraditionalisierung, Säkularisierung, Individualisierung oder Atomisierung umschreiben lässt.

Neben diesen theorieimmanenten Verfeinerungen wird es für die Wahrnehmung und Anerkennung der NPS auch über den Kreis phänomenologisch interessierter Soziolog:innen hinaus vermutlich am Wichtigsten sein, *empirische Studien im Sinne des methodologischen Situationismus* vorzulegen. Deren Ziel muss eine Hermeneutik gemeinsamer Situationen sein, die zu einem besseren Verstehen der Komplexität sozialer und gesellschaftlicher Wirklichkeit beiträgt. Dieses Kapitel stellt das dafür notwendige, theoretisch-begriffliche sowie methodologisch-methodische Grundgerüst bereit.

24 Hierfür kann auf vorliegende Arbeiten zur Verknüpfung von Schmitz und Plessner zurückgegriffen werden: vgl. Gugutzer (2015a), Jäger (2004), Lindemann (1993).

Literatur

- Abraham, Anke (2002): *Der Körper im biographischen Kontext. Ein wissenssoziologischer Beitrag*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Alkemeyer, Thomas (2015): »Verkörpernte Soziologie – Soziologie der Verkörperung. Ordnungsbildung als Körper-Praxis«, *Soziologische Revue* (2015/4), 470–502.
- Berger, Peter Ludwig/Thomas Luckmann (1969): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Bird, Greg (2009): »What is Phenomenological Sociology Again?«, *Human Studies* (2009/4), 419–439.
- Böhle, Fritz/Stephanie Porschen (2011): »Körperwissen und leibliche Erkenntnis«, in: Reiner Keller/Matthias Meuser (Hg.), *Körperwissen*, Wiesbaden: Springer VS, 53–67.
- 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.
- Bongaerts, Gregor (2003): »Eingefleischte Sozialität. Zur Phänomenologie sozialer Praxis«, *Sociologia Internationalis* (2003/1), 25–53.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1985): *Sozialer Raum und ›Klassen‹. Leçon sur la Leçon. Zwei Vorlesungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bühl, Walter Ludwig (2002): *Phänomenologische Soziologie. Ein kritischer Überblick*, Konstanz: UVK.
- Clarke, Adele E. (2012): *Situationsanalyse. Grounded Theory nach dem Postmodern Turn*, Wiesbaden: Springer VS.
- Clarke, Adele E. (2011): »Von der Grounded-Theory-Methodologie zur Situationsanalyse«, in: Günter Mey/Katja Mruck (Hg.), *Grounded Theory Reader*, Wiesbaden: Springer VS, 207–229.
- Coenen, Hermann (1985a): *Diesseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang. Schütz, Durkheim, Merleau-Ponty: Phänomenologische Soziologie im Feld des zwischenleiblichen Verhaltens*, München: Fink.
- Coenen, Hermann (1985b): »Leiblichkeit und Sozialität. Ein Grundproblem der phänomenologischen Soziologie«, in: Hilarion Petzold (Hg.), *Leiblichkeit: Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*, Paderborn: Junfermann, 197–228.
- Crossley, Nick (1996): *Intersubjectivity. The Fabric of Social Becoming*, London et al.: Sage.
- Crossley, Nick (1995): »Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology«, *Body & Society* (1995/1), 43–64.
- Dörpinghaus, Sabine (2013): *Dem Gespür auf der Spur. Leibphänomenologische Studie zur Hebammenkunde am Beispiel der Unruhe*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Eberle, Thomas Samuel (2012): »Phenomenology and Sociology: Divergent

- Interpretations of a Complex Relationship«, in: Hisashi Nasu/Frances Chaput Waksler (Ed.), *Interaction and Everyday Life. Phenomenological and Ethnomethodological Essays in Honor of George Psathas*, Lanham et al.: Lexington Books, 135–152.
- Eberlein, Undine (2013): »Leiberfahrung in kulturellen Praktiken«, in: Wolfgang Sohst (Hg.), *Die Globalisierung der Affekte*, Berlin: Xenomoi, 89–110.
- Ferguson, Harvie (2006): *Phenomenological Sociology. Insight & Experience in Modern Society*, London et al.: Sage.
- Fischer, Peter (2012): *Phänomenologische Soziologie*. Bielefeld: transcript.
- Fischer, Wolfram (2003): »Körper und Zwischenleiblichkeit als Quelle und Produkt von Sozialität«, *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung*, (2003/1), 9–31.
- Flam, Helena (1990a): »Emotional Man I: The Emotional Man and the Problem of Collective Action«, *International Sociology* (1990/1), 39–56.
- Flam, Helena (1990b): »Emotional Man II: Corporate Actors as Emotion-Motivated Emotion Managers«, *International Sociology* (1990/2), 225–234.
- Goffman, Erving (1986): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (1971): *Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum*, Gütersloh: Bertelsmann.
- Großheim, Michael (2005): »Der Situationsbegriff in der Philosophie. Mit einem Ausblick auf seine Anwendung in der Psychiatrie«, in: Dirk Schmoll/Andreas Kuhlmann (Hg.), *Symptom und Phänomen. Phänomenologische Zugänge zum kranken Menschen*, Freiburg/München: Karl Alber, 114–149.
- Großheim, Michael (2002): »Erkennen oder Entscheiden. Der Begriff der ›Situation‹ zwischen theoretischer und praktischer Philosophie«, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* (2002/1): 279–300.
- Großheim, Michael/Steffen Kluck/Henning Nörenberg (2014): »Kollektive Lebensgefühle. Zur Phänomenologie von Gemeinschaften«, *Rostocker Phänomenologische Manuskripte* 20, Rostock: Universität Rostock.
- Gugutzer, Robert (2017a): »Leib und Körper als Erkenntnissubjekte«, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), *Handbuch Körperpersoziologie, Band 2: Forschungsfelder und Methodische Zugänge*, Wiesbaden: Springer VS, 381–394.
- Gugutzer, Robert (2017b): »Resonante Leiber, stumme Körper? Hartmut Rosas Resonanztheorie aus der Sicht einer verkörperten Soziologie«, in: Christian Helge Peters/Peter Schulz (Hg.), *Resonanz in der Diskussion*, Bielefeld: transcript, 69–86.
- Gugutzer, Robert (2016a): »Self-Tracking als Zeitgeist-Phänomen«, in: Stefanie Duttweiler/Robert Gugutzer/Jan-Hendrik Passoth/Jörg Strübing (Hg.), *Leben nach Zahlen. Self-Tracking als Optimierungsprojekt?*, Bielefeld: transcript, 161–182.
- Gugutzer, Robert (2016b): »Phänomenologie männlicher Leiberfahrung«,

- in: Hilge Landweer/Isabella Marcinski (Hg.), *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes*, Bielefeld: transcript, 113–134.
- Gugutzer, Robert (2015a): *Soziologie des Körpers* (5. vollst. überarb. Aufl.), Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2015b): »Leibliche Interaktion mit Dingen, Sachen und Halbdingen. Zur Entgrenzung des Sozialen (nicht nur) im Sport«, in: Hanna Katharina Göbel/Sophia Prinz (Hg.), *Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur*, Bielefeld: transcript, 105–122.
- Gugutzer, Robert (2015c): »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 (2015d): »(Neo-)Phänomenologie der Sportsucht. Theoretische und empirische Annäherungen«, *Sport und Gesellschaft* (2015/3), 189–214.
- Gugutzer, Robert (2014): »Leibliche Praktiken der Geschlechterdifferenz. Eine neophänomenologische Kritik an der Körperpraxeologie 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 (2010): »Soziologie am Leitfaden des Leibes. Zur Neophänomenologie sozialen Handelns am Beispiel der Contact Improvisation«, in: Fritz Böhle/Margit Weihrich (Hg.), *Die Körperlichkeit sozialen Handelns. Soziale Ordnung jenseits von Normen und Institutionen*, Bielefeld: transcript, 165–184.
- Gugutzer, Robert (2008): »Leibliche Kommunikation im Tanz«, in: Michael Großheim (Hg.), *Neue Phänomenologie zwischen Praxis und Theorie. Festschrift für Hermann Schmitz*, Freiburg/München: Karl Alber, 316–331.
- Gugutzer, Robert (2005): »Der Körper als Identitätsmedium: Essstörungen«, in: Markus Schroer (Hg.), *Soziologie des Körpers*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 323–355.
- Gugutzer, Robert (2004): »Trendsport im Spannungsfeld von Körper, Selbst und Gesellschaft. Leib- und körpersoziologische Überlegungen«, *Sport und Gesellschaft* (2004/1), 219–243.
- Gugutzer, Robert (2002): *Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Gugutzer, Robert/Natascha Holterman (2017): »Der Dackelblick. Phänomenologie einer besonderen Hund-Mensch-Vergemeinschaftung«, in: Ronald Hitzler/Nicole Burzan (Hg.), *Auf den Hund gekommen. Interdisziplinäre Annäherung an ein Verhältnis*, Wiesbaden: Springer VS, 265–284.
- Gugutzer, Robert/Gabriele Klein/Matthias Meuser (Hg.) (2017), *Handbuch Körpersoziologie* (2 Bd.), Wiesbaden: Springer VS.

- Habermas, Tillmann (1999): *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hasse, Jürgen (2010): »Raum der Performativität. ›Augenblicksstätten‹ im Situationsraum des Sozialen«, *Geographische Zeitschrift* (2010/2), 65–82.
- Hitzler, Ronald (2008): »Von der Lebenswelt zu den Erlebniswelten. Ein phänomenologischer Weg in soziologische Gegenwartsfragen«, in: Jürgen Raab/Michaela Pfadenhauer/Peter Stegmeier/Jochen Dreher/Bernt Schnettler (Hg.), *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Themenfelder, empirische Untersuchungen*, Wiesbaden: Springer VS, 131–140.
- Hitzler, Ronald (2005): »Die Beschreibung der Struktur der Korrelate des Erlebens. Zum (möglichen) Stellenwert der Phänomenologie in der Soziologie«, in: Uwe Schimank/Rainer Greshoff (Hg.), *Was erklärt die Soziologie? Methodologien, Modelle, Perspektiven*, Berlin: Lit, 230–240.
- Hitzler, Ronald/Anne Honer (1988): »Der lebensweltliche Forschungsansatz«, *Neue Praxis* (1988/6), 496–501.
- Hitzler, Ronald/Anne Honer (1984): »Lebenswelt – Milieu – Situation. Terminologische Vorschläge zur theoretischen Verständigung«, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (1984/1), 56–74.
- Hörning, Karl Heinz (2004): »Soziale Praxis zwischen Beharrung und Neuschöpfung. Ein Erkenntnis- und Theorieproblem«, in: Karl Heinz Hörning/Julia Reuter (Hg.), *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*, Bielefeld: transcript, 19–39.
- Husserl, Edmund (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*, Den Haag: Nijhoff.
- Jäger, Ulle (2004): *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung*, Königstein, Ts.: Helmer.
- Knoblauch, Hubert (2009): »Phänomenologische Soziologie«, in: Georg Kneer/Markus Schroer (Hg.), *Handbuch Soziologische Theorien*, Wiesbaden: Springer VS, 299–322.
- Landweer, Hilge (2016): »Gemeinsame Gefühle und leibliche Resonanz«, in: Undine Eberlein (Hg.), *Zwischenleiblichkeit und bewegtes Verstehen. Intercorporeity, Movement and Tacit Knowledge*, Bielefeld: transcript, 137–174.
- Lauterbach, Sr. M. Johanna (2014): *Gefühle mit der Autorität unbedingten Ernstes. Eine Studie zur religiösen Erfahrung in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas und Hermann Schmitz*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Latour, Bruno (2010): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- 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 Wissenschaft.
- 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 Thürnau (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 a.M.: 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.
- Luckmann, Thomas (2008): »Konstitution, Konstruktion. Phänomenologie, Sozialwissenschaft«, in: Jürgen Raab/Michaela Pfadenhauer/Peter Stegmeier/Jochen Dreher/Bernt Schnettler (Hg.), *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Themenfelder, empirische Untersuchungen*, Wiesbaden: Springer VS, 33–40.
- Luckmann, Thomas (1992): *Theorie des sozialen Handelns*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Luckmann, Thomas (1979): »Phänomenologie und Soziologie«, in: Walter M. Sprondel/Richard Grathoff (Hg.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart: Enke, 196–205.
- Lüdtke, Nico (2008): »Intersubjektivität bei Schütz – oder: Ist die Frage nach dem Anderen aus der Phänomenologie entlassen?«, in: Jürgen Raab/Michaela Pfadenhauer/Peter Stegmeier/Jochen Dreher/Bernt Schnettler (Hg.), *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Themenfelder, empirische Untersuchungen*, Wiesbaden: Springer VS, 187–197.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994): *Das Sichtbare und das Unsichtbare: gefolgt von Arbeitsnotizen*, München: Fink.
- Meyer-Drawe, Käte (1984): *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Intersubjektivität*, München: Fink.
- Nasu, Hisashi (2012): »The Phenomenological Sociology Movement in the United States: The Developmental Process of an Intellectual Movement«, in: Hisashi Nasu/Frances Chaput Waksler (Ed.), *Interaction and Everyday Life. Phenomenological and Ethnomethodological Essays in Honor of George Psathas*, Lanham et al.: Lexington Books, 3–21.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Raab, Jürgen/Michaela Pfadenhauer/Peter Stegmeier/Jochen Dreher/Bernt Schnettler (Hg.) (2008): *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*, Wiesbaden: Springer VS.

- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.
- Sartre, Jean-Paul (1993): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek: Rowohlt.
- Schimank, Uwe (2000): *Handeln und Strukturen. Einführung in die akteur-theoretische Soziologie*, Weinheim/München: Juventa.
- Schmid, Wilhelm (1999): *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schmidt-Degenhard, Michael (2005): »Interpretative Situageneseforschung«, in: Dirk Schmoll/Andreas Kuhlmann (Hg.), *Symptom und Phänomen. Phänomenologische Zugänge zum kranken Menschen*, Freiburg/München: Karl Alber, 150–165.
- Schmitz, Hermann (2016): *Ausgrabungen zum wirklichen Leben. Eine Bilanz*, Freiburg/München: Alber.
- Schmitz, Hermann (2014): *Atmosphären*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2012): *Im Reich der Normen*, Freiburg/München: Karl Alber.
- 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 der Vernetzung*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2003): *Was ist Neue Phänomenologie?*, Rostock: Koch.
- Schmitz, Hermann (2002): »Was ist ein Phänomen?«, in: Hermann Schmitz/Gabriele Marx/Andrea Moldzio (Hg.), *Begriffene Erfahrung. Beiträge zur antireduktionistischen Phänomenologie*, Rostock: Koch, 13–22.
- Schmitz, Hermann (1999): *Adolf Hitler in der Geschichte*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1990): *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1980a): *System der Philosophie, Band 4: Die Person*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1980b): *System der Philosophie, Band 5: Die Aufhebung der Gegenwart*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1980c): *Neue Phänomenologie*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1978): *System der Philosophie, Band 3, Teil 5: Die Wahrnehmung*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1977): *System der Philosophie, Band 3, Teil 4: Das Göttliche und der Raum*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1973): *System der Philosophie, Band 3, Teil 3: Der Rechtsraum*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1969): *System der Philosophie, Band 3, Teil 2: Der Gefühlsraum*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1967): *System der Philosophie, Band 3, Teil 1: Der leibliche Raum*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1966): *System der Philosophie. Band 2, Teil 2: Der Leib im Spiegel der Kuns*, 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.
- Schütz, Alfred (1971a): *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der Wirklichkeit*, Den Haag: Nijhoff.
- Schütz, Alfred (1971b): *Gesammelte Aufsätze III: Studien zur phänomenologischen Philosophie*, Den Haag: Nijhoff.
- Schütz, Alfred (1971c): »Phänomenologie und die Sozialwissenschaften«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der Wirklichkeit*, Den Haag: Nijhoff, 136–161.
- Schütz, Alfred (1960): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schütz, Alfred/Thomas Luckmann (2003): *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz: UVK.
- Schützzeichel, Rainer (2016): »Zur Soziologie des Rechtsgefühls«, in: Hilge Landweer/Dirk Koppelberg (Hg.), *Recht und Emotion I: Verkannte Zusammenhänge*, Freiburg/München: Karl Alber, 65–99.
- Simmel, Georg (1992): »Exkurs über die Soziologie der Sinne«, in: ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 722–742.
- Soentgen, Jens (1998): *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bonn: Bouvier.
- Sohst, Wolfgang/Hermann Schmitz (2005): *Hermann Schmitz im Dialog. Neun neugierige und kritische Fragen an die Neue Phänomenologie*, Berlin: xenomoi.
- Srubar, Ilija (2007): *Phänomenologie und soziologische Theorie. Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie*, Wiesbaden: Springer VS.
- Suber, Daniel (2007): *Die soziologische Kritik der philosophischen Vernunft. Zum Verhältnis von Soziologie und Philosophie um 1900*, Bielefeld: transcript.
- Taylor, Charles (1986): »Leibliches Handeln«, in: Alexandre Métraux/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München: Fink, 194–217.
- Uzarewicz, Michael (2011): *Der Leib und die Grenzen der Gesellschaft. Eine neophänomenologische Soziologie des Transhumanen*, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Waldenfels, Bernhard (2015): *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin: Suhrkamp.
- Young, Iris Marion (1993): »Werfen wie ein Mädchen. Eine Phänomenologie weiblichen Körperverhaltens, weiblicher Motilität und Räumlichkeit«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (1993/4), 707–723.
- Ziemann, Andreas (Hg.) (2013a): *Offene Ordnung? Philosophie und Soziologie der Situation*, Wiesbaden: Springer VS.
- Ziemann, Andreas (2013b): »Zur Philosophie und Soziologie der Situation – eine Einführung«, in: ders. (Hg.), *Offene Ordnung? Philosophie und Soziologie der Situation*, Wiesbaden: Springer VS, 7–18.

LITERATUR

Ziemann, Andreas (2013c): »Soziologische Strukturlogiken der Situation«, in: ders. (Hg.), *Offene Ordnung? Philosophie und Soziologie der Situation*, Wiesbaden: Springer VS, 105–129.

3. Gefühle als Atmosphären

Atmosphärentheoretische Präzisierungen

Atmosphären waren für die Soziologie lange Zeit kein relevanter Untersuchungsgegenstand, eine soziologische Atmosphärenforschung bis vor Kurzem quasi inexistent. Das darf insofern überraschen, als es im Alltagsleben reihenweise Situationen gibt, die mit dem Ausdruck »Atmosphäre« beschrieben werden. Menschen sagen, dass sie eine angenehme Arbeitsatmosphäre und eine konstruktive Gesprächsatmosphäre schätzen, dass sie sich vor einer unangenehmen Prüfungsatmosphäre fürchten und die steife Atmosphäre auf offiziellen Empfängen verabscheuen, dass sie die gemütliche Atmosphäre in ihrer Wohnung lieben und sich auf die friedliche Atmosphäre »zwischen den Jahren« freuen, dass ihnen an ihrem Stammlokal besonders die coole Atmosphäre gefällt und ihnen die nicht vorhandene Atmosphäre bei »Geisterspielen« im Fußball missfällt. Unzählige weitere alltägliche Atmosphärenbeispiele ließen sich anführen. Dass all diese Atmosphären kulturell und sozial gerahmt sind und als »Hintergrundgefühle« (Slaby 2011) beziehungsweise als »affective background« (Schützeichel 2015: 62) das individuelle Denken und Erleben wie auch das soziale Handeln und Interagieren der Menschen beeinflussen, dürfte unstrittig sein. Allein aus diesem Grund hätten sie längst das soziologische Interesse wecken können oder gar müssen.

Dies wäre aber auch deshalb zu erwarten gewesen, weil Atmosphären beziehungsweise atmosphärenähnliche Phänomene bereits von den Klassikern der Soziologie thematisiert worden waren, wenn auch nur am Rande. Erinnert sei zum Beispiel an Karl Marx' Rede auf der Jahresfeier des »People's Paper« in London am 14. April 1856, in der er von einer »revolutionären Atmosphäre« in Europa sprach, die seiner Ansicht nach allerdings nur von den wenigsten Menschen empfunden werde (Marx/Engels 1961: 3; siehe dazu Anderson 2009: 77f.). Man denke auch an Émile Durkheims Beobachtung, dass Menschen in Situationen »kollektiver Effervescenz« zu Handlungen fähig seien, zu denen jeder Einzelne allein nicht imstande ist (Durkheim 1994: 289; vgl. auch Yilmaz 2018), oder an Georg Simmels Beschreibung des »großstädtischen Seelenlebens« zu Beginn des 20. Jahrhunderts als ein Klima der Nervosität und Distanziertheit (Simmel 2008; siehe dazu Hasse 2003: 183f.). Atmosphärische Zeitdiagnosen dieser Art finden sich ebenfalls in soziologischen Publikationen der Gegenwart. So spricht zum Beispiel Hartmut Rosa davon, dass Atmosphären und Stimmungen wichtige »kontextuelle Faktoren« für gelingende, also resonante Weltbeziehungen seien (Rosa 2016: 633–644), und Andreas Reckwitz geht davon aus, dass in

der Gesellschaft der Singularitäten »räumlichen Atmosphären« (Reckwitz 2017: 61) – etwa die eigene Wohnung (ebd.: 316f.) – ein besonders hoher Stellenwert zukomme.

Ungeachtet der empirischen Allgegenwart von und der thematischen Sensibilität mancher Soziolog:innen für Atmosphären ist eine soziologische Atmosphärenforschung im engen Sinne jedoch immer noch erst am Beginn ihrer Entwicklung. Ein Beleg dafür sind nicht zuletzt das 2017 erschienene Themenheft »Atmosphären« der Zeitschrift *Sociologia Internationalis* und der 2018 veröffentlichte Sammelband »Stimmungen und Atmosphären« (Pfaller/Wiesse 2018), die beide dieses Forschungsdesiderat benennen und die Absicht verfolgen, es zumindest ansatzweise zu beheben.

Der vorliegende Text teilt dieses Anliegen und schlägt hierfür eine *neophänomenologisch fundierte Atmosphärensoziologie* vor. Theoretische Grundlage des Textes ist die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz, insbesondere dessen Atmosphären- und Situationstheorie (vgl. zusammenfassend Schmitz 2005, 2009, 2014, 2016). Schmitz' Neue Phänomenologie bietet sich aus mindestens zwei Gründen für die soziologische Atmosphärenforschung an. Erstens, da »Atmosphäre« kein soziologischer, sondern ein philosophischer Begriff ist (vgl. als Überblick Andermann/Eberlein 2011; Bulka 2015; Griffero 2014; Hauskeller 1995; Julmi 2015: 46–67), tut die Soziologie generell gut daran, sich bei dieser Disziplin zu bedienen, und zwar im Besonderen bei der Phänomenologie,¹ da es sich bei Atmosphären um einen Gegenstand handelt, der primär wahrgenommen und erlebt wird. So sagt zum Beispiel Gernot Böhme: »Der erste Gegenstand der Wahrnehmung ist Atmosphäre oder das Atmosphärische« (Böhme 2001: 45). Schmitz ist nun jener Autor, auf den sich nicht nur Böhme stützt (vgl. auch Böhme 1995, 2006), sondern dessen Phänomenologie gegenwärtig das »Epizentrum« (Albrecht

- 1 Wiesse/Pfaller (2018: 7) zufolge eignet auch die *affect theory* als theoretischer Rahmen für die Analyse von Atmosphären und Stimmungen. Ich bezweifle das zumindest im Hinblick auf Atmosphären. Im Mittelpunkt der *affect theory* beziehungsweise der *affect studies* steht ein Affektbegriff, der die Wechselbeziehungen von Körpern jedweder Art in den Mittelpunkt der Analyse von Sozialität rückt (vgl. von Scheve/Berg 2018; Slaby 2018); Seyfert (2011) spricht in diesem Sinne von »affektiven Interaktionen«. Atmosphären auf affektive Interaktionen zu reduzieren, wird dem Phänomen Atmosphäre jedoch nicht gerecht. Seyfert sieht das selbst, weshalb er den Atmosphärenbegriff als »problematisch« bezeichnet und ihn für soziologisch ungeeignet hält (ebd.: 76ff.). Seine Kritik, das Atmosphärenkonzept enthalte »deterministische Implikationen« (ebd.: 77), stützt sich vor allem auf das Atmosphärenkonzept von Brennan (2004) und hat damit selbst ein problematisches, weil sehr dünnes theoretisches Fundament.

2017: 143) der nationalen und internationalen Atmosphärenforschung² bildet (ebenso Julmi 2017: 191). Das spiegelt sich auch in den wenigen Arbeiten im Bereich der soziologischen Atmosphärenforschung wider, die auf Schmitz' Atmosphärentheorie überwiegend positiv Bezug nehmen (vgl. Albrecht 2017; Engelfried-Rabe 2017; Gugutzer 2015; Julmi 2017, 2018; Schützeichel 2015: 74; Wolf 2015, 2017, 2018), mitunter aber auch in bewusster Abgrenzung davon (vgl. von Stetten 2017).³ Eine entscheidende Stärke der Atmosphärentheorie von Schmitz besteht meines Erachtens darin, dass sie einen präzisen Atmosphärenbegriff anzubieten hat. Gerade bei einem ›diffusen‹, ›schwammigen‹ Gegenstand wie Atmosphären ist dies dringend geboten. Ich sehe es wie Schmitz: »Ich bin nicht der Meinung, dass man über Schwebendes nur schwebend sprechen kann. Deswegen wage ich auch eine Definition« (Schmitz 2014: 11). Nicht nur die Philosophie, wie Schmitz sagt, sondern ebenso die Soziologie verzichtet jedoch in aller Regel auf eine klare Atmosphärendefinition und gebraucht stattdessen Begriffe wie Atmosphäre, Stimmung, kollektive Emotion, emotionales Klima etc. mehr oder weniger sinngleich (für eine Ausnahme siehe Schützeichel 2015).

Ein Beispiel dafür liefert Charlotte Renda, die ungeachtet ihres berechtigten Hinweises auf die Notwendigkeit terminologischer Differenzierungen und trotz ihres korrekten Verweises auf den Unterschied von »mood« und »atmosphere« (anknüpfend an Wellbery 2010: 703) die beiden Begriffe Stimmung und Atmosphäre »synonym« (Renda 2018: 631) verwendet. Eine solche Gleichsetzung verschenkt nicht nur das analytische Erkenntnispotenzial dieser Begriffe, sondern führt mitunter zu verzerrten Interpretationen, wenn zum Beispiel einem Autor wie Schmitz diese Gleichsetzung untergeschoben wird (ebd.: 636ff.), obgleich Schmitz selbst sie ganz und gar nicht vornimmt. Mit »Stimmungen« bezeichnet Schmitz nämlich Gefühle, die bloß »weit« sind; sie bilden die unterste Schicht des dreischichtigen Gefühlsraums, auf der alle anderen (gerichteten und thematischen) Gefühle aufbauen. Die beiden basalen Stimmungen sind nach Schmitz Verzweiflung als das »reine leere Gefühl« (Schmitz 1969: 219) und Zufriedenheit als das »reine erfüllte

- 2 In der internationalen Atmosphärenforschung sind es vor allem die Publikationen von Tonino Griffero, dank derer Schmitz' Atmosphärentheorie einen großen Einfluss erreicht hat (vgl. zum Beispiel Griffero 2014, 2017, 2020).
- 3 von Stetten kritisiert an Schmitz, dass dieser Atmosphären auf »subjektive Empfindungen reduziert« (von Stetten 2017: 253) und der Atmosphärenbegriff insgesamt eine »solipsistische Tendenz« (ebd.: 254) aufweise. von Stetten übersieht dabei jedoch die zentrale Rolle der leiblichen Kommunikation in Schmitz' Atmosphärentheorie, die darin vorgenommene Unterscheidung zwischen individuellen und kollektiven Atmosphären sowie die Einbettung kollektiver Atmosphären in gemeinsame Situationen (s.u., Kap. 3.1 und 3.3).

Gefühl« (ebd.: 244).⁴ Eine »Atmosphäre« ist demgegenüber – kurz gesagt (ausführlich s.u., Kap. 3.1) – die »umfassende Besetzung eines flächenlosen Raumes« im Bereich erlebter Anwesenheit (Schmitz 2014: 19). Stimmung und Atmosphäre bezeichnen also keineswegs identische Phänomene, weshalb es angeraten ist, auch die beiden Begriffe auseinanderzuhalten.

Dass mit diesem Text für eine Atmosphären- und nicht für eine Stimmungssoziologie plädiert wird, hat neben der begrifflichen Unterscheidung, die die Neue Phänomenologie anbietet, auch damit zu tun, dass der Stimmungsbegriff sowohl philosophiegeschichtlich (vgl. Großheim et al. 2014: 25–28) als auch innerhalb der Soziologie (vgl. zum Beispiel Denzin 1980: 251, Fn. 1) deutlich stärker auf das Individuum, die Person, das »Dasein« (Heidegger 2006: 134) bezogen ist als der Atmosphärenbegriff, der eher das Überindividuelle, Gemeinsame, Kollektive betont. Zwar wird in den meisten Arbeiten zu Stimmungen und Atmosphären betont, dass es sich dabei um Phänomene handelt, die sowohl mit dem Einzelnen als auch mit der räumlichen Umgebung oder der sozialen Situation zu tun haben, in denen sich der Einzelne befindet (vgl. Anderson 2009; Fuchs 2013). Doch während Stimmungen auch rein individuell wahrgenommen werden können (vgl. Schützeichel 2015: 76) – man sagt: »ich bin mieser Stimmung« –, werden Atmosphären immer nur als etwas Überindividuelles wahrgenommen, das heißt, als etwas nicht zu mir Gehörendes, aber von mir Erfahrenes – man sagt bezeichnenderweise nicht: »ich bin mieser Atmosphäre«. Aufgrund dieser Transindividualität erweist sich der Atmosphärenbegriff als soziologisch besonders anschlussfähig.

Der zweite Grund, für eine Soziologie der Atmosphären auf Schmitz' Neue Phänomenologie zurückzugreifen, besteht darin, dass Schmitz den Zusammenhang von Atmosphäre und Situation starkmacht. Schmitz' These lautet: Kollektive Atmosphären sind »immer Atmosphären in Situationen« (Schmitz 2014: 56). Eine ähnliche These vertreten auch Gugutzer (2008: 323ff.) und Renda (2018), die sich beide an Goffmans Situationskonzept anlehnen, sowie Julmi (2015: 115ff., 2018) und Großheim et al. (2014: 61ff.), die sich auf die Situationstheorie von Schmitz beziehen und deshalb hier von besonderem Interesse sind. Befasst sich Julmi mit den sozialisatorischen Voraussetzungen gemeinsamer Atmosphärenwahrnehmungen in sozialen Situationen sowie mit der wechselseitigen, über Konventionen und Rituale gestaltkreisartig vermittelten Konstituierung von Atmosphären und Situationen, so setzen sich Großheim et al. mit den typischen Problemen auseinander, die bei der Einbettung von Atmosphären in Situationen auftreten können. Weder Julmi noch Großheim et al. nutzen in ihren Analysen jedoch das differenzierte begriffliche

4 Zur Gefühlstheorie von Schmitz siehe zusammenfassend Gugutzer (2013).

Instrumentarium der Schmitz'schen Situationstheorie, um herauszuarbeiten, wie Atmosphären konkret in Situationen eingebettet sind. Sie folgen damit Schmitz insofern, als dieser seine These der »Aufhängung« von Atmosphären in Situationen selbst eher postuliert denn umfassend ausgeführt hat (vgl. Schmitz 1993: 33–46, 1998: 176–190, 2014: 56–64). Vor diesem Hintergrund besteht ein zentrales Ziel dieses Textes darin, mit Schmitz über Schmitz hinausgehend systematisch darzulegen, *auf welche Weise Atmosphären in Situationen eingebunden sind*. Im Sinne des »methodologischen Situationismus« (Gugutzer 2017: 161f.; s.o. Kap. 2.3.3) der Neophänomenologischen Soziologie (NPS) werden Atmosphären dabei ausgehend von den gemeinsamen Situationen, in die sie eingebettet sind, analysiert. Neophänomenologisch-soziologisch ist der hier vorgelegte Theorieentwurf somit in der Hinsicht, dass in seinem Mittelpunkt – frei nach Goffman – nicht Atmosphären und ihre Situationen stehen, sondern Situationen und ihre Atmosphären.⁵

Das generelle Anliegen dieses Textes ist also theoretischer Art: Ziel ist der Entwurf einer neophänomenologisch fundierten Atmosphärensoziologie, die zugleich die NPS in sozialtheoretischer Absicht um den Atmosphärenbegriff erweitert. Um auch die empirische Evidenz dieses Theorieentwurfs zu untermauern, werde ich die theoretischen Überlegungen an einem konkreten Beispiel ausführen, nämlich am Beispiel des Sports und dessen Atmosphären. Der Fokus auf Atmosphären des Sports erfolgt zum einen deshalb, weil sie in der Atmosphärenforschung häufig gewählte Beispiele sind (allen voran die Stadionatmosphäre), und zum anderen im Alltag des globalen Sportpublikums und der millionenfach Sportaktiven omnipräsent sind, von der soziologischen Sportforschung jedoch mehr oder weniger übersehen wurden (für eine Ausnahme siehe Gugutzer 2015; Meyer/von Wedelstaedt 2018). Weder die nationale noch die internationale Sportsoziologie thematisiert das Phänomen »Atmosphären«. Vor diesem Hintergrund besteht ein weiteres Ziel des vorliegenden Textes darin, die *soziologische Sportforschung für das Thema Atmosphären zu sensibilisieren* und ihr ein gegenstandsangemessenes, begriffliches Analyseinstrumentarium anzubieten.

Der Text ist wie folgt aufgebaut: Ich beginne mit der Einführung des neophänomenologischen Atmosphären- und Situationsbegriffs (Kap. 3.1 und 3.2) und zeige sodann in drei Schritten, wie Atmosphären und Situationen vermittelt beziehungsweise jene in diese integriert sind: Erstens geschieht dies auf einer begrifflichen Ebene (Kap. 3.3), zweitens auf der Grundlage einer Typologie gemeinsamer Situationen, von der

- 5 Goffman hat seine methodologische Grundhaltung in der bekannten Aussage zusammengefasst, dass es seiner Soziologie »nicht um Menschen und ihre Situationen, sondern eher um Situationen und ihre Menschen« gehe (Goffman 1986: 9).

ausgehend eine differenzierte Beschreibung von Atmosphären des Sports erfolgt (Kap. 3.4). Drittens werde ich anhand eines empirischen Fallbeispiels weiterführende Fragen formulieren, um damit das Verständnis des Verhältnisses von Situation und Atmosphäre zu vertiefen (Kap. 3.5). Der Text schließt mit einer Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse und Anmerkungen zur Relevanz der neophänomenologischen Atmosphärensoziologie für die allgemeine Soziologie (Kap. 3.6).

3.1 Der neophänomenologische Atmosphärenbegriff

Schmitz' Definition von Atmosphären lautet wie folgt: »Eine Atmosphäre ist eine ausgedehnte (nicht immer totale) Besetzung eines flächenlosen Raumes im Bereich erlebter Anwesenheit, das heißt dessen, was als anwesend erlebt wird« (Schmitz 2014: 50). Zum Verständnis dieser Definition erläutere ich zunächst kurz die phänomenologische Raumtheorie von Schmitz (vgl. grundlegend Schmitz 1967, zusammenfassend Schmitz 1990: 275–320, 2007a).

Schmitz unterscheidet drei Schichten menschlicher Raumerfahrung: Den »Weitraum«, den »Richtungsraum« und den »Ortsraum«. Der Weitraum ist jener Raum, der als ungegliederte, nicht durch Orte, Punkte und Linien strukturierte Weite erfahren wird, etwa das Weitefeld hinter dem eigenen Rücken oder die grenzenlose Weite beim Blick in den wolkenlosen, blauen Himmel. Grundlage solcher räumlichen Erfahrungen bloßer Weite ist der eigene Leib, der Schmitz zufolge selbst räumlich ist: Der Leib ist eine räumlich-dynamische Struktur mit dem zentralen Gegensatz von spürbarer Enge und spürbarer Weite (vgl. Schmitz 2011: 7–27). Vermittelt wird das Hin und Her von spürbarer Enge und Weite durch leibliche Richtungen, etwa im Blick, der von der Enge des eigenen Leibes nach außen in die Weite zielt (und nicht umgekehrt). Der leibliche Richtungsraum ist zudem für die Ausführung flüssiger, gekonnter Bewegungen verantwortlich wie auch für die Bewegungskoordination zwischen Menschen, die sich beispielsweise in einer dichten Menschenmenge begegnen und aneinander vorbeigehen, ohne aneinanderzustoßen. Als Ortsraum bezeichnet Schmitz schließlich jenen Raum, der der vorherrschenden geometrischen Raumvorstellung entspricht: den dreidimensional ausgebreiteten Raum, der aus relativ zueinander positionierten Körpern an Orten besteht (relativ insofern, als die Richtungen im Ortsraum umkehrbar sind). Die Orientierung im Ortsraum erfolgt entlang von Körpern, die in bestimmten Lagen und Abständen angeordnet sind, wie dies typischerweise beim Erlernen einer Bewegung der Fall ist.

Zwischen Weite- und Richtungsraum einerseits, Ortsraum andererseits gibt es einen wichtigen phänomenologischen Unterschied, der in

Schmitz' Atmosphärendefinition zentral ist: Weite- und Richtungsraum sind »flächenlos«, der Ortsraum ist hingegen »flächenhaft«. Die Fläche markiert also den Übergang vom Weite- und Richtungsraum zum Ortsraum. Denn: »Mit der Fläche beginnt die Entfremdung des Raumes vom Leib. Flächen kann man nicht am eigenen Leibe spüren, sondern nur (freilich auch am eigenen Körper) sehen und tasten« (Schmitz 1990: 284). Körper haben Flächen, und so auch der durch eine Anordnung von Körpern charakterisierte Ortsraum. Flächenlose Räume sind zum Beispiel der Schall, die Stille, das gespürte Wetter oder der entgegenschlagende Wind. Vor allem aber sind Leib und Gefühle flächenlose Räume. Leibliche Regungen wie Hunger, Durst, Schmerz, Begierde, rasender Zorn oder panische Angst haben ein Volumen und sind somit räumlich, aber sie haben keine Flächen (die man teilen könnte); dasselbe gilt für Gefühle wie Liebe, Sorge, Einsamkeit, Zuversicht, Trauer oder Fröhlichkeit.

Vor diesem Hintergrund erschließt sich nun die Atmosphärendefinition von Schmitz: *Atmosphären sind die erlebte Besetzung flächenloser Räume, Leib und Gefühl sind flächenlose Räume, also sind Atmosphären die erlebte Besetzung des flächenlosen Leib- und Gefühlsraums.* Schmitz spricht in diesem Sinne zum einen von »leiblichen Atmosphären« und meint damit ganzheitliche leibliche Regungen (»Lebensgefühle« im Sinne Max Schelers) wie Mattigkeit oder die Tagesform (Schmitz 2014: 33). Zum anderen spricht er von Gefühlen als Atmosphären, »die darauf ausgelegt sind, den Raum erlebter Anwesenheit total zu erfüllen« (ebd.: 33f.; siehe auch Schmitz 2007b), beispielsweise die Wettkampf-angst, die einen komplett lähmt, oder die Wut, die in einem hochkocht angesichts des unberechtigten Elfmeters für den Gegner.

Die genannten Beispiele sind in der Terminologie von Schmitz »private Atmosphären« (Schmitz 2007a: 23), insofern sie vom einzelnen Menschen als räumliche Phänomene erlebt werden, etwa als engend, weitend, ziehend, dicht, hebend oder niederdrückend. Während leibliche Atmosphären immer privat sind – meine Tagesform kann ich mit niemand anderen teilen –, können Gefühle als Atmosphären sowohl privat als auch gemeinsam sein. Die Abstiegsorgen bezüglich meines geliebten Vereins empfinde nicht nur ich, sondern viele andere Fans ebenso. Im Sinne Schmitz' handelt es sich dabei um »überpersönliche« (Schmitz 1969: 98ff.) beziehungsweise »kollektive oder gemeinsame Atmosphären« (Schmitz 2014: 50).

Für die weiteren Ausführungen sind zwei zusätzliche Aspekte der Schmitz'schen Atmosphärentheorie wichtig. Aus phänomenologischer Sicht ist es zentral, zwischen Atmosphären als Gefühl und dem Fühlen der Atmosphäre zu unterscheiden (vgl. Schmitz 1993: 47–56). Mit Gefühl und Fühlen bezeichnet Schmitz die Differenz zwischen dem bloßen »Wahrnehmen« einer Atmosphäre und dem »affektiven Betroffensein«

von diesem Gefühl (ebd.: 48). Ein Mensch, der kein Interesse am Fußball hat und dennoch an einem Fußballspiel live im Stadion teilhat, mag die von den anwesenden Fans als »fantastisch« bezeichnete Atmosphäre zwar wahrnehmen, sie aber nicht empfinden; er registriert zwar die ihn umgebende Atmosphäre, aber sie geht ihm nicht nahe, sie betrifft ihn nicht. Damit ihn diese gefühlshafte Atmosphäre betrifft und zu einer »subjektiven Tatsache« wird, statt eine neutrale beziehungsweise »objektive Tatsache« zu bleiben (Schmitz 1990: 5ff.), muss ihn die Atmosphäre spürbar ergreifen. Der ›Weg‹ von der Atmosphäre als Gefühl zum Fühlen dieses Gefühls verläuft somit über die leiblichen Regungen, die das Gefühl »dem Betroffenen auferlegt« (Schmitz 1993: 49).

Unter ontologischem Gesichtspunkt wiederum ist die Frage nach dem Seins-Ort von Atmosphären relevant: Wo sind Atmosphären: Im Subjekt (Seele, Gehirn) oder im Objekt (Umgebung, Situation)? ›Sitzt‹ die brodelnde Hallenatmosphäre in der Halle oder im Innern der Zuschauer? Und wo ›ist‹ die Hallenatmosphäre, wenn das Spiel vorbei ist? Schmitz zufolge haben gefühlshafte Atmosphären keinen Ort, an den sie gebunden sind. Atmosphären sind weder bloß subjekt- noch bloß objekthaft,⁶ sondern im ontologischen Sinne »Halbdinge« (Schmitz 2016: 227). Halbdinge

»können zwar auftreten, ohne gleich zu ergreifen, aber wenn sie ergreifen, lassen sich Ursache und Einwirkung nicht so unterscheiden wie bei einem Ding, zum Beispiel einem fallenden Stein, der als Ursache verschieden ist von seiner Einwirkung, dem Stoß, mit dem er den Effekt bewirkt. So wie sie auftreten, verschwinden sie auch. In den Zwischenzeiten sind sie so wenig da wie die Stimme eines Menschen, der nicht spricht. Sie kommen spontan oder werden durch einen Anlass geweckt« (Schmitz 2014: 39f.).

Die brodelnde Hallenatmosphäre ist da, weil es einen konkreten Anlass gab (wichtiges, tolles, spannendes Spiel) und sich die Zuschauer auf eine bestimmte Weise verhalten haben (Singen, Klatschen, Rufen); wenn das Spiel aber zu Ende ist, die Zuschauer nach Hause gehen und die Halle sich leert, ist diese Atmosphäre nicht mehr (da).

- 6 Mit Gernot Böhme lässt sich sinnverwandt sagen, dass Atmosphären sowohl einen »Subjektpol« als auch einen »Objektpol« aufweisen und deshalb als »Zwischenphänomene« beziehungsweise als die »Relation« von wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommenem Objekt zu verstehen sind (vgl. Böhme 2001: 54f.). Ein wichtiger Unterschied in den Atmosphärenkonzepten von Schmitz und Böhme besteht darin, dass Schmitz die pathische Seite von Atmosphären betont, ihren Widerfahrnischarakter, während Böhme auch die konstruktive Seite, das Herstellen von Atmosphären starkmacht; er nennt das »ästhetische Praxis« (ebd.: 173ff.). Siehe dazu Schmitz' Replik (Schmitz 2003b).

3.2 Der neophänomenologische Situationsbegriff

Die soziologische Atmosphärenforschung kann bei einer phänomenologischen Bestimmung von Atmosphären nicht stehenbleiben, sondern muss das Soziale an Atmosphären nachweisen. Dies soll hier unter Rückgriff auf die Situationstheorie von Schmitz geschehen (s.o. Kap. 2.3). Die These, die ich von Schmitz übernehme, über ihn hinausgehend aber präziser fassen möchte, lautet: »Kollektive oder gemeinsame Atmosphären sind stets an gemeinsame Situationen gebunden [...]« (Schmitz 2014: 50).⁷ Zum genaueren Verständnis dieser Aussage erläutere ich in diesem Abschnitt den neophänomenologischen Situationsbegriff (vgl. dazu Schmitz 1990: 65–79, 1999: 21–31, 2005: 17–61). Wie sich zeigen wird, unterscheidet er sich sowohl vom gängigen soziologischen Situationsverständnis, das in der Tradition Goffmans auf mikrosoziale Kontexte und face-to-face-Interaktionen beschränkt ist, als auch von Situationskonzepten, die kommunikationstechnologisch vermittelte, globale Interaktionen starkmachen, wie zum Beispiel Karin Knorr Cetinas Konzept der »synthetic situation« (Knorr Cetina 2009). Am ehesten weist die Schmitz'sche Situationstheorie noch eine Nähe zum Situationsverständnis von Adele Clark (2012) auf.

Vergleichbar dem Husserl'schen Begriff der »Lebenswelt« ist »Situation« im Schmitz'schen Verständnis ein ontologischer Begriff, konkret das empirisch nicht bestimmbare Fundament menschlichen Erlebens, Handelns, Erwartens, Vorstellens, Wünschens oder Wollens (vgl. Gugutzer 2017: 154). Die Kennzeichnung des ontologischen Grundbegriffs »Situation« erfolgt daher definitorisch. So heißt es bei Schmitz: Eine Situation ist »ein nach außen abgehobenes und in sich zusammenhängendes Ganzes, das zusammengehalten wird durch eine im Innern diffuse (nicht in lauter Einzelnes gegliederte) Bedeutsamkeit, die aus Sachverhalten, Programmen und Problemen besteht [...]« (Schmitz 2003b: 247). Eine Situation ist qua dieser Definition somit durch drei zentrale Merkmale bestimmt: Sie ist erstens ein »zusammenhängendes Ganzes«, das

- 7 Schmitz scheint der Ansicht zu sein, dass lediglich kollektive Atmosphären in Situationen eingebettet sind, nicht jedoch private Atmosphären, also persönliche Gefühle: Es »kommen Atmosphären *ohne* Situationen vor, solange sie *privat* bleiben und nicht gemeinsam sind« (Schmitz 2014: 55; meine Hervorhebung). Ich teile diese Ansicht nicht und stütze mich dabei auf Schmitz' eigenes Situationskonzept, das – wie ich gleich zeigen werde – neben gemeinsamen auch die »persönliche Situation« kennt, womit im Engeren die Biografie und Persönlichkeit eines Menschen gemeint ist (vgl. Schmitz 1990: 75–79). In Schmitz' Terminologie gesprochen gehe ich davon aus, dass die Wahrnehmungs- und Resonanzfähigkeit, die Bewertung wie auch der Umgang mit privaten Atmosphären untrennbar mit der persönlichen Situation verknüpft sind.

gegenüber anderen Situationen abgeschlossen ist. Diese Abgeschlossenheit basiert zweitens darauf, dass die Situation eine eigene »Bedeutsamkeit« – man könnte auch sagen, eine »spezifische Sinnstruktur« (Großheim et al. 2014: 39) – hat. Für jede Situation ist etwas bedeutsam, durch das sie sich von anderen Situationen abhebt. Das Bedeutsame einer Situation ist dabei mindestens durch Sachverhalte, also Tatbestände, und Programme charakterisiert. Ein Programm ist eine »Richtlinie für die Eigenführung« (Schmitz 2012: 11), etwa Werte, Normen, Regeln, Zwecke, Konventionen, Hoffnungen oder Wünsche, durch die das eigene Handeln geleitet wird.⁸ Zudem gehören zu einer Situation häufig auch typische Probleme, also Schwierigkeiten aller Art, Sorgen, Nöte oder »Komplexe« (vgl. Großheim 2010: 55f.). Drittens ist das Bedeutsame einer Situation »im Innern diffus«. Damit ist gemeint, dass die einzelnen Elemente, die eine Situation ausmachen (also mindestens die sie kennzeichnenden Sachverhalte, Programme und Probleme), gerade nicht einzeln sind, sondern in einer »chaotischen Mannigfaltigkeit« (Schmitz 2003a: 91) ineinander verwoben sind. Was alles zu einer Situation gehört, ist nie vollkommen eindeutig bestimmbar, dennoch können und werden von den Menschen in der Regel einzelne Sachverhalte, Programme oder Probleme herausgeholt und miteinander kombiniert, wodurch die Situation zu einer Konstellation wird, einem Netzwerk einzelner Elemente (vgl. Schmitz 2005: 27ff.). An einem Beispiel sei dieses neophänomenologische Situationsverständnis illustriert.

Ein Tennisspiel ist eine ganzheitliche, von anderen Spiel- und sonstigen Sportarten eindeutig abgrenzbare Situation, da es charakteristische Sachverhalte aufweist wie zwei (oder vier) Menschen, die mit einem Schläger einen kleinen Filzball über ein Netz schlagen, ebenso Programme wie die spezifischen Spielregeln, Verhaltensnormen und Konventionen (zum Beispiel weiße Spielkleidung) oder den Wunsch der Spieler:innen, dass das Match nicht im Tie-Break enden möge. Eventuell weist es auch Probleme auf wie den starken Wind, der das Spielen im Freien erschwert. Was für das je konkrete Tennisspiel alles bedeutsam ist, wodurch es sich also von anderen Tennisspielen abhebt (und erst recht von anderen Spielen), kommt dadurch zum Vorschein, dass aus der binnendiffusen Bedeutsamkeit einzelne Elemente (Sachverhalte, Programme, Probleme) sprachlich expliziert werden, etwa der Sachverhalt »Ergebnis«: Dieses Spiel ging 6:4, 6:4 aus, jenes 7:5, 6:0.

Wie dieses Beispiel zeigt, ist »Situation« nicht nur ein ontologischer Begriff, vielmehr sind Situationen ebenso empirische Phänomene – so wie ja auch die »Lebenswelt« nicht nur ein sozialontologischer Begriff ist, sondern ebenso ein empirisches Phänomen. Im Vergleich mit dem

8 Schmitz fasst die verschiedenen Programme einer Situation mit dem Ausdruck »Nomos« zusammen (Schmitz 2012: 13).

Lebensweltbegriff erweist sich der Situationsbegriff jedoch als die präzisere analytische Kategorie, »weil er kleinere Analyseeinheiten in den Blick bekommt. Für die empirische Wirklichkeit ist nämlich kennzeichnend, dass die Lebenswelt ›ein Geflecht ineinander verschachtelter und einander durchkreuzender Situationen‹ (Schmitz 2005: 26) ist« (Gugutzer 2017: 155). Dass und auf welche Weise Situationen ineinander verschachtelt sind, erschließt sich vor dem Hintergrund der Situationstypologie von Schmitz, die vier binäre Situationsdimensionen umfasst: Situationen können »persönlich« oder »gemeinsam«, »aktuell« oder »zuständlich«, »impressiv« oder »segmentiert« sowie »implantierend« oder »includierend« sein (Schmitz 1999: 22ff.; vgl. auch Großheim et al. 2014: 54ff.; Gugutzer 2017: 156f.). Mit Blick auf das Tennisspiel heißt das zum Beispiel folgendes.

Ein Tennisspiel ist eine gemeinsame Situation, an der zwei oder vier Spieler:innen mit je eigenen persönlichen Situationen (ihren Biografien, persönlichen Eigenschaften etc.) teilhaben. Für den einen ist Tennis dabei eine implantierende Situation, da er in eine Tennisfamilie hineingewachsen ist und deshalb vom Tennis sein Leben lang nicht loskommt, während es für die andere bloß eine includierende Situation ist, beispielsweise die temporäre Mitgliedschaft im Tennisverein des neuen Wohnorts. Ein konkretes Tennisspiel ist eine aktuelle Situation in dem Sinne, dass sein Verlauf von Augenblick zu Augenblick verfolgt werden kann. Im Unterschied dazu ist die Sportart Tennis eine gemeinsam-zuständliche Situation, da der Wandel des Tennissports nur über größere Zeitabschnitte sinnvoll beobachtbar ist. Ein Tennisspiel kennt des Weiteren eine Vielzahl impressiver Situationen, das heißt, »vielsagende Eindrücke« (Schmitz 2003b: 248), in denen das für diese Situation Bedeutsame augenblickshaft zum Vorschein kommt, etwa der Aufschlag, Return oder Volley. Der Tennissport ›als solcher‹, das heißt mit seiner ganzen Geschichte, seinen Institutionen, Konventionen, Regeln etc., kommt hingegen nie in einem Augenblick vollständig zum Vorschein, sondern immer nur ausschnitthaft – etwa in der jährlichen Neuauflage der traditionsreichen »Lawn Tennis Championships« in Wimbledon – und ist in diesem Sinne eine segmentierte Situation.

Dieses Beispiel verdeutlicht, dass der neophänomenologische Situationsbegriff eine differenzierte und systematische Beschreibung von sozialen (hier als »gemeinsam« bezeichneten) Situationen erlaubt, die nicht auf Interaktionen unter Anwesenden beschränkt ist. Es scheint mir gleichwohl sinnvoll, diesen vier Situationsdimensionen eine fünfte hinzuzufügen. Die Situationstypologie von Schmitz weist nämlich einen zeitlichen Bias auf, weshalb es mindestens für soziologische Situationsanalysen angeraten ist, sie um eine räumliche Dimension zu erweitern. In der Dimension aktuell/zuständlich ist die Zeitlichkeit offensichtlich, aber auch die Dimensionen impressiv/segmentiert und implantierend/

includierend weisen eine zeitliche Tendenz auf: Impressive Situationen sind solche, in denen sich das Bedeutsame der Situation »mit einem Schlage« (Schmitz 2003a: 91) zeigt, also in einem kurzen zeitlichen Moment. Implantierende Situationen wiederum sind Situationen, in denen der Einzelne so tief verwurzelt ist, dass er sich gar nicht oder nur sehr schwer aus ihr herauslösen kann (Muttersprache, Klassenzugehörigkeit); eine solche Verwurzelung bedarf eines langen zeitlichen Prozesses. Vor dem Hintergrund dieses zeitlichen Bias' schlage ich eine räumliche (in der Terminologie von Schmitz: ortsräumliche) Situationsdimension mit den Ausprägungen *ortsgebunden/ortsungebunden* vor. Ein Tennisspiel ist ortsgebunden, die Sportart Tennis ortsungebunden. (Nähere Ausführungen dazu in Kap. 3.4.)

3.3 Zur begrifflichen Vermittlung von Situation und Atmosphäre

Die zentrale These des Textes lautet, dass Atmosphären in Situationen eingebettet sind, die zentrale Frage, *wie* sie das sind. Ich werde diese Frage, wie einleitend erwähnt, in drei Schritten beantworten und auf einer begrifflichen Ebene beginnen.

Nach Schmitz erfolgt die Vermittlung zwischen kollektiven Situationen und Atmosphären im Medium »leiblicher Kommunikation« (Schmitz 2003b: 252–256). Unter leiblicher Kommunikation versteht Schmitz das Aufeinanderbezogensein von einem leiblichen Wesen mit einem anderen leiblichen Wesen oder einem nichtleiblichen Anderen (vgl. Schmitz 1990: 135–151). Leibliche Kommunikation findet statt, wenn ein Leibwesen (Mensch, Tier) von Jemanden (Mensch, Tier) oder Etwas (Dingen, Pflanzen, Elementen, Räumen etc.) außerhalb seiner selbst affiziert wird und durch dieses Affiziertsein in seinem Verhalten oder Handeln maßgeblich beeinflusst wird. Als bedeutendste Medien beziehungsweise »Brücken« leiblicher Kommunikation nennt Schmitz zum einen »Bewegungssuggestionen« wie den sicht- oder hörbaren Rhythmus oder Gestaltverläufe, zum anderen »synästhetische Charaktere«, also intermodale Qualitäten wie warm, kalt, weich, hart, leicht, schwer, hell, dunkel (vgl. Schmitz 2005: 168–184). Schmitz zufolge sind es gerade diese Brücken leiblicher Kommunikation, die zwischen Situation und Atmosphäre vermitteln. Man denke beispielsweise an den Unterschied zwischen einem Fußballspiel, das bei Tageslicht oder aber abends unter Fluchtlicht ausgetragen wird oder an eine La Ola im vollbesetzten Stadion. Im ersten Fall sind es die synästhetischen Charaktere hell/dunkel, im zweiten Fall die Bewegungssuggestion der Welle, die in dieser Situation eine bestimmte Atmosphäre hervorbringen.

Mit Schmitz, aber über Schmitz hinaus, gehe ich davon aus, dass eine kollektive Atmosphäre keineswegs allein von der leiblichen Kommunikation zwischen dieser und der Situation, in die die Atmosphäre eingebunden ist, abhängt, sondern ganz entscheidend von den einzelnen Elementen der gemeinsamen Situation. Dies ist die soziologische Fortführung des neophänomenologischen Situationsverständnisses: Es sind wesentlich die *Sachverhalte, Programme und etwaigen Probleme der gemeinsamen Situation, die für die Entstehung, Ausprägung, Wahrnehmung, Dauer und den Wandel der kollektiven Atmosphäre verantwortlich* sind. Schmitz selbst betont zwar entschieden, dass kollektive Atmosphären immer in gemeinsamen Situationen eingebettet sind, setzt sich allerdings nicht dezidiert mit der Frage auseinander, auf welche Weise dies geschieht, das heißt, in welchem Verhältnis eine konkrete Atmosphäre zu den Sachverhalten, Programmen und Problemen der Situation(en) steht, deren Teil sie ist.

Inwiefern Atmosphären von den sie rahmenden Situationen bedingt sind, sei exemplarisch anhand des folgenden Zitats verdeutlicht. Es stammt aus einem Interview mit dem ehemaligen Fußballprofi Dietmar Hamann, das dieser der Süddeutschen Zeitung (SZ) wenige Tage vor dem Achtelfinalrückspiel zwischen dem FC Bayern München und dem FC Liverpool in der Champions League-Saison 2018/2019 gegeben hatte:

»Die Atmosphäre in England hat sich geändert. Da hat sich ein Fußballtourismus entwickelt, weil sich viele heimische Fans den Stadionbesuch nicht mehr leisten können. Heute kommen Leute aus der ganzen Welt, die astronomische Ticketpreise bezahlen. Vor 20 Jahren wurde aus 45000 vollen Kehlen gesungen. Jetzt sind zum Teil Leute im Stadion, die den Liedtext gar nicht kennen und lieber bei der Hymne [gemeint ist die Liverpool-Hymne *You'll never walk alone*; R.G.] ein Handyvideo drehen. Ja, stimmt, die Stimmung beim 0:0 in Liverpool war ganz, ganz komisch. // SZ: Warum? // Sicher auch wegen der Erwartungshaltung der Fans: Liverpool war 2018 im Champions-League-Finale, die Bayern hatten diese Saison Probleme – also dachten viele: Denen schenken wir zwei, drei Tore ein! [...] Aber wenn's nicht so läuft, wie erhofft, wird es in englischen Stadien sehr schnell ruhiger. Das Publikum ist fachkundig, die haben gesehen: Oha, die Bayern sind ja doch ein ebenbürtiger Gegner – davor hatten sie Respekt« (Hamann 2019: 23).

Hamann beschreibt in dem Zitat den Wandel einer zuständlichen Atmosphäre (im Stadion an der Anfield Road herrscht seit Jahrzehnten eine tolle Atmosphäre), wie er sich in einer aktuellen Situation zeigte: Im Achtelfinalhinspiel zwischen Liverpool und Bayern München herrschte eine »komische«, weil ungewöhnlich ruhige Stimmung. Als dafür relevante Faktoren nennt Hamann *Sachverhalte* wie die »astronomischen

Ticketpreise«, die sich die »heimischen Fans« nicht mehr leisten können, den damit zusammenhängenden »Fußballtourismus«, der zur Folge hat, dass im Stadion immer mehr fachunkundige Zuschauer sitzen, die nicht die vereinseigene »Hymne« mitsingen können, sowie die »Erwartungshaltung der Fans« aus Liverpool, dass ihre Mannschaft dem Gegner »zwei, drei Tore ein(schenken)« werde. Diese Erwartung wurde enttäuscht, weil das *Problem* auftrat, dass die Bayern »ein ebenbürtiger Gegner« waren und das Spiel nicht *programmgemäß*, nämlich »wie erhofft«, verlief. Obwohl die Fans bis Spielbeginn ihre ritualisierte »ästhetische Arbeit« (Böhme 1995: 35) verrichtet beziehungsweise ihre ritualisierten »Eindruckstechniken« (Schmitz 2003b: 256)⁹ wie Choreografien, Gesänge etc. angewandt hatten, stellte sich die erwünschte kollektive Atmosphäre nicht ein.

Verallgemeinert verdeutlicht das Beispiel, dass die Herstellung einer kollektiven Atmosphäre zwar vorbereitet werden kann, aber ob sie sich wirklich zeigt, ist nicht gesagt – das hängt von den Sachverhalten, Programmen und etwaigen Problemen der gemeinsamen Situation ab. Aus Sicht der NPS und ihres methodologischen Situationismus⁷ gilt es dem entsprechend, *ausgehend* von der gemeinsamen Situation kollektive Atmosphären zu analysieren.

3.4 Situationstypen und Atmosphären des Sports

Für eine genauere Darlegung der Möglichkeit, Atmosphären ausgehend von Situationen zu beschreiben, soll nun in einem zweiten Schritt eine Typologie von Situationen vorgestellt werden. Die Typologie dient zum einen dazu, das Konzept »Situation« zu differenzieren und damit zu verdeutlichen, dass Situationen sehr unterschiedlicher Art sein können. Zum Zweiten fungiert die Typologie als analytisches Instrumentarium für eine differenzierte Beschreibung von Atmosphären des Sports. Dass Atmosphären »durch die Brille« der Situation »gelesen« werden, heißt konkret, dass sie mit Hilfe der für die Situation charakteristischen Sachverhalte, Programme und Probleme identifiziert, beschrieben, analysiert, interpretiert werden. Durch diese Perspektivierung unterscheidet sich die neophänomenologische Atmosphärensoziologie von einer rein phänomenologischen Atmosphärentypologie, wie sie zum Beispiel Julmi vorgelegt hat (vgl. Julmi 2015: 208–217). Denn während Julmi seine vier Idealtypen von Atmosphären auf der

9 Situationstheoretisch formuliert sind »Eindruckstechniken« Techniken der Herstellung impressiver Situationen. Sie sind verwandt, aber nicht identisch mit Goffmans »Techniken der Eindrucksmanipulation« (Goffman 1983: 189).

Grundlage der phänomenologischen Kategorien »Enge/Weite« und »Lust/Unlust« entwirft¹⁰ und damit den situativen Kontext von Atmosphären außer Acht lässt, geht die neophänomenologisch-soziologische Atmosphärenanalyse davon aus, dass es situationsunabhängige Atmosphären nicht gibt.

Die theoretische Konstruktion der Situationstypen erfolgt mit Hilfe der in Kap. 3.2 erläuterten neophänomenologischen Situationsdimensionen. Von den dort genannten fünf Situationsdimensionen wähle ich drei (aktuell/zuständlich, impressiv/segmentiert, ortsgebunden/ortsungebunden) und kombiniere sie miteinander. Im Ergebnis führt dies zu einer *Vier-Felder-Typologie von Situationsatmosphären des Sports* (siehe Abb. 3).

<i>Situationsdimensionen</i>	<i>impressiv</i>	<i>segmentiert</i>
<i>aktuell</i>	(1) aktuell-impressiv-ortsgebundene Situationsatmosphäre Stadionatmosphäre »Tor liegt in der Luft«	(2) aktuell-segmentiert-ortsungebundene Situationsatmosphäre Momentum »einen Lauf haben«
<i>zuständlich</i>	(3) zuständlich-impressiv-ortsgebundene Situationsatmosphäre Heimvorteil »Wohnzimmer«	(4) zuständlich-segmentiert-ortsungebundene Situationsatmosphäre Klima der Angst Misstrauensklima
<i>Situationsdimensionen</i>	<i>ortsgebunden</i>	<i>ortsungebunden</i>

Abbildung 3: Typen von Situationsatmosphären des Sports

Hierzu lässt sich kritisch anmerken, dass die Auswahl der Situationsdimensionen selektiv und ihre Kombination zwar logisch, im strengen Sinne aber willkürlich sei, was impliziert, dass auch andere Situationstypen hätten gebildet werden können. Logisch-kombinatorisch gibt es zum Beispiel auch aktuell-impressiv-ortsunabhängige oder aktuell-segmentiert-ortsgebundene Situationsatmosphären. Aus empirischer Sicht dürften aktuell-impressiv-ortsunabhängige Situationsatmosphären jedoch vermutlich inexistent sein, da sich der vielsagende Eindruck immer in einer je gegebenen ortsräumlichen Situation zeigt, wohingegen

¹⁰ Aus der Kombination der vier Ausprägungen der beiden Dimensionen Enge und Lust gewinnt Julmi die vier idealtypischen Atmosphären »einladend-engend«, »einladend-weitend«, »ausladend-engend« und »ausladend-weitend« (Julmi 2015: 207).

aktuell-segmentiert-ortsabhängige Situationsatmosphären sehr wohl vorstellbar sind. Die Typologie ließe sich also erweitern, wie dies auch durch die Integration der in der Typologie nicht berücksichtigten Situationsdimensionen »implantierend/includierend« möglich wäre. Dass hier auf eine Vervollständigung der Typologie verzichtet wurde, hat erstens den pragmatischen Grund, dass der zur Verfügung stehende Platz nicht ausreichend ist; zweitens haben die vorzustellenden vier Situationstypen eine ausreichend hohe empirische Evidenz, um intersubjektiv nachvollziehbar das zentrale Anliegen dieses Textes zu realisieren – den Nachweis, auf welche Weise Atmosphären in Situationen eingebunden sind.

(1) *Aktuell-impressiv-ortsgebundene Situationsatmosphären.* Die Atmosphären dieses Typs stehen im Mittelpunkt sowohl der sportwissenschaftlichen Atmosphärenforschung als auch der medialen Sportberichterstattung sowie des Interesses der Sportaktiven und Sportkonsumenten. Es sind dies Atmosphären, die an einen konkreten Ort – Stadion, Halle, Laufbahn, Fußballplatz, Skipiste, Kletterwand, Kabine etc. – gebunden sind und als eindrucksvolle, überindividuelle Ereignisse von Augenblick zu Augenblick erlebt werden. Eindrucksvoll sind die Atmosphären in der voll besetzten Basketballarena, auf dem sandig weichen und sonnenwarmen Beach-Volleyball-Platz oder beim Public Viewing auf einem Marktplatz nicht in dem wertenden Sinne von »spektakulär«, sondern in dem phänomenologischen Sinne einer chaotisch-mannigfaltigen, leiblich-affektiven Wahrnehmung. Die mitreißende »südeuropäische« Atmosphäre in der Arena ist eine ganzheitliche Situation voller Impressionen, die typischerweise mit ritualisierten Eindruckstechniken herzustellen versucht wird. Die Atmosphärenproduktion gelingt, wenn die Programme der impressiven Situation (zum Beispiel der leiblich-affektive Appell, beim rhythmischen Klatschen mitzumachen) die Situationsteilnehmer:innen mittels leiblicher Kommunikation ad hoc zu einem Gesamtleib zusammenschweißen. Der Nomos der Situation lenkt in diesem Fall die Zuwendung des vitalen Antriebs der Zuschauer:innen, woraus ihr kollektives Verhalten und Empfinden resultiert. Letztlich aber ist das Entstehen einer bestimmten Situationsatmosphäre nicht planbar, weil immer irgendwelche Probleme (schlechtes Wetter, überlegener Gegner) auftreten können, die dem Nomos der Situation – etwa dem kollektiven Wunsch »die Hütte soll brennen« – einen Strich durch die Rechnung machen.

Eine im Sport regelmäßig wiederkehrende, insbesondere durch problematische Situationen hervorgerufene Situationsatmosphäre ist das, was umgangssprachlich als »die Stimmung kippt« bezeichnet wird. Ein typischer Grund für das Kippen der Stimmung (hier im Sinne von Atmosphäre) ist, dass explizite oder unwillkürliche Erwartungen enttäuscht werden, ein anderer, dass Normen verletzt werden. Wenn der Underdog wider Erwarten gegen den Favoriten in Führung liegt, kann die zunächst verhaltene kollektive Atmosphäre urplötzlich in eine begeisterte

Stadionatmosphäre umschlagen. Ebenso mögen spielimmanente Normverstöße in Form von zum Beispiel wiederkehrenden »bösen« Fouls dazu führen, dass aus einer freundlichen eine feindselige Atmosphäre unter den Zuschauern erwächst.

Neben solchen gut und von jedermann wahrnehmbaren aktuell-impressiven Situationsatmosphären kennt der Sport auch eine Vielzahl weniger offensichtlicher Situationsatmosphären, für deren Wahrnehmung es eines kompetenten Gespürs bedarf. Das Tor, das »in der Luft liegt«, ist eine solche situations- und ortsgebundene Atmosphäre, die nur wahrnimmt, wer mit der Bedeutsamkeit der Situation vertraut ist. Die Atmosphärenwahrnehmung besteht hier im »Ahnen, Spüren, Wittern« (Uzarewicz 2011: 209–217), und dazu ist nur in der Lage, wer die Sachverhalte, Programme und (potenziellen) Probleme der zuständigen Situation »Fußball« kennt, sodass er oder sie den von Augenblick zu Augenblick sich zuspitzenden Verlauf der aktuellen Spielsituation »lesen« kann, was heißt, von der darin eingebetteten, leiblich engenden (»zugespitzten«) Atmosphäre gefangen genommen werden kann.¹¹ Die Differenz zwischen Laien- und Expertenpublikum erweist sich dann als eine Differenz in der Kompetenz »atmosphärischen Verstehens« (Gugutzer 2012: 80).

(2) *Aktuell-segmentiert-ortsungebundene Situationsatmosphären.* Im Unterschied zu den aktuell-impressiven kommen die aktuell-segmentierten Gemeinschaftsatmosphären des Sports nicht »auf einen Schlag« zum Vorschein, sondern zeitweise.¹² Ihr zeitlicher Verlauf ist beobachtbar, selbst wenn er sich über den Zeitraum eines einzelnen Rennens oder Spiels hinaus erstreckt. Ist Letzteres der Fall, erweist sich die aktuell-segmentierte Situationsatmosphäre als ortsunabhängig. Ein Beispiel für diesen Atmosphärentypus ist das so genannte »Momentum«¹³ oder der »Lauf«, den eine Mannschaft hat. Das Momentum kann innerhalb eines Spiels entstehen, wenn sich die Mannschaft »in einen Rausch

11 Ganz ähnlich, allerdings stärker handlungsorientiert, meint Schmitz: »Man muss in ganzheitliche Situationen eingeweiht sein, um, ihrem Programmgehalt (Nomos) folgend, körperlich handeln zu können« (Schmitz 2017: 131).

12 Schmitz nennt als Beispiele für aktuell-segmentierte Situationen »Gespräche, mit einer nur fragmentarisch durchblitzenden integrierenden, binnendiffusen Bedeutsamkeit; Probleme, an denen jemand ratlos grübelt [...]« (Schmitz 2003a: 92).

13 Das Momentum im Sport ist ein gut untersuchtes Phänomen in der Sportwissenschaft, besonders in der Sportpsychologie; vgl. Crust/Nesti (2006), Jones/Harwood (2008), Larsen/Henriksen (2015), Markman/Guenther (2007), Taylor/Demick (1994). Das Momentum wird hier durchgängig als »psychologisches Momentum« verstanden und daher in die Innenwelt der Akteure, deren Psyche, verlegt, während es in diesem Beitrag in die Zwischenwelt platziert wird, eben in die gemeinsame Situation, in die es als kollektive Atmosphäre eingebettet ist.

hineinspielt«, es kann sich aber eben auch über mehrere Spieltage hinweg erstrecken: Es ist dann segmentiert (eingebettet in einen Zeitraum von zum Beispiel mehreren Wochen) und zeigt sich je aktuell an den einzelnen Spieltagen. Wenn sich das Momentum zeigt, verdichtet sich die segmentierte zu einer impressiven Situation.¹⁴

Das über den Spieltag hinausreichende Momentum ist eine ortsunabhängige Atmosphäre, die den flächenlosen Zeitraum so besetzt, dass das Handeln der davon ergriffenen »Patheure« (Hasse 2010: 70; Gugutzer 2017: 150) auf eine positive oder negative Weise maßgeblich beeinflusst wird. In der positiven Variante ergreift diese Atmosphäre die Patheure leiblich-affektiv auf eine Art, die sich leicht anfühlt, mitunter federleicht, als würde man fliegen. Es ist ein Zeitraum, in dem auf einmal alles gelingt, es »wie geschmiert läuft«, also reibungsfrei, glatt, alles Widerständige und Hemmende scheint verschwunden. Damit sich dieses atmosphärische Gefühl einstellt, bedarf es wiederholter Gelingensmomente – ein einmaliger Drei-Punkte-Wurf reicht nicht hin, ein singulärer Sieg ebenfalls nicht. Im Falle wiederholter Gelingensmomente resultiert daraus eine Atmosphäre des Vertrauens, konkret: des Selbst-Vertrauens der Akteure. Das Selbst-Vertrauen ist eine so machtvoll Atmosphäre, dass es die von ihr Ergriffenen auf einer Welle des Erfolgs trägt. Aber: Das Momentum ist von endlicher Dauer, weil ein Halbding, das kommt und dann in seinem Erscheinen beobachtbar ist, das aber auch wieder geht, und wo es in der Zwischenzeit ist, bleibt rätselhaft – manch Trainer:in ist daran schon verzweifelt.

Teams, die das Momentum auf ihrer Seite haben und von Sieg zu Sieg eilen, würden es gern festhalten und versuchen daher, die einzelnen Faktoren ihrer Erfolgssituation zu identifizieren. Dieses konstellationistische Vorgehen ist verständlich, jedoch letztlich zum Scheitern verurteilt, weil das Momentum Teil einer ganzheitlichen, binnendiffusen Situation ist. Aus der chaotisch-mannigfaltigen Situation, in die diese Atmosphäre zeitweise integriert ist, lassen sich nie alle für ihr Erscheinen relevanten Einzelheiten und insbesondere deren Zusammenspiel explizieren. Daher kann in letzter Konsequenz nicht willentlich etwas für das Momentum getan werden. Das Momentum ist eine machtvoll Atmosphäre, deren Aufblitzen erstaunt oder erschrocken wahrgenommen wird, aber es bleibt ein Widerfahrnis, das gerade deshalb fasziniert.

(3) *Zuständlich-impressiv-ortsgebundene Situationsatmosphären.* Atmosphären dieses Typs sind in gemeinsame Situationen eingebettet, die sich dadurch auszeichnen, dass sie über eine lange Zeit hinweg andauern und dabei regelmäßig wiederkehrend, aber nur temporär, mit

¹⁴ Schmitz nennt die Verdichtung einer segmentierten zu einer impressiven Situation in Anlehnung an Heidegger »Plakat-Situation« (Schmitz 1999: 25, 2003a: 92).

gefühlshaften Eindrücken verbunden sind.¹⁵ Von den aktuell-segmentierten unterscheiden sich die zuständlich-impressiven Situationsatmosphären darin, dass ihr zeitlicher Verlauf nicht oder zumindest nicht so minutiös beobachtbar ist (anders als der Lauf, den ein Team über mehrere Spieltage hinweg hat), eben weil sie ein dauerhafter Zustand sind und kein kurzzeitiger Prozess. Hinzu kommt, dass die zuständlich-impressiven Situationen im Sport typischerweise ortsgebunden sind, während die aktuell-segmentierten Situationen an keinen bestimmten Ort gebunden sein müssen. Ein typisches Beispiel für eine zuständlich-impressiv-ortsgebundene Situationsatmosphäre des Sports ist der so genannte »Heimvorteil«.

»Ein absoluter Heimvorteil liegt vor, wenn die Wahrscheinlichkeit, unter heimischen Bedingungen zu siegen, größer ist als 50 %. Von einem relativen Heimvorteil kann dann gesprochen werden, wenn die Wahrscheinlichkeit, ein Heimspiel zu gewinnen, größer ist, als es zu verlieren« (Schlicht/Strauß 2003: 160). Über die Gründe für den Heimvorteil herrscht in der sportwissenschaftlichen Forschung Uneinigkeit (Reisestrupazen der Auswärtsmannschaft, Vertrautheit der Heimmannschaft mit der Sportstätte, Unterstützung durch Zuschauer:innen, Beeinflussbarkeit des Schiedsrichters etc.), gelegentlich wird seine Existenz auch statistisch angezweifelt.¹⁶ Als *Idee* ist der Heimvorteil gleichwohl ein fest verankerter, programmatischer Bestandteil der zuständlichen Situation Sport, das heißt, eine unbewusste Richtlinie für das Verhalten der Akteure: Für die Heimmannschaften typischerweise der Wunsch, das Heimspiel möge ein Vorteil sein, für die Auswärtsmannschaft oftmals die Befürchtung, der Sachverhalt Auswärtsspiel könnte ein Nachteil sein; beides kann in der aktuellen Situation verhaltenssteuernd wirken.

Der Glaube an den Heimvorteil ist ein Verhaltensprogramm, dessen Wirkmacht primär daraus resultiert, dass es atmosphärisch aufgeladen ist. Grund dafür sind die heimischen Bedingungen, die für den Heimvorteil konstitutiv sind, denn »heimisch« bedeutet bekannt, vertraut, gewohnt und meint damit etwas Gefühlshaftes. Die vorteilhaften heimischen Bedingungen im Einzelnen zu identifizieren, ist schwierig oder gar unmöglich, die daraus resultierende binnendiffuse, atmosphärische Gesamtsituation ist gleichwohl wahrnehmbar. Dass es hierbei Unterschiede gibt, die beispielsweise mit der Spielstärke der beiden Teams oder dem Standardisierungsgrad der Spielstätten (der in den unteren Amateurligen geringer

15 Als Beispiele für zuständlich-impressive Situationen nennt Schmitz »das ›Bild‹, das man sich von einem Menschen macht, den man gut zu kennen glaubt; der typische oder individuelle Charakter eines Dinges, der sich im Wechsel seiner Gesichter durchhält [...]« (Schmitz 2003a: 92).

16 Vgl. zum Heimvorteil in der sportpsychologischen Forschung zum Beispiel Courneya/Carron (1992), Goumas (2013), Leite/Pollard (2018), Memmert/Raabe (2017), Pollard (2006), Staufenbiel et al. (2015).

ist als im professionellen Sport) zu tun haben, ist selbstverständlich. Der Sachverhalt, dass der Heimvorteil als zuständlich-impressive Situation eine atmosphärische Färbung aufweist, bleibt davon jedoch unberührt.

Ortsgebunden ist diese Atmosphäre dabei sowohl in dem allgemeinen Sinne, dass sie zu irgendeinem Heim gehört, als auch in einem konkreten Sinne, in dem zum Beispiel Boris Becker vom *Center Court* in Wimbledon immer wieder als seinem »Wohnzimmer« sprach. Wimbledon wurde für Becker zu *seinem* Wohnzimmer, nachdem er dort als 17-Jähriger das Turnier gewann und auch in den Folgejahren sehr erfolgreich war, erfolgreicher als bei jedem anderen Grand Slam-Turnier. Aufgrund dieser wiederholten aktuellen Situationen, die mit vielen positiven Gefühlen besetzt waren, erwuchs daraus eine zuständliche Situation, in der Becker sich heimisch fühlte (und sich womöglich noch heute heimisch fühlt) – eben *sein* Wohnzimmer. Mit Schmitz gesprochen fühlt sich ein Wohnzimmer – wie insgesamt die private Wohnung – deshalb heimisch an, weil man sich dort frei bewegen und entfalten kann.¹⁷ Auf den Heimvorteil im Sport übertragen, darf das wörtlich genommen werden: Der Heimvorteil ist ein ortsgebundener, mit einer wohnzimmerähnlichen atmosphärischen Qualität besetzter Raum, der sich in einer freien Entfaltung der Bewegungen, Spielzüge, Tricks und Kombinationen niederschlägt. Korrespondierend dazu zeigt sich der Auswärtsnachteil für die involvierten Patheure typischerweise darin, dass sie von der Atmosphäre dieser Situation in ihren Bewegungen, Spielzügen etc. negativ beeinflusst werden.

(4) *Zuständlich-segmentiert-ortsungebundene Situationsatmosphären.* Bei diesem Atmosphärentyp handelt es sich um die dauerhafte, zumeist latente Präsenz eines überindividuellen Gefühls, das an keine spezifische räumliche Umgebung gebunden ist. Als eine Art »Hintergrundgefühl« (Slaby 2011) ist die zuständlich-segmentierte Situationsatmosphäre zwar immer irgendwie als anwesend erlebbar, ohne aber die darin eingehüllten Akteure explizit leiblich-affektiv ergreifen zu müssen. Ihre Wirkung entfalten solche Atmosphären eher schleichend über eine längere Zeit, dadurch aber womöglich umso tiefgreifender. In Analogie zur Unterscheidung von (aktuell-impressivem) Wetter und (zuständlich-segmentiertem) Klima könnte man sie als klimatische Atmosphären bezeichnen. Der Sport kennt solche Atmosphären zum Beispiel als »Klima der Angst«,¹⁸ der Sorge, des Misstrauens oder als »Reizklima« (Hoelzenbein 2019), das in einem Team, Verein oder Verband herrscht.

¹⁷ »Da die häusliche Wohnung solche freie Entfaltung gestattet, können sich in ihr reichhaltige zuständliche Situationen bilden, in die die Persönlichkeit oder persönliche Situation des Bewohners so einwächst, dass sich der Effekt des Zu-Hause-Sein, des Heimischgewordenseins, ergibt« (Schmitz 2008: 38).

¹⁸ Selbstredend kennt nicht nur der Sport Klimata der Angst, sondern wohl jede soziale Institution, beginnend bei der Familie über Kleingruppen und

Doping im Spitzensport beispielsweise ist ein realer Sachverhalt, der dazu führt, dass er in einigen Sportarten als vermuteter Sachverhalt wirkmächtig ist und zu »defensivem Doping« (Bette/Schimank 2000: 100) verleitet: Das anhaltende Misstrauen gegenüber den Konkurrent:innen kann ausreichen, um selbst zu dopen und so zumindest die dopingbedingten Vorteile der anderen auszugleichen. Das weitverbreitete Misstrauen, das Rennradfahrer:innen, Gewichtheber:innen, Sprinter:innen oder Biathlet:innen untereinander haben – und das neutrale Publikum pauschal gegenüber solchen Sportarten –, ist Produkt und Ausdruck des programmatischen Gehalts der gemeinsamen Situation Spitzensport. Spitzensportimmanente Leitprogramme wie »Nur der Sieg zählt«, »Der Zweite ist bereits der erste Verlierer«, von Verbänden vorgegebene Leistungsnormen, die kaum zu erfüllen sind, Wunschprogramme wie »Ich trainiere, um Weltmeister:in zu werden« etc., fungieren als generelle Richtlinien spitzensportlichen Verhaltens, mitunter aber eben auch als spezielle Richtlinien für gezieltes Doping. Das ist besonders dann der Fall, wenn situationstypische Probleme auftreten, etwa die mühsame Rückkehr in den Spitzensport nach einer langen Verletzungspause oder die angedrohte Kürzung von staatlichen Fördergeldern bei ausbleibenden sportlichen Erfolgen. In einem solchen, situationsbedingten Klima der Sorge (um die eigene, nicht nur sportliche Existenz) oder Angst (vor dem Scheitern) kann Doping zu einer Problemlösungsstrategie werden, und dies vermutlich umso eher, je länger die latente, unterschwellig zehrende Präsenz der sorgvollen¹⁹ oder angstgesättigten Atmosphäre andauert.

Klimatische Atmosphären wie das wechselseitige Misstrauen innerhalb einer Sportart oder das Angstklima in einem Kontext sexualisierter Gewalt (vgl. Rulofs 2016) hängen wie eine Dunstglocke²⁰ über der gemeinsamen Situation und können so anhaltend-hintergründig das Handeln, Denken und Empfinden der an der Situation Teilhabenden – genauer: deren persönliche Situationen – beeinflussen. Explizit in den Vordergrund treten die zuständig-segmentierten Situationsatmosphären immer dann, wenn sie sich zu einer aktuell-impressiven Situation verdichten – beispielsweise dann, wenn die Dopingkontrolleurin unan-

Organisationen bis hin zu Gesellschaft und Epoche. Zum Klima der Angst auf Gesellschaftsebene siehe bspw. Trčka (2011) oder Vester (1991: 148–157).

19 Zur Sorge als einer machtvollen sozialen Atmosphäre siehe Gugutzer (2019).

20 Der Begriff Atmosphäre verbindet zwei Aspekte: »einerseits den *Atmos*, den Dunst, das feinstofflich Hauchartige und Diffuse, das zwischen Subjekten und Objekten weht und diffundiert, und andererseits die *Sphäre*, das Kugelförmige, das formhaft klar Definierte, das Gefäß, durch das der Hauch zusammengehalten wird« (Rauh 2018: 128; Herv. im Orig.).

gekündigt vor der Wohnungstür steht oder der Trainer seine Athletin unsittlich berührt. Die Dopingkontrolleurin und der Trainer erscheinen in solchen Situationen als »Verdichtungsbereich« der Angst, die in der darunterliegenden Angst vor dem Erwischtwerden beziehungsweise dem Missbrauch »verankert«²¹ ist. Es scheint dies ein typisches Merkmal ständig-segmentierter Situationsatmosphären zu sein, dass der Übergang ihrer latenten Präsenz zu einer manifesten Präsenz primär personengebunden ist, mehr oder stärker jedenfalls als dass dieser Wechsel ortsgebunden wäre.

3.5 Ein konzeptionell weiterführendes Fallbeispiel

Das vorangegangene Kapitel hat gezeigt, wie theoriegeleitet ausgehend von Situationen Atmosphären in einem empirischen Feld wie dem Sport identifiziert und beschrieben werden können. Auf der Grundlage der neophänomenologisch-soziologischen Situationstypologie war es möglich, eine systematische Differenzierung von Atmosphären des Sports vorzunehmen, die ohne dieses analytische Instrumentarium nicht möglich gewesen wäre. Gleichwohl stellen sich in Folge dieser Analyse einige Anschlussfragen. Diesen soll nun nachgegangen werden und so in einem dritten Schritt das neophänomenologisch-soziologische Konzept der Vermittlung von Situationen und Atmosphären analytisch erweitert werden. Vier Fragen stehen hierbei im Mittelpunkt: (1) Herrscht in einer gemeinsamen Situation immer nur eine kollektive Atmosphäre vor? Falls nein, wie ist das Verhältnis der verschiedenen Atmosphären zueinander? (2) Wie beeinflussen Atmosphären die Gestalt und den Verlauf gemeinsamer Situationen? Oder ist das Verhältnis von gemeinsamer Situation und kollektiver Atmosphäre ausschließlich einseitig, sodass jene zwar diese prägt, nicht aber umgekehrt? (3) Wie ist das Verhältnis von individuellen Atmosphären, das heißt, persönlichen Gefühlen, und kollektiver Atmosphäre in einer gemeinsamen Situation zu verstehen? Ist die kollektive Atmosphäre das Aggregat der persönlichen Gefühle der an der Situation Teilhabenden, oder ist sie ein Phänomen sui generis, das unabhängig von der Vielzahl persönlicher Gefühle existiert? (4) Wie kann man kollektive Atmosphären empirisch erforschen? Welche Methoden empirischer Sozialforschung eignen sich hierfür besonders, welche eher nicht?

(Ad 4) Um mit der letzten Frage zuerst zu beginnen: Da Atmosphären, wie Albrecht sagt, »synthetische« – in Schmitz' Terminologie: chaotisch-mannigfaltige –, »emergente«, »diffuse« und »fluide« Phänomene (Albrecht 2017: 155f.) mit einem subjektiven Erlebnisanteil sind, ist

21 Zur Unterscheidung von Verdichtungsbereich und Verankerungspunkt von Gefühlen siehe Schmitz (1990: 301f.).

eine phänomengerechte Untersuchung dieses Gegenstandes mit standardisierten Verfahren nicht möglich. Für eine gegenstandsangemessene Analyse kollektiver Atmosphären sind vielmehr *qualitative Methoden der Datenerhebung und -auswertung* angemessen. Ob dafür autoethnografische Methoden (vgl. Engelfried-Rabe 2017) und im Besonderen die »asthetische Feldforschung« (Rauh 2012, 2018) genutzt werden oder aber qualitative Interviews (Wolf 2017), Tagebuch- oder Videoaufzeichnungen, Filme oder Literatur, ist dabei sekundär. Primär ist, dass für die Datenauswertung schriftlich fixierte Beschreibungen der Situationsatmosphäre vorliegen, die so detailliert und präzise wie möglich sind. Es ist somit auch unerheblich, ob der:die Forscher:in selbst diese Beschreibung erstellt (etwas als Ethnolog:in) oder er:sie diese im Material (Interview, Zeitung etc.) »vorgefunden« hat; entscheidend ist lediglich eine konkrete, lebendige Beschreibung der Atmosphäre.²² Für die Analyse und Interpretation der empirischen Daten bedarf es sodann entsprechend interpretativer, allen voran hermeneutischer oder phänomenologischer Auswertungsverfahren.

Im Folgenden soll beispielhaft gezeigt werden, wie eine neophänomenologisch-soziologische Interpretation einer kollektiven Atmosphäre des Sports aussehen kann. Empirische Grundlage hierfür ist die schriftliche Atmosphärenbeschreibung von Julian Arnold, einem Studenten der Goethe-Universität Frankfurt am Main, die er im Sommersemester 2015 im Rahmen eines von mir geleiteten Seminars als Hausaufgabe abgegeben hatte.²³ Das Seminar beschäftigte sich mit der Neuen Phänomenologie, weshalb sich in der Beschreibung des Studenten einige neophänomenologische Begriffe wiederfinden (Engung, Weitung). Die Aufgabenstellung für die Studierenden des Seminars lautete: »Beschreiben Sie eine kollektive Atmosphäre des Sports, die Sie selbst erlebt haben.« Dazu Julian Arnold:

»Weltmeisterschaft 2014, Halbfinale Brasilien gegen Deutschland. Wie bereits alle anderen Spiele dieser WM haben wir im Hof meiner Eltern in sehr großer Gruppe, bestehend aus Familie und Freunden, das Spiel verfolgt. Eine Leinwand wird im Wintergarten aufgebaut, die Türen zum Hof geöffnet, dort stehen Bierbänke und -tische, außerdem diverse weitere Sitzgelegenheiten. Beim Spiel gegen Brasilien war zusätzlich ein Pavillon aufgebaut, da es geregnet hat oder zumindest Regen angesagt war. Die Anspannung aller Zuschauer bei uns zu Hause war zu spüren, es war eher eine Engung, also negative Anspannung, da man Angst vor einem Rückstand hatte, als sich auf eine Führung der Deutschen vorzubereiten. Nach zehn Minuten ging Deutschland in Führung, allgemeiner

22 In diesem Sinne meint auch Albrecht (2017: 160): »Erfasst werden kann eine so komplexe Erfahrung wie die von Atmosphären nur mit dem klassischen Mittel einer ›dichten Beschreibung‹ (Geertz 1987)«.

23 Ich danke Julian Arnold für die Erlaubnis, seinen Bericht verwenden zu dürfen.

Jubel setzte ein. Doch was danach kam, habe ich in einer kollektiven Atmosphäre vorher und nachher nicht wieder erlebt: Deutschland erzielte vier Tore in sechs Minuten, so etwas hatte noch nie jemand gesehen. Die Leute lagen sich in den Armen, liefen vor Freude herum, sprachen sich gegenseitig an: ›Das kann ich nicht glauben, das gibt es ja gar nicht.‹ Eine kollektive Weitung, die man am liebsten immer noch weiter gedehnt hätte, war zu spüren. Nach dem 0:3 war die Weitung gefühlt schon maximal, doch schon eine Minute später folgte das nächste Tor, aber die Spannung war schon am Anschlag, man konnte sich im Prinzip nicht noch mehr freuen als beim vorherigen Tor. Das vierte Tor in Folge, also das 0:5 nach knapp einer halben Stunde, wurde dann schon mit einer Art positiven Resignation aufgenommen, nach dem Motto: ›Das ist nicht zu glauben, so etwas habe ich noch nie gesehen.‹ Obwohl es für alle offensichtlich war, dass dort gerade etwas Historisches passiert, ist die Stimmung verhaltener geworden. Man war sich zu 100% sicher, dass Deutschland das Finale erreichen wird, deshalb ist die anfängliche engende Anspannung einer weitenden Entspannung gewichen, mit dem absoluten Höhepunkt irgendwann zwischen dem 0:3 und 0:4.«

Bezugnehmend auf die oben eingeführte Typologie beschreibt Julian Arnold hier eine aktuell-impressiv-ortsgebundene Situationsatmosphäre: die Zusammenkunft mehrerer Menschen zum gemeinsamen Betrachten eines Fußballspiels inklusive des Verlaufs der dabei herrschenden Atmosphäre. Zu den Sachverhalten dieser Situation gehören die Tatsachen, dass es sich um eine in Brasilien stattfindende Weltmeisterschaft im Fußball handelt, und zwar konkret um das Halbfinale zwischen dem fünffachen Weltmeister Brasilien und dem zu diesem Zeitpunkt dreifachen Weltmeister Deutschland. Ein WM-Halbfinale hat für Fußballinteressierte eine hohe Bedeutung, die Paarung Brasilien gegen Deutschland ist zudem sehr prestigeträchtig. Zu den tatsächlichen Sachverhalten dieser Situation gehören des Weiteren die interessierten und fachkundigen Zuschauer:innen im Wintergarten und Hof von Julian Arnolds Eltern wie auch deren skeptische Erwartungshaltung vor Spielbeginn, erkennbar an der »Angst vor einem Rückstand« anstelle der Vorbereitung auf die »Führung der Deutschen«. Programmatische Bestandteile dieser Situation sind zum Beispiel der Zweck der Zusammenkunft, gemeinsam mit der Familie und Freunden in einem privaten Raum ein Fußballspiel anzuschauen, der Wunsch der Anwesenden, Deutschland möge das Spiel gewinnen und ins Endspiel einziehen, sowie implizite Normen wie der unausgesprochene Appell, beim Anfeuern der deutschen Mannschaft mitzumachen. Ein Problem hätte sich in dieser Situation dann ergeben, wenn die Fernsehübertragung aus Brasilien zusammengebrochen wäre oder der angekündigte Regen eingesetzt und das gemeinsame Fußballschauen im Hof verunmöglicht hätte.

Die von Julian Arnold beschriebene »negativ Anspannung« kurz vor Spielbeginn ist der kollektiv spürbare Ausdruck dieser situativen

Gegebenheit, insbesondere des sportlichen Stellenwerts dieses besonderen Fußballspiels und der skeptischen Erwartungshaltung der Anwesenden. *Ohne* diese situative Einbettung existierte die angespannte Atmosphäre nicht.²⁴ Wie die Beschreibung Julian Arnolds zeigt, veränderte sich die anfängliche Atmosphäre der Situation jedoch ziemlich schnell: Die negative Anspannung ging zunächst über in eine ausgelassene, überschwängliche, fassungslose Freude (»lagen sich in den Armen, liefen vor Freude herum«), die sodann von einer »verhaltenen Stimmung«, »einer Art positiven Resignation«, abgelöst wurde. Grund für diesen atmosphärischen Wandel war der überraschende Spielverlauf: Deutschland schoss innerhalb weniger Minuten vier Tore und führte nach einer knappen halben Stunde mit 5:0 Toren. Dass die Atmosphäre in der Situation in dieser Form kippte, lag genauer gesagt an einer Erwartungsenttäuschung: Ein Spielverlauf wie dieser war nicht zu erwarten. Erwartbar war vielmehr ein »enges« Spiel oder eine Führung Brasiliens, und selbst ein 1:0 für Deutschland nach 30 Minuten hätte sich im Rahmen des Erwartbaren bewegt. Diese Erwartung aber wurde massiv, geradezu brutal enttäuscht – es passierte »etwas Historisches«, wie Julian Arnold sagt. Für den Verlauf dieser Situationsatmosphäre ist also der Sachverhalt, dass allen Anwesenden die historische Dimension dieses Ereignis bewusst war, mitentscheidend. Ohne das in der persönlichen Situation der zuschauenden Personen verankerte Wissen, dass es ein solches Ergebnis in einem Halbfinalspiel einer Fußball-WM wie auch in den bisherigen Spielen zwischen Brasilien und Deutschland noch nie gab und eigentlich nicht geben kann, hätte es diesen atmosphärischen Umschwung nicht gegeben.

Mit Blick auf die eingangs dieses Kapitels formulierten Fragen legt das Fallbeispiel folgende Antworten nahe. (Ad 1) *In eine gemeinsame Situation können verschiedene kollektive Atmosphären eingebettet sein.* Generell gilt: Die Möglichkeit der gleichzeitigen Anwesenheit mehrerer kollektiver Atmosphären in einer gemeinsamen Situation folgt aus ihrem ontologischen Status als Halbdinge (s.o. Kap. 3.1); die Einbettung in die je konkrete gemeinsame Situation mit ihren je spezifischen Sachverhalten, Programmen und eventuell Problemen begrenzt die Anzahl kollektiver Atmosphären, deren empirisches Erscheinen tatsächlich möglich ist. Das Fallbeispiel erlaubt zwar nur den Nachweis, dass eine gemeinsame Situation im zeitlichen Verlauf verschiedene kollektive Atmosphären aufweisen kann, hier bedingt durch den Umstand, dass der

24 In diese Richtung zielt die Kritik von Demmerling am Atmosphärenbegriff von Schmitz. Demmerling weist darauf hin, dass die Wahrnehmung einer Atmosphäre von den »Erwartungshaltungen« und »kulturellen Emotionsnormen« der Betroffenen abhängt, letztlich also von der Sozialisation, was in unserem Fall heißt: der Fußballfansozialisation (vgl. Demmerling 2011: 48, 53).

Spielverlauf (Sachverhalt) zu einer positiven Erwartungsenttäuschung (Sachverhalt) führte, wodurch sich die Hoffnung auf ein spannendes Spiel (Wunschprogramm) wie auch das Verhalten der Beteiligten (Normprogramm) änderten und die Sorge (Problem), das Endspiel nicht zu erreichen, dem Staunen über das historische Ereignis wich. Es ist jedoch davon auszugehen, dass nicht nur im zeitlichen Verlauf, sondern ebenso zu einem bestimmten Zeitpunkt mehrere kollektive Atmosphären in einer gemeinsamen Situation erlebbar sind. Der zentrale Grund hierfür ist, dass Situationen immer in und mit anderen Situationen verschachtelt sind (vgl. Schmitz 2005: 26). Angewandt auf das Fallbeispiel könnte das zum Beispiel heißen: Die zum Fußballschauen zusammengekommenen erwachsenen Frauen und Männer im Garten von Julian Arnolds Eltern konstituieren die übergeordnete gemeinsame Situation; innerhalb dieser gemeinsamen Situation konstituieren die Kernfamilie von Julian Arnold, die anderen Familien aus der Nachbarschaft, ein heimliches Liebespaar unter den Anwesenden und im Hintergrund spielende kleine Kinder²⁵ ihre je eigenen gemeinsamen Situationen. Jede dieser einzelnen gemeinsamen Situationen ist aufgrund ihrer je eigenen Sachverhalte, Programme und Probleme zum einen von den anderen abgrenzbar und kann zum anderen auf eigene Art atmosphärisch aufgeladen sein: Das verliebte Paar erlebt programmbedingt eine erotische Atmosphäre, die Eltern von Julian Arnold teilen problembedingt eine genervte Atmosphäre und die spielenden Kinder sachverhalts- und programmbedingt eine fröhliche Atmosphäre. Inwiefern diese verschiedenen und ineinander verschachtelten Situationsatmosphären miteinander konkurrieren, sich abschwächen oder aufstacheln, ist dann eine empirische Frage.

(Ad 2) Das Fallbeispiel weist des Weiteren darauf hin, dass nicht nur Situationen Atmosphären prägen, sondern ebenso *kollektive Atmosphären gemeinsame Situationen formen können*. Ein wichtiger Grund dafür ist, dass sich die Atmosphärenwahrnehmung der Situationsteilnehmer:innen in konkreten Verhaltensweisen ausdrückt. Menschen liefen hier spontan herum und lagen sich in den Armen, weil sie von der freudigen Atmosphäre nach dem Torerfolg der deutschen Mannschaft mitgerissen worden waren. Solch atmosphärisch bedingte Verhaltensweisen können die jeweils aktuelle Situation modifizieren, etwa indem sie aus einer bis dato schweigsamen Gruppe eine lautstark singende Gruppe machen. Kollektive Atmosphären wie die von Julian Arnold beschriebene können zudem über die aktuelle Situation hinaus folgenreich sein und in eine zuständige Situation übergehen. Wer bei einem historischen Ereignis leibhaftig anwesend war, vergisst dieses Ereignis in aller

25 Um etwaigen Missverständnissen vorzubeugen: Das heimliche Liebespaar und die spielenden Kinder sind erfunden und dienen lediglich der Veranschaulichung.

Regel nicht, wie er auch nicht vergisst, wo und mit wem er es erlebt hat; in diesem Sinne wirkt das Ereignis vergemeinschaftend. Je intensiver das atmosphärische Ergriffensein in einer gemeinsamen aktuellen Situation war, »desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass aus der aktuellen eine zuständige Situation resultiert, die sich im Gedächtnis Einzelner oder Mehrerer ablagert und in der Erinnerung aufgerufen wird mit dem möglichen Effekt, Jahre später erneut gemeinschaftsstiftend zu wirken« (Gugutzer 2017: 158).

(Ad 3) Schließlich lässt sich das Fallbeispiel dahingehend verallgemeinern, dass *kollektive Atmosphären Phänomene sui generis sind*, also *nicht* die Aggregation der persönlichen Gefühle der anwesenden Menschen. Einen Anhaltspunkt dafür liefert hier der bemerkenswerte Umstand, dass aus der Summe der intensiven Freudegefühle der einzelnen Zuschauer:innen kein kollektives Gefühl der ›Hyper-‹ oder ›Mega-Freude‹ resultierte, sondern die »verhaltene Stimmung« der »positiven Resignation«. Individuelle Freude + individuelle Freude + individuelle Freude ... summiert sich also nicht zu einer extrem großen gemeinsamen Freude, sondern mündet in ein anderes kollektives Gefühl, hier vielleicht in ein Konglomerat aus tiefer Ungläubigkeit, Glückseligkeit, Stolz und Zufriedenheit. Das Beispiel verdeutlicht damit auch, dass eine kollektive Atmosphäre nicht das Produkt einer Bedeutungszuschreibung ist – im Sinne Rendas eine »kommunizierte Zurechnung« (Renda 2018: 640f.) beziehungsweise eine »kommunikative Zuweisung« (ebd.: 645) –, sondern umgekehrt die Zuschreibung der Bedeutung dem leiblich-affektiven Betroffensein von der Atmosphäre nachgeordnet ist. Dies gilt jedenfalls dann, wenn die Atmosphäre nicht nur registrierend wahrgenommen wird, sondern die Teilhabenden von ihr spürbar ergriffen sind. Mindestens in solchen Fällen erweisen sich kollektive Atmosphären als situationsimmanente Phänomene in eigenem Recht, die primär pathisch ergreifen und denen sekundär eine Bedeutung zugewiesen wird.

3.6 Fazit

Der Text hatte das hauptsächliche Ziel, einen Beitrag zur gerade erst sich entwickelnden soziologischen Atmosphärenforschung zu leisten. Hierfür wurde als theoretische Grundlage die Neue Phänomenologie gewählt, da diese über einen präzisen Atmosphärenbegriff verfügt. Im neophänomenologischen Sinne sind Atmosphären die wahrnehmbare Besetzung flächenloser Räume, insbesondere von Gefühlen und des Leibes, wobei die Atmosphärenwahrnehmung zwischen einer nüchternen Registrierung und einem affektiven Betroffensein variieren kann. Für die soziologische Atmosphärenforschung ist dieser Atmosphärenbegriff ein

Gewinn, weil er die pathische Dimension von Atmosphären betont und Atmosphären nicht an einen festen Ortsraum bindet. Atmosphären können zwar durch »ästhetische Praktiken« (Böhme) vorbereitet werden, im strengen Sinn aber nicht hergestellt werden – ob die Arbeit an der Atmosphäre zum Erleben der beabsichtigten Atmosphäre führt, ist offen. Unter diesem Gesichtspunkt ist der pathische Atmosphärenbegriff auch für die Sozialtheorie relevant, insofern er deren aktivistischen, intentionalistischen, konstruktivistischen Bias zu korrigieren hilft (s.o. Kap. 1.2). Das neophänomenologische Verständnis situierter Atmosphären lehrt, dass Sozialität nicht nur etwas sozial Konstruiertes ist, sondern ebenso sehr ein nichtintentionales, leiblich-affektives Widerfahrnis (s.o. Kap. 1.4).

Ein weiterer Vorzug der Neuen Phänomenologie besteht darin, dass sie über einen Situationsbegriff verfügt, der nicht auf mikrosoziale Kontexte begrenzt ist, sondern ebenso meso- und makrosoziale Situationen zu erfassen erlaubt. Zuständige und segmentierte Situationen sind nicht auf die physische Ko-Präsenz von menschlichen Akteuren und deren Handlungen und Interaktionen beschränkt, sondern umfassen ebenso Organisationen und Institutionen, Gesellschaft und Kultur. Ein solch weiter, in der Soziologie unüblicher Situationsbegriff²⁶ ist eine vielversprechende Möglichkeit, die soziologische Kluft zwischen »Mikro« und »Makro« zu überwinden. An dieser Stelle muss das eine These bleiben, die es in zukünftigen Arbeiten insbesondere in Auseinandersetzung mit anderen »intersituativen« (Hirschauer 2014) soziologischen Situationskonzepten zu untermauern gilt.

Zentrales theoretisches Anliegen des Beitrags war der Nachweis, dass Atmosphären in Situationen eingebettet sind. Hierfür wurde erstens in Anlehnung an die neophänomenologische Terminologie dargelegt, dass Situationen und Atmosphären im Medium leiblicher Kommunikation ineinander verschränkt sind sowie, über Schmitz hinausgehend, dass es die situationskonstitutiven Sachverhalte, Programme und Probleme sind, die für die Entstehung, Ausprägung, Wahrnehmung, Dauer und den Wandel von Atmosphären verantwortlich sind. Eine soziologische Atmosphärenforschung hat folglich analytisch an »Situationen« anzusetzen. In diesem Sinne entwarf der Text zweitens eine Typologie gemeinsamer Situationen, deren vier Situationstypen als Analyseinstrument zur Identifikation

26 So findet sich beispielweise in einem Sammelband von Ziemann (2013) und in einem Artikel von Peter (2020), die sich beide als Überblick über die aktuellen philosophischen und soziologischen Situationskonzepte verstehen, kein einziges Wort zu Schmitz – und dies, obgleich Schmitz seinen Situationsbegriff bereits 1977 in die Philosophie eingeführt hat (Schmitz 1977: § 224). Selbst eine Autorin wie Lindemann, die als erste Schmitz' Philosophie soziologisch aufbereitet (Lindemann 1993) und seitdem vielfach und vielfältig auf Schmitz Bezug genommen hat, nutzt dessen Situationsbegriff nicht, auch nicht in ihren sozialtheoretischen Arbeiten (Lindemann 2014).

und Beschreibung unterschiedlichster Atmosphären des Sports fungieren. Die Typologie ermöglichte es, Atmosphären des Sports zu erkennen, die ohne diesen situationstheoretischen Rahmen unerkannt bleiben. Das gilt im Besonderen für *ortsungebundene* Atmosphären, die in der soziologischen Atmosphärenforschung gemeinhin übersehen werden, da Atmosphären dort üblicherweise ortsräumlich verankert sind. Das analytische Potenzial der neophänomenologisch-soziologischen Situationstypologie besteht somit darin, Atmosphären überhaupt und/oder auf eine besonders differenzierte Weise erkennen zu können. Dieses Erkenntnispotenzial besitzt die Situationstypologie selbstredend nicht nur im Hinblick auf Atmosphären. Der hohe Grad an Differenziertheit der neophänomenologisch-soziologischen Situationstypologie ermöglicht es vielmehr, jedes sozial situierte Phänomen präzise zu beschreiben und es so anders und vielleicht sogar besser als bisher zu verstehen.

Weil die typologische Verschränkung von Situation und Atmosphäre einige theoretische und methodologische Fragen unbeantwortet ließ, präsentierte der Text schließlich im dritten Schritt ein empirisches Fallbeispiel, mit dem es gelang, das neophänomenologisch-soziologische Verständnis der Vermittlung von Situation und Atmosphäre konzeptionell zu erweitern.

Der Sport und seine Atmosphären fungierten in diesem Text als Beispiel, um die soziologische Sportforschung für den Untersuchungsgegenstand »Atmosphären« zu sensibilisieren, sind Atmosphären in diesem Forschungsfeld doch ein nahezu vollständig ignorierter Untersuchungsgegenstand. Vor allem aber hatten die Ausführungen zu den Atmosphären des Sports den Zweck, die empirische Evidenz der theoretischen Überlegungen zu begründen. So wie sich die Neue Phänomenologie als »empirische Wissenschaft« (Schmitz 2003a: 3) versteht, begreift sich auch die NPS und mit ihr die neophänomenologische Atmosphärensoziologie als empirische Wissenschaft, genauer als theoretisch-empirische Soziologie im Sinne von Kalthoff, Hirschauer und Lindemann (2008), die sich methodologisch dem Paradigma der qualitativen Sozialforschung zurechnet. Das skizzierte Theorieprogramm der neophänomenologischen Atmosphärensoziologie ist also keineswegs auf den Sport und die Sportsoziologie begrenzt, vielmehr ist es anschlussfähig an alle empirischen Felder und die entsprechenden soziologischen Teildisziplinen.

Atmosphären sind ein grundlegendes und allgegenwärtiges gesellschaftliches Phänomen, das letztendlich von allgemeinsoziologischer Bedeutung ist. Soziales Handeln, soziale Ordnung, sozialer Wandel – die drei großen sozialtheoretischen Themen der Soziologie sind untrennbar mit dem Thema Atmosphären verknüpft. Soziales Handeln fällt anders aus, je nachdem, welcher Art die Atmosphäre des Handlungskontextes ist, soziale Ordnungen sind immer auch atmosphärisch wahrnehmbar und stabilisieren sich über atmosphärisch aufgeladene Konventionen

und Rituale, sozialer Wandel setzt ein, wenn beziehungsweise weil sich die kollektive Atmosphäre verändert hat, wie er umgekehrt daran spürbar wird, dass sich eine neue Atmosphäre einstellt. Auch soziale Macht- und Ungleichheitsstrukturen zeigen sich oft oder gar ausschließlich auf atmosphärische Weise, etwa als Atmosphäre der Angst oder Unsicherheit, der Scham oder Peinlichkeit, des Ver- oder Misstrauens, der Versuchung oder Verführung etc. Solche atmosphärischen Qualitäten von Sozialität als soziale Rand- oder Begleiterscheinungen abzuqualifizieren und sie daher sozialtheoretisch zu ignorieren, ist sachlich unangemessen. Die neophänomenologische Atmosphärensoziologie jedenfalls versteht sich als ein sozialtheoretischer Ansatz, der einen Beitrag zur allgemeinen Soziologie liefert, da er verdeutlicht, dass Atmosphären eine basale Dimension von Sozialität sind.

Literatur

- Albrecht, Clemens (2017): »Atmosphären operationalisieren«, *Sociologia Internationalis* (2017/2), 141–165.
- Andermann, Kerstin/Undine Eberlein (Hg.) (2011): *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Erkenntnistheorie*, Berlin: Akademie Verlag.
- Anderson, Ben (2009): »Affective atmospheres«, *Emotion, Space and Society* (2009/2), 77–81.
- Bette, Karl-Heinz/Uwe Schimank (2000): »Doping als Konstellationsprodukt. Eine soziologische Analyse«, in: Michael Gamper/Jan Mühlethaler/Felix Reidhaar (Hg.), *Doping. Spitzensport als gesellschaftliches Problem*, Zürich: NZZ-Verlag, 91–112.
- Böhme, Gernot (2006): *Architektur und Atmosphäre*, München: Fink
- Böhme, Gernot (2001): *Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, München: Fink.
- Böhme, Gernot (1995): *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brennan, Teresa (2004): *The Transmission of Affect*, Ithaca et al.: Cornell University Press.
- Bulka, Thomas (2015): *Stimmung, Emotion, Atmosphäre: phänomenologische Untersuchungen zur Struktur menschlicher Affektivität*, Paderborn: mentis.
- Clarke, Adele E (2012): *Situationsanalyse. Grounded Theory nach dem Post-modern Turn*, Wiesbaden: Springer VS.
- Crust, Lee/Mark Nesti (2006): »A Review of Psychological Momentum in Sports: Why qualitative research is needed«, *Athletic Insight* (2006/1), 1–15.
- Courneya, Kerry S./Albert V. Carron (1992): »The Home Advantage in Sport Competitions: A Literature Review«, *Human Kinetics Journals* (1992/1), 13–27.

- Demmerling, Christoph (2011): »Gefühle, Sprache und Intersubjektivität. Überlegungen zum Atmosphärenbegriff der Neuen Phänomenologie«, in: Kerstin Andermann/Undine Eberlein (Hg.), *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Erkenntnistheorie*, Berlin: Akademie Verlag, 43–55.
- Denzin, Norman K. (1980): »A Phenomenology of Emotion and Deviance«, *Zeitschrift für Soziologie* (1980/3), 251–261.
- Durkheim, Émile (1994 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Engelfried-Rabe, Ursula (2017): »Atmosphären erforschen. Oder wie nagle ich einen Pudding an die Wand?«, *Sociologia Internationalis* (2017/2), 213–232.
- Fuchs, Thomas (2013): »Zur Phänomenologie der Stimmungen«, *Klinikum Uni Heidelberg*, https://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychiatrie/fuchs/Literatur/Phaenomenologie_der_Stimmungen_pdf.pdf (Zugriff: 20.04.2019).
- Goffman, Erving (1986): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (1983): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München: Piper.
- Goumas, Chris (2013): »Home advantage and crowd size in soccer: A worldwide study«, *Journal of Sport Behavior* (2013/4), 387–399.
- Griffero, Tonino (2020): *Places, Affordances, Atmospheres. A Pathic Aesthetics*, London/New York: Routledge.
- Griffero, Tonino (2017): *Quasi-Things. The Paradigm of Atmospheres*, Albany: State University of New York Press.
- Griffero, Tonino (2014): *Atmospheres. Aesthetics of Emotional Spaces*, Farnham: Ashgate.
- Großheim, Michael (2010): »Von der Maigret-Kultur zur Sherlock-Holmes-Kultur. Oder: Der phänomenologische Situationsbegriff als Grundlage einer Kulturkritik«, in: Michael Großheim/Steffen Kluck (Hg.), *Phänomenologie und Kulturkritik. Über die Grenzen der Quantifizierung*, Freiburg/München: Karl Alber, 52–84.
- Großheim, Michael/Steffen Kluck/Henning Nörenberg (2014): »Kollektive Lebensgefühle. Zur Phänomenologie von Gemeinschaften«, *Rostocker Phänomenologische Manuskripte* 20, Rostock: Universität Rostock.
- Gugutzer, Robert (2019): »Sorge als Atmosphäre. Phänomenologische Annäherungen an ein machtvoll Gefühl«, in: Anna Henkel/Isolde Karle/Gesa Lindemann/Micha Werner (Hg.), *Sorget nicht – Kritik der Sorge*, Baden-Baden: Nomos, 77–98.
- Gugutzer, Robert (2017): »Leib und Situation. Zum Theorie- und Forschungsprogramm der Neophänomenologischen Soziologie«, *Zeitschrift für Soziologie* (2017/3), 147–166.
- Gugutzer, Robert (2015): »Public Viewing als 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 (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.
- Gugutzer, Robert (2008): »Transdifferente Leiblichkeit. Leibphänomenologische Überlegungen zu einer Soziologie der Transsubjektivität«, in: Britta Kalscheuer/Lars Allolio-Näcke (Hg.), *Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht*, Frankfurt/New York: Campus, 317–336.
- Hamann, Dieter (im Interview mit Klaus Hoeltzenbein und Moritz Kielbassa) (2019): »Die Bayern müssen froh sein, dass sie Kovac haben!«, *Süddeutsche Zeitung* 58/2019, 9./10. März 2019, 23.
- Hasse, Jürgen (2010): »Raum der Performativität. ›Augenblicksstätten‹ im Situationsraum des Sozialen«, *Geographische Zeitschrift* (2010/2), 65–82.
- Hasse, Jürgen (2003): »Stadt als erlebter und gelebter Raum – kein Sein ohne Handeln?«, in: E. Martin Döring/Günther H. Engelhardt/Peter H. Feindt/Jürgen Offenbrügge (Hg.), *Stadt – Raum – Natur. Die Metropolregion als politisch konstruierter Raum*, Hamburg: Hamburg University Press, 171–199.
- Hauskeller, Michael (1995): *Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung*, Berlin: Akademie Verlag.
- Heidegger, Martin (2006): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Hirschauer, Stefan (2014): »Intersituativität. Teleinteraktionen und Koaktivitäten jenseits von Mikro und Makro«, *Zeitschrift für Soziologie*, Sonderheft »Interaktion, Organisation und Gesellschaft revisited. Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen«, 109–133.
- Hoeltzenbein, Klaus (2019): »Das war's noch nicht!«, *Süddeutsche Zeitung* 83/2019, 8. April 2019, 25.
- Jones, Martin I./Chris Harwood (2008): »Psychological Momentum within Competitive Soccer: Players' Perspective«, *Journal of Applied Sport Psychology* (2008/1), 57–72.
- Julmi, Christian (2018): »Soziale Situationen und Atmosphäre. Vom Nehmen und Geben der Perspektiven«, in: Larissa Pfaller/Basil Wiese (Hg.), *Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen*, Wiesbaden: Springer VS, 103–123.
- Julmi, Christian (2017): »Ein Circumplex-Modell der Atmosphären«, *Sociologia Interantionalis* (2017/2), 191–211.
- Julmi, Christian (2015): *Atmosphären in Organisationen. Wie Gefühle das Zusammenleben in Organisationen beherrschen*, Bochum/Freiburg: Projektverlag.
- Kalthoff, Herbert/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hg.) (2008): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Knorr Cetina, Karin (2009): »The synthetic situation: interactionism for a global world«, *Symbolic Interaction* (2009/1), 61–87.

- Larsen, Carsten Hvid/Kristoffer Henriksen (2015): »Psychological Momentum in Team Sport: An Intervention Program in Professional Soccer«, *Sport Science Review* (2015/1), 27–40.
- Leite, Werlayne/Pollard, Richard (2018): »International comparison of differences in home advantage between level 1 and level 2 of domestic football leagues«, *German Journal of Exercise and Sport Research* (2018/2), 271–277.
- Lindemann, Gesa (2014): *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Lindemann, Gesa (1993): *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*, Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Markman, Keith D./Corey L. Guenther (2007): »Psychological Momentum: Intuitive Physics and Naive Beliefs«, *Society for Personality and Social Psychology* (2007/6), 800–812.
- Marx, Karl (1961 [1856]): »Rede auf der Jahresfeier des ›People's Paper‹ am 14. April 1856 in London«, in: *Werke* Bd. 12, hrsg. v. Karl Marx/Friedrich Engels, Berlin: Karl Dietz Verlag, 3–4.
- Memmert, Daniel/Dominik Raabe (2017): *Revolution im Profifußball. Mit Big Data zur Spielanalyse 4.0.*, Wiesbaden: Springer VS.
- Meyer, Christian/ Ulrich von Wedelstaedt (2018): »Zur Herstellung von Atmosphären. Stimmung und Einstimmung in der Sinnprovinz Sport«, in: Larissa Pfaller/Basil Wiese (Hg.), *Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen*, Wiesbaden: Springer VS, 233–262.
- Peter, Claudia (2020): »Philosophische und soziologische Situationsverständnisse im Vergleich«, in: Angelika Pöferl/Norbert Schroer/Ronald Hitzler/Matthias Klemm/Simone Kreher (Hg.), *Ethnographie der Situation. Erkundungen sinnhaft eingrenzbarer Feldgegebenheiten*, Essen: Olb, 29–41.
- Pfaller, Larissa/Basil Wiese (Hg.) (2018): *Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen*, Wiesbaden: Springer VS.
- Pollard, Richard (2006): »Home advantage in soccer: Variations in its magnitude and a literature review of the inter-related factors associated with its existence«, *Journal of Sport Behavior* (2006/2): 169–189.
- Rauh, Andreas (2018): »Bruchlinien. Das Atmosphärenkonzept in Theorie und Praxis«, in: Larissa Pfaller/Basil Wiese (Hg.), *Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen*, Wiesbaden: Springer VS, 125–146.
- Rauh, Andreas (2012): *Die besondere Atmosphäre. Ästhetische Feldforschungen*, Bielefeld: transcript.
- Reckwitz, Andreas (2017): *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin: Suhrkamp.
- Renda, Carlotta (2018): »Einige Überlegungen zu Stimmung als situationssoziologische Kategorie«, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (2018/4), 629–654.
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.

- Rulofs, Bettina (2016): »Jeder hat es gesehen. ... Keiner hat was gesagt.« Machtmissbrauch und sexualisierte Gewalt im Kinder- und Jugendsport«, *Sport und Gesellschaft* (2016/1), 73–101.
- Schlicht, Wolfgang/Bernd Strauß (2003): *Sozialpsychologie des Sports*, Göttingen et al.: Hogrefe.
- Schmitz, Hermann (2017): »Bewußtsein von etwas« (Über Intentionalität), in: ders., *Zur Epigenese der Person*, Freiburg/München: Karl Alber, 122–136.
- Schmitz, Hermann (2016): *Ausgrabungen zum wirklichen Leben*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2014): *Atmosphären*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2012): *Das Reich der Normen*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Schmitz, Hermann (2009): *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2008): »Heimisch sein«, in: Jürgen Hasse (Hg.), *Die Stadt als Wohnraum*, Freiburg/München: Karl Alber, 25–39.
- Schmitz, Hermann (2007a): *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Bielefeld/Locarno: Edition sirius.
- Schmitz, Hermann (2007b): »Gefühle als Atmosphären«, in: Stephan Debus/Roland Posner (Hg.), *Atmosphären im Alltag. Über ihre Erzeugung und Wirkung*, Göttingen: Psychiatrie-Verlag, 260–280.
- Schmitz, Hermann (2005): *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2003a): *Was ist Neue Phänomenologie?*, Rostock: Koch.
- Schmitz, Hermann (2003b): »Über das Machen von Atmosphären«, in: ders., *Was ist Neue Phänomenologie?*, Rostock: Koch, 243–261.
- Schmitz, Hermann (1999): *Adolf Hitler in der Geschichte*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1998): »Situationen und Atmosphären. Zur Ästhetik und Ontologie bei Gernot Böhme«, in: Michael Hauskeller/Christoph Rehmann-Sutter/Gregor Schiemann (Hg.), *Naturerkenntnis und Natursein. Für Gernot Böhme*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 176–190.
- 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 (1977): *System der Philosophie, Band 3, Teil 4: Das Göttliche und der Raum*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1969): *System der Philosophie, Band 3, Teil 2: Der Gefühlsraum*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1967): *System der Philosophie, Band 3, Teil 1: Der leibliche Raum*, Bonn: Bouvier.
- Schützeichel, Rainer (2015): »The background of moods and atmospheres. Sociological observations«, in: Frank Adloff/Katharina Gerund/David

- Kaldewey (Ed.), *Revealing Tacit Knowledge. Embodiment and Explecation*, Bielefeld: transcript, 61–85.
- Seyfert, Robert (2011): »Atmosphären – Transmissionen – Interaktionen: Zu einer Theorie sozialer Affekte«, *Soziale Systeme* (2011/1), 73–96.
- Simmel, Georg (2008 [1903]): »Die Großstädte und das Geistesleben«, in ders., *Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 319–333.
- Slaby, Jan (2018): »Drei Haltungen der Affect Studies«, in: Larissa Pfaller/Basil Wiese (Hg.), *Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen*, Wiesbaden: Springer VS, 53–81.
- Slaby, Jan (2011): »Affektive Intentionalität – Hintergrundgefühle, Möglichkeitsräume, Handlungsorientierung«, in: Jan Slaby/Achim Stephan/Henrik Walter/Sven Walter (Hg.), *Affektive Intentionalität. Beiträge zur welterschließenden Funktion von Gefühlen*, Paderborn: mentis, 23–48.
- Staufenbiel, Kathrin/Babett Lobinger/Bernd Strauss (2015): »Home advantage in soccer – A matter of expectations, goal setting and tactical decisions of coaches?«, *Journal of Sports Science* (2015/18), 1932–1941.
- Taylor, Jim/Andrew Demick (1994): »A multidimensional model of momentum in sports«, *Journal of Applied Sport Psychology* (1994/1), 51–70.
- Trčka, Nina (2011): »Ein Klima der Angst. Über Kollektivität und Geschichtlichkeit von Stimmungen«, in: Kerstin Andermann/Undine Eberlein (Hg.), *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Erkenntnistheorie*, Berlin: Akademie Verlag, 183–211.
- Uzarewicz, Michael (2011): *Der Leib und die Grenzen der Gesellschaft. Eine neophänomenologische Soziologie des Transhumanen*, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Vester, Heinz-Günter (1991): *Emotion, Gesellschaft und Kultur. Grundzüge einer soziologischen Theorie der Emotionen*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- von Scheve, Christian/Anna Lea Berg (2018): »Affekt als analytische Kategorie der Sozialforschung«, in: Larissa Pfaller/Basil Wiese (Hg.), *Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen*, Wiesbaden: Springer VS, 27–51.
- von Stetten, Moritz (2017): »Das Atmosphärische in der Psychopathologie. Leibphänomenologische Überlegungen zur Diagnose psychischer Störungen«, *Sociologia Internationalis* (2017/2), 233–261.
- Wellbery, David E. (2010): »Stimmung«, in: Karlheinz Barck/Martin Fontius/Dieter Schlenstedt/Burkhard Steinwachs/Friedrich Wolfzettel (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd 5, Stuttgart & Weimar: Metzler, 703–733.
- Wiese, Basil/Larissa Pfaller (2018): »Affektive Gestimmtheiten in den Sozial- und Kulturwissenschaften«, in: Larissa Pfaller/Basil Wiese (Hg.), *Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen*, Wiesbaden: Springer VS, 1–23.
- Wolf, Barbara (2018): »Atmosphären als sozialisierende Einflussgröße« in: Larissa Pfaller/Basil Wiese (Hg.), *Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen*, Wiesbaden: Springer VS, 169–196.

- Wolf, Barbara (2017): »Methoden phänomenologischer Sozialisationsforschung. Untersuchung von Lernatmosphären«, *Sociologia Internationalis* (2017/2), 167–189.
- Wolf, Barbara (2015): »Atmosphären des Aufwachens«, *Rostocker Phänomenologische Manuskripte* 22, Rostock: Universität Rostock.
- Yilmaz, Yasemin (2018): »Die affektive Seite des Interaktionsrituals. Emotionen und Hintergrundaffekte an Durkheims zentralen Konzepten der sozialen Tatsache und der kollektiven Effervescenz«, in: Larissa Pfaller/Basil Wiese (Hg.), *Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen*, Wiesbaden: Springer VS, 83–101.
- Ziemann, Andreas (Hg.) (2013): *Offene Ordnung? Philosophie und Soziologie der Situation*, Wiesbaden: Springer VS.

4. Kreatives Handeln

Handlungstheoretische Fortführungen

»Die Kreativität des Handelns« lautet der Titel eines 1992 erschienenen Buchs von Hans Joas, in dem dieser eine Kritik an den in der Soziologie vorherrschenden rationalistischen und normorientierten Handlungstheorien vornimmt (Joas 1992a). An den rationalistischen Handlungstheorien kritisiert Joas in seinem Buch, dass diese auf drei mehr oder minder stillschweigenden Annahmen basieren, die empirisch falsch seien: »Sie unterstellen den Handelnden erstens als fähig zum zielgerichteten Handeln, zweitens als seinen Körper beherrschend, drittens als autonom gegenüber seinen Mitmenschen und seiner Umwelt« (ebd.: 217). Normorientierten Handlungstheorien wiederum, allen voran der Handlungstheorie von Talcott Parsons, wirft Joas vor, dass sie keine Erklärung für die Entstehung neuer Werte und Normen lieferten. Abgrenzend zu diesen beiden zentralen handlungstheoretischen Positionen betont Joas, dass es eine grundlegendere, das rationale und normbasierte Handeln »überwölbende« Handlungsform gebe, nämlich das *kreative Handeln*. Joas zufolge weise »alles menschliche Handeln eine kreative Dimension« (ebd.: 15)¹ auf, selbst das zweck- oder wertrationale, traditionale oder affektuelle Handeln (vgl. Weber 1980: 12f.) enthalte ein kreatives Moment.² Kreativität sei keine handlungstheoretische Sonder- oder Restkategorie, sondern elementarer Bestandteil jeden Handlungstypus³. Aus diesem Grund spricht Joas von der »Kreativität des Handelns« (Joas/Knöbl 2004: 707).³

Der vorliegende Beitrag greift diese These auf, arbeitet sie jedoch nicht, wie Joas, neopragmatistisch aus, sondern neophänomenologisch. Es soll gezeigt werden, dass auf der Grundlage der Neuen Phänomenologie ein differenzierteres Verständnis von Kreativität und kreativem Handeln entwickelt werden kann als jenes, das Joas in seinem Ansatz vorgeschlagen hat. Dabei zielt die folgende Auseinandersetzung mit Joas' Theorie kreativen Handelns (4.1) und Schmitz' Überlegungen zu Kreativität (4.2) primär darauf, die Neophänomenologische Soziologie (NPS)

- 1 Für eine Kritik an dieser These siehe exemplarisch Münch (2007: 337ff.).
- 2 So ist zum Beispiel zweckrationales Handeln dann kreativ, wenn ein Unternehmer überlegt, wie er seine Angebotsstruktur ändern soll, um konkurrenzfähig zu bleiben, er dazu seine Handlungsrouinen, mit denen er an die Grenzen ökonomischer Wettbewerbsfähigkeit gestoßen ist, aufgibt und neue Handlungsstrategien entwickelt.
- 3 Eine sehr gute Einführung in den Neopragmatismus von Joas bietet Schößler (2011).

handlungstheoretisch weiterzuentwickeln. Im Mittelpunkt wird hierbei ein Konzept kreativen Handelns stehen, das untrennbar mit der Lösung von Situationsproblemen verknüpft ist (4.3). Der Text endet mit einer kurzen Zusammenfassung der wesentlichen Ergebnisse und einem Ausblick auf die weitere Ausarbeitung einer neophänomenologisch-soziologischen Handlungstheorie (4.4).

4.1 Hans Joas' neopragmatistische Theorie kreativen Handelns

Theoretische Grundlage der Handlungstheorie von Joas ist die Philosophie des Pragmatismus (vgl. Joas 1992b, 1992c). Der Pragmatismus, wie er von seinen Gründervätern Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey und George Herbert Mead repräsentiert wird, ist im Kern eine »Philosophie der Kreativität«, der es fundamental darum geht, »eine Welt verständlich zu machen, in der Kreativität möglich ist« (Schubert 2010a: 9). Erkennbar wird das an zentralen Begriffen des Pragmatismus' wie Problem, Problemlösung, Intelligenz, Rekonstruktion, Abduktion oder Situationsdefinition, die allesamt auf das kreative Moment alltäglichen Handelns verweisen. Dabei modelliert der Pragmatismus kreatives Handeln als ein Geschehen, das aus vier aufeinander folgenden, zyklisch ablaufenden Phasen besteht: (1) Handlungsgewohnheit, (2) Handlungshemmung, (3) Experiment und (4) Legitimation (Schubert 2010b: 45).

Die Kreativität des Handelns zeigt sich demnach darin, dass (1) das gewohnte, routinierte, unhinterfragte Handeln (2) unsicher und fraglich wird, weil es auf einen Widerstand oder ein Problem stößt, es einen Konflikt oder irgendeine Art von Handlungshemmung gibt. Das ist die Phase des praktischen Zweifels. Ihr folgt (3) die Phase des Experiments, in der der oder die Handelnde versucht, durch die Rekonstruktion des unterbrochenen Handlungsflusses eine Lösung für das Handlungsproblem zu finden. Dazu muss die Wahrnehmung »neue oder andere Aspekte der Wirklichkeit erfassen« oder die Handlung muss woanders als bisher ansetzen oder vollkommen neu strukturiert werden. »Gelingt es, durch die veränderte Wahrnehmung die Handlung umzuorientieren und damit wieder fortzufahren, dann ist etwas Neues in die Welt gekommen: eine neue Handlungsweise, die sich [4] stabilisieren und selbst wieder zur unreflektierten Routine werden kann.« (Joas 1992a: 190) Innerhalb dieses modelltheoretischen Kreislaufs aus Handlungsroutine, Handlungsunterbrechung, Rekonstruktion/Experiment und neue Handlung(routine) ist es also die Phase des Experiments, in der Kreativität ihren Ort hat. Experimentelle »Freisetzung für neue Handlungen« (ebd.: 196; siehe

auch Schubert 2010c: 180) lautet daher das zentrale pragmatistische Verständnis von Kreativität.

Joas Theorie kreativen Handelns hebt nun zwei Aspekte besonders hervor, die in den meisten soziologischen Handlungstheorien randständig oder gar völlig unberücksichtigt sind: (a) Zum einen ist die Kreativität des Handelns in *Situationen* eingebettet, (b) zum anderen hat der *Körper* einen zentralen Stellenwert für das kreative Handeln.

(a) Jedes menschliche Handeln ist situativ gerahmt. Handlungen sind »Antworten auf Situationen«, was umgekehrt heißt, Situationen »muten uns Handlungen zu« (Joas 1992a: 236). Das ist selbstredend nicht als Situationsdeterminismus zu verstehen, denn keine Situation zwingt den Einzelnen dazu, sich auf genau diese oder jene Weise zu verhalten. Dies nicht zuletzt deshalb, weil ja nicht die Situation »als solche«, sondern die Wahrnehmung der Situation – in den Worten von William I. Thomas: die »Definition der Situation« – entscheidend für das Handeln ist. Nach John Dewey hat dabei jede Situation eine »diffus problematische Qualität« (ebd.: 193). Ob aus dem diffusen ein konkretes Problem wird, hängt dann von der Situationsdefinition der handelnden Person(en) ab. Zugleich enthält jede Situation aber auch einen »Horizont von Möglichkeiten«, den der:die Akteur:in »in der Krise des Handelns« (ebd.: 196) jeweils neu zu erschließen hat. Angesichts dieses Sachverhalts, dass Handlungen und Handlungsprobleme immer in Situationen eingebettet sind und die Lösung der Handlungsprobleme von den sozialen und materiellen Aspekten der Situation beeinflusst ist, plädiert Joas mit Nachdruck dafür, »Situation« als grundlegende Kategorie der Handlungstheorie zu begreifen (ebd.: 235). Konsequenterweise bezeichnet er seine eigene Handlungstheorie als »Theorie situierter Kreativität« (ebd.: 197).

(b) So wie die situativen Bedingungen den konstitutiven Rahmen für kreatives Handeln abgeben, so ist Joas zufolge der menschliche Körper konstitutives Element kreativen Handelns, und zwar in dreierlei Hinsicht. Erstens ist die körperlich-sinnliche Wahrnehmung der Situation die Bedingung der Möglichkeit von Kreativität – ohne Wahrnehmung kein Handeln. Der Pragmatismus vertritt dabei die Position, dass die Wahrnehmung dem situativen Handeln nicht vorgelagert, sondern eine Phase der Handlung ist. Die sinnliche Wahrnehmung der Situation ist ein »handlungsbezogenes Phänomen« (ebd.: 233), die Problemdefinition im Handeln identisch mit der Situationswahrnehmung. Die Weltwahrnehmung ist eben pragmatisch ausgerichtet: Wir nehmen nicht alles in der Situation Vorhandene wahr, sondern nur so viel, wie für das Handeln in der jeweiligen Situation praktisch erforderlich ist. Nur wenn die Weltwahrnehmung scheitert, wird aus der ganzheitlichen (Gestalt-) Wahrnehmung eine analytische – mit Schmitz gesprochen: eine konstellationistische – Wahrnehmung, in der dann einzelne Bedeutungen in den Vordergrund rücken (s.u. Kap. 4.2).

Zweitens ist der biologische Körper die Bedingung der Möglichkeit jeglichen und damit auch kreativen Handelns. Ohne Körper kein Handeln, wobei Joas zufolge für das körperliche Handeln des Menschen das sich in der Kindheit konstituierende »Körperschema« beziehungsweise »Körperbild« wesentlich ist. Erst durch das »Bewusstsein des Handelnden von der morphologischen Struktur des eigenen Körpers, seiner Teile und seiner Haltung, seiner Bewegungen und seiner Grenzen« (ebd.: 257)⁴ ist aktives, intentionales Handeln möglich. Der Körper ist dem Menschen also nicht unmittelbar, sondern vermittelt über das in der primären Sozialisation erworbene Körperschema gegeben. Nichtsdestotrotz ist der Körper auch der Ort von »vorreflexiven Strebungen« (ebd.: 238), die sich dem Menschen unwillkürlich aufdrängen und zu denen er handelnd Stellung beziehen muss. Schließlich kann auch der Körper selbst situationsbedingt problematisch werden. Der Körper kann (sich) selbst zum Handlungsproblem werden, wenn ihm Dinge, Personen oder Ereignisse widerfahren (ebd.: 196), die eine Zumutung darstellen, mithin ein Problem bedeuten, das einer kreativen Antwort bedarf.

Damit hängt drittens zusammen, dass der Körper Teil des kreativen Handelns insofern ist, als er nicht jederzeit beherrschbar ist. Wie oben erwähnt, kritisiert Joas an den rationalen Handlungsmodellen, dass sie stillschweigend unterstellen, Handelnde seien zur Kontrolle ihres Körpers fähig und der Körper daher per se für zielgerichtetes Handeln instrumentalisierbar. Die Kritik richtet sich hier auf den aktivistischen Handlungsbegriff der Handlungstheorie, den Joas um einen passiven Handlungsbegriff ergänzt sehen möchte (s.o. Kap. 1.3). Es gelte, so Joas, den Körper in seiner »Passivität, Sensibilität, Rezeptivität, Gelassenheit« (ebd.: 246) anzuerkennen und den in diesem Sinne passiven Körper in die soziologische Handlungstheorie zu integrieren. Joas stützt sich hier auf die Wahrnehmungsphänomenologie von Maurice Merleau-Ponty, etwa auf dessen Konzept der »passiven Intentionalität«. Passiv intentional sind Handlungen, in denen der Körper absichtsvoll freigesetzt, losgelassen, nicht kontrolliert wird, beispielsweise beim Einschlafen: Man kann nicht absichtsvoll einschlafen, sondern lediglich die Bedingungen fürs Einschlafen schaffen. Im pragmatistischen Sinne entspricht die passive Intentionalität der Experimentierphase im Modell kreativen Handelns. Alltagsweltlich bedeutet das, »um ein Problem zu lösen, darf man sich eben nicht auf eine Handlungsweise versteifen, sondern muss man sich freisetzen für die Einfälle und neuen Handlungsansätze, die sich aus der vorreflexiven Intentionalität des Körpers ergeben« (ebd.: 248). Die

4 Vgl. dazu auch Joas/Knöbl (2004: 713). Joas' Verständnis von Körperschema entspricht dem, was bei Schmitz das »perzeptive« Körperschema ist. Das von Schmitz davon abgegrenzte »motorische« Körperschema kennt Joas nicht. Siehe dazu Schmitz (2011: 9–12, 21–25).

passive Intentionalität ist somit zugleich Bedingung wie auch Ausdruck der Kreativität körperlichen Handelns.

Das folgende Zitat fasst die Theorie kreativen Handelns von Joas zusammen. Im Hinblick auf die weiteren Ausführungen gilt es bei dem Wort »irritiert« dessen körperlich-leibliche Dimension mitzudenken:

»Es sind Problemsituationen, in denen der Handelnde irritiert und dadurch zwangsläufig auf neue Dinge und Aspekte aufmerksam wird und diese dann zu ordnen und zu verstehen sucht, kurzum: zu denken beginnt. Erst wenn der quasi-natürliche Fluß [sic] des Handelns im Alltag durch ein Problem unterbrochen wird, werden die ehemals für selbstverständlich erachteten Situationsbestandteile neu analysiert. Ist eine Lösung gefunden, kann sie vom Handelnden gespeichert und in zukünftigen Situationen von ähnlichem Zuschnitt abgerufen werden.« (Joas/Knöbel 2004: 189)

4.2 Hermann Schmitz' Anmerkungen zu einer Neophänomenologie der Kreativität

Während Joas eine breit ausgearbeitete Theorie des kreativen Handelns vorgelegt hat, hat Hermann Schmitz sich erstaunlich wenig mit dem Phänomen Kreativität befasst. Abgesehen von einem Interview zum Erleben von Kreativität (Schmitz 2013) sowie ein paar Bemerkungen zur Kreativität als einer Facette menschlicher Praxis (Schmitz 2017a) und zu der mit Kreativität eng zusammenhängenden Improvisation (Schmitz 2017b) hat Schmitz sich meines Wissens nicht zu diesem Thema geäußert. Gleichwohl lassen sich Schmitz' Überlegungen für ein differenziertes Verständnis von Kreativität nutzen, das überdies für eine Konkretisierung der Joas'schen Theorie kreativen Handelns dienlich ist.

Schmitz entwickelt seinen Kreativitätsbegriff auf der Grundlage seiner Situationstheorie.⁵ Kreativität ist Schmitz zufolge eine schöpferische Tätigkeit in dem Sinne, dass sie 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 aufgrund seiner Fähigkeit zur »satzförmigen Rede«. Die satzförmige Rede ermöglicht es dem Menschen nämlich, aus dem chaotischen Mannigfaltigen der Situation

- 5 Ich teile damit nicht die Auffassung von Christian Julmi und Ewald Scherm, dass der »Ausgangspunkt« für Schmitz' Kreativitätsbegriff dessen Intelligenzbegriff ist, wenngleich Kreativität selbstredend viel mit Intelligenz zu tun hat (vgl. Julmi/Scherm 2017: 258). Zur Situationstheorie von Schmitz siehe Schmitz (2007: 65–79, 2005: 17–61).

einzelne Bedeutungen, das heißt, Sachverhalte (das, was ist, im Engeren: Tatsachen), Programme (das, was sein soll: Normen und Wünsche) und Probleme (das, was Schwierigkeiten bereitet: Aufgaben, Herausforderungen, Sorgen etc.), zu explizieren und miteinander zu verknüpfen. Vor diesem Hintergrund meint Schmitz:

»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).

Hier zeigt sich eine erste Gemeinsamkeit des neopragmatistischen und neophänomenologischen Kreativitätsverständnisses: Beide setzen Kreativität in Relation zu *Situation*. Auch wenn Joas und Schmitz unterschiedliche Situationsbegriffe verwenden,⁶ so teilen sie die Auffassung einer »situierten Kreativität« (Joas), mit der sie sich von psychologischen Kreativitätskonzepten distanzieren, die ihren Fokus allein auf das Individuum richten.

Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Joas und Schmitz besteht darin, dass sie Situationen im Hinblick auf ihren Problemgehalt betrachten, weshalb sie Kreativität konsequenterweise als *problemlösende* Tätigkeit verstehen. Bei Schmitz ist Problemlösung der Prototyp der »prosaischen Explikation«, die »bei der Lösung eines theoretischen oder praktischen Problems im Sinne der Frage: Was soll ich tun? zur Geltung kommt« (Schmitz 2013: 18). Während Joas offen lässt, was genau ein Problem

- 6 Joas' Situationsbegriff steht in der Tradition von William Isaac Thomas und bleibt letztlich räumlich-zeitlich auf das Hier-Jetzt beschränkt. Schmitz' Situationsbegriff ist verglichen damit viel weiter, da er nicht nur die gemeinsame und aktuelle Situation umfasst, sondern ebenso zuständige und persönliche Situationen. Des Weiteren unterscheidet Schmitz noch implantierende und includierende sowie segmentierte und impressive Situationen (s.o. Kap. 2.3 und 3.2). An einer Stelle seines Buchs präsentiert Joas allerdings eine Situationsdefinition, die sehr nah an jener von Schmitz' Konzept der gemeinsam-aktuell-impressiven Situation ist. Joas zitiert hier Dietrich Böhler: »Unter ›Situation‹ verstehen wir – ›wir‹ als handelnde und vom Handeln wissende Menschen – ein Verhältnis von Menschen untereinander und zu Sachen oder von einem Menschen zu Sachen, das der jeweils erörterten Handlung schon vorausgeht und daher von den betroffenen beziehungsweise dem betroffenen Menschen als Herausforderung, etwas zu tun oder aber nicht zu tun, je schon verstanden ist. Umgangssprachlich sagen wir, man ›gerate‹ in eine Situation, sie ›widerfahre‹ uns, sie ›stoße uns zu‹ und wir sähen uns ›vor sie gestellt‹. Damit drücken wir aus, dass die Situation etwas ist, dass unserem Handeln (oder Lassen) vorausgeht, dieses aber auch herausfordert, weil sie uns ›angeht‹, uns ›interessiert‹ oder ›betrifft‹« (Böhler 1985: 252; zitiert nach Joas 1992a: 235).

ist, führt Schmitz dies aus. Ein Problem ist Schmitz zufolge selbst eine Situation mit binnendiffuser Bedeutsamkeit, die aus einem oder mehreren Sachverhalten, Programmen und häufig aus Teilproblemen besteht (Schmitz 2007b: 72). Ein charakteristischer Programmanteil nahezu jeden Problems ist dabei, dass es gelöst werden soll. Dazu Schmitz:

»Da es bei der Problemlösung nicht auf das Problem, sondern nur auf die Lösung ankommt,⁷ werden einzelne Tatsachen – beziehungsweise bei praktischen Problemen einzelne Programme – als die geltenden herausgefischt. Der Rest wird gewissermaßen weggeworfen, so dass die ursprüngliche Situation nicht mehr interessiert. Die prosaische Explikation dient also dazu, die Situation übersichtlich zu machen und sie in den Griff zu nehmen« (Schmitz 2013: 18).

Grundlage des Problemlösens im Sinne prosaischer Explikation ist die »analytische Intelligenz«, die Schmitz von der »leiblichen« und »hermeneutischen Intelligenz« unterscheidet (vgl. Schmitz 2010a). Mit Hilfe *analytischer Intelligenz* gelingt es dem Menschen, die binnendiffuse Bedeutsamkeit der Situation so (analytisch) zu zergliedern, dass einzelne Sachverhalte und Programme als relevante hervortreten und zu Konstellationen verknüpft werden können. Wer arbeitslos ist und dies als Problem bewertet, wird die Situation seiner Arbeitslosigkeit analysieren und vielleicht zu dem Schluss kommen, dass die damit verbundene Tatsache relativ viel freier Zeit (Sachverhalt) für ihn selbst zwar schön ist, da er sich aber mit der Erwartung (Programm) seiner Familie konfrontiert sieht, ein regelmäßiges Einkommen zum Haushalt beizusteuern, wird er sich doch um eine neue Stelle umsehen (Sachverhalt), womit er letztlich auch seinem eigenen Bild des Familienernährers – im Sinne Schmitz' ein »programmatisches Wunschbild« (Schmitz 2007b: 75) – entspricht. Durch dieses konstellationistische Vorgehen reduziert diese Person die ganzheitliche Situation Arbeitslosigkeit »auf das Wesentliche« und bekommt sie so in den »Griff« (Schmitz 2010a: 93) – zumindest besser, als wenn sie sich von der chaotischen Mannigfaltigkeit dieser Situation gefangen nehmen ließe.

Das In-den-Griff-Bekommen der Gesamtsituation markiert für Schmitz den wesentlichen Unterschied zwischen Intelligenz und

- 7 Auch diese Auffassung ist verwandt mit dem Pragmatismus. Das zeigt sich besonders in der auf dem Pragmatismus basierenden »Lösungsorientierten Kurztherapie« nach Steve de Shazer. Der lösungsorientierten (systemischen) Kurztherapie geht es bei der Problemlösung nicht um das Problem (seine Genese, Schwere, etc.), sondern von Anfang an ausschließlich um Lösungsmöglichkeiten für das Problem. Die grundlegende, pragmatistische Annahme lautet, dass Menschen nicht an ihren Problemen, sondern an deren Lösung interessiert seien, und dass das Reden über Probleme die Probleme stabilisiere, während das Reden über Lösungsmöglichkeiten Lösungen hervorbringe. Siehe dazu de Shazer (1987).

Kreativität:⁸ »Kreativität ist immer eine intelligente Leistung, aber die Intelligenz wird erst kreativ, indem sie eine Situation als Ganze zugänglich macht und als Ganze in den Griff zu nehmen gestattet« (Schmitz 2013: 20). Die problematische Situation Arbeitslosigkeit kreativ zu lösen, setzt dem entsprechend voraus, dass sie in ihrem ganzen Ausmaß (analytisch) durchdrungen wird, ihre relevanten Sachverhalte, Programme und partiellen Probleme erfasst und auf neue Weise arrangiert werden, so dass daraus eine Verbesserung der Situation resultiert. Ganz ähnlich klang es oben bei Joas, wo es hieß, dass eine Problemsituation die davon betroffene Person »irritiert«, weil das Problem ihre Handlungsroutine unterbricht und sie deshalb versuchen wird – sofern sie das Problem lösen möchte –, für »neue Dinge und Aspekte aufmerksam« zu werden und sie folglich »zu ordnen und zu verstehen«. Diese ordnende und verstehende, die Gesamtsituation durchdringende und sie somit rational erfassende Art Problemlösung gelingt der Person mit Hilfe ihrer »analytischen Kreativität« (Julmi/Scherm 2017: 264), wie Julmi und Scherm anknüpfend an Schmitz sagen.

Bisher ist deutlich geworden, dass Neopragmatismus und Neophänomenologie darin übereinstimmen, Problemlösung als eine kreative Tätigkeit zu verstehen, und zwar als analytische Kreativität (beziehungsweise prosaische Explikation). Der Unterschied zwischen beiden Ansätzen besteht darin, dass der Pragmatismus und folglich der Neopragmatismus ausschließlich diese Art Kreativität kennen. Paradigmatisch zeigt sich die Gleichsetzung von Problemlösung und analytischer Kreativität im Pragmatismus bereits bei Peirce und dessen zentralem Begriff der »Abduktion« (vgl. Joas 1992a: 197f.; Schubert 2010b: 24–28).⁹ Abduktion ist (neben Deduktion und Induktion) eine Variante logischen Schließens, die ihre alltagspraktische Anwendung in der Rekonstruktion der Problemsituation und dem damit verbundenen Experimentieren hat. Im Neopragmatismus von Joas findet diese Idee ihre handlungstheoretische Fortsetzung: Die Freisetzung des Neuen im kreativen, problemlösenden Handeln ist das Ergebnis analytischer Kreativität. Das neophänomenologische Kreativitätsverständnis ist demgegenüber differenzierter. Neben der analytischen kennt die Neophänomenologie nämlich zwei weitere Arten von Kreativität: »leibliche« und »hermeneutische Kreativität« (Julmi/Scherm 2017: 261–264).¹⁰

8 Der Pragmatismus setzt demgegenüber Intelligenz und Kreativität synonym, wie Joas (1992a: 196f.) mit Verweis auf John Dewey hervorhebt.

9 Peirce hat »die Frage des Pragmatismus« mit der »Frage der Logik der Abduktion«, also des hypothetischen Schlussfolgerns, gleichgesetzt (Schubert 2010b: 25).

10 Julmi und Scherm nutzen den dreidimensionalen Kreativitätsbegriff, um ihre These zu stützen, dass Kreativität »bereichsspezifisch« zu verstehen sei (Julmi/Scherm 2017: 250 und öfter). Diese These teile ich nur bedingt. Zwar

Wie eingangs zu diesem Abschnitt erwähnt, setzt Schmitz Kreativität mit dem Schöpferischen synonym und meint damit das Herausholen einzelner Bedeutungen aus der binnendiffusen Bedeutsamkeit von Situationen. Neben der prosaischen Explikation kann dieses schöpferische Tun außerdem als »poetische Explikation« (Schmitz 2013: 17f.) in Erscheinung treten. Poetische Explikation entspricht einer *hermeneutischen Intelligenz* (Schmitz 2010a: 90) beziehungsweise *hermeneutischen Kreativität* (Julmi/Scherm 2017: 263f.) und kann in zwei Varianten auftreten: Zum einen als »Gestaltung« von Situationen, zum anderen als »Anpassung« an die Situation. Als Beispiel für Personen, die mittels hermeneutischer Intelligenz Situationen zu gestalten vermögen, nennt Schmitz die Dichter. Dichter gestalten Situationen auf kreative Weise, wenn es ihnen gelingt, ihre Worte so sorgfältig und sparsam einzusetzen, dass die Ganzheit der Situation, die sie beschreiben, indem sie Einzelnes (das Wesentliche) aus ihr herausholen, unversehrt erhalten bleibt. Denn das ist der Kern hermeneutischer Intelligenz: »[...] dass bei der Explikation auf die Integrität der Situation oder der Situationen, aus denen expliziert wird, Rücksicht genommen wird« (Schmitz 2010a: 90).

Dass Schmitz hermeneutische Intelligenz allein den Dichtern zugesteht (er nennt zumindest keine anderen Beispiele), leuchtet allerdings nicht recht ein. Die Herausforderung, aus der binnendiffusen Bedeutsamkeit einer Situation einzelne Sachverhalte, Programme oder Probleme so sorgsam zu schöpfen, dass die Ganzheit der Situation möglichst vollständig erhalten bleibt, ist sicherlich nicht ein ausschließlich der Dichtung vorbehaltenes Problem. Die Notwendigkeit, die eigenen Worte sorgfältig auswählen zu müssen, um die Situation und die mit ihr

mag es zutreffend sein, dass in der Musik eine andere Art von Kreativität erforderlich ist als in der Wissenschaft, wie auch im Sport eine andere Art kreativer Leistungen gezeigt wird als beim Kochen oder Malen. Doch so wenig Kreativität auf den Bereich Kunst beschränkt ist, so wenig plausibel erscheint es, dass in irgendeinem sozialen Bereich eine einzige Form von Kreativität dominiert. Ein Wissenschaftler, der ausschließlich über analytische, nicht jedoch auch über hermeneutische und leibliche Kreativität verfügte, dank derer er etwas ahnt, spürt, (vielleicht sogar im wörtlichen Sinne) riecht oder wittert, der nicht intuitiv handelte, improvisierte und einfach mal was Neues ausprobierte, ohne zu wissen, wohin ihn das führt, ist kaum vorstellbar (zumindest, wenn es sich um einen »guten« Wissenschaftler handelt). Erst recht ist der Alltag aufgrund seiner zahlreichen und vielfältigen Situationen mit ihren je spezifischen Programmen und Problemen schwerlich als Wirklichkeitsbereich vorstellbar, in dem eine einzige Art von Kreativität vorherrschend ist. Daher halte ich es für plausibler, die drei Kreativitätsdimensionen als analytische Kategorien zu betrachten, die realiter in allen sozialen Bereichen gleichermaßen vorhanden beziehungsweise notwendig sind, lediglich ihre Schwerpunktsetzung mag variieren.

verbundene (zum Beispiel: heikle) Atmosphäre¹¹ nicht zu gefährden, findet sich vielmehr auch im Alltag, etwa in Gesprächen. So zeichnet sich die ›Kunst der Gesprächsführung‹ in spannungsgeladenen Situationen eben dadurch aus, die ›richtigen‹ Worte zu finden, wobei das Kriterium für die Richtigkeit der Worte sowohl das Nichtbeschädigen der persönlichen Situation der Beteiligten (etwa durch Kränkung) als auch ihrer gemeinsamen Situation ist. Ein solchermaßen kunstvoll geführtes Gespräch gestaltet die gemeinsame Situation der Beteiligten womöglich weit über das konkrete Gespräch hinaus.

Eine anpassende Sicherung der Integrität der Situation wiederum liegt vor, wenn die Gesamtsituation spürend erfasst wird und das Verhalten sich danach ausrichtet. Schmitz bezeichnet diese Art hermeneutischer Intelligenz als »Takt« oder – Erich Bader zitierend – als »Gespür für Situationen«, das »unerlässlich [ist], wo es um erfolgreiche Menschenbe-handlung geht« (Schmitz 2010a: 90). Wann immer Menschen miteinander zu tun haben, ist es für eine gelingende Interaktion zweifelsohne hilfreich, wenn die Beteiligten den Programmgehalt ihrer gemeinsamen Situation unmittelbar erfassen und sich programmadäquat verhalten, indem sie zum Beispiel Höflichkeitsregeln einhalten oder unausgesprochene Wünsche erkennen und respektieren. Hermeneutisch intelligent ist eine Person, wenn sie spontan, intuitiv die Bedeutsamkeit einer Situation erkennen kann. Intuition nämlich ist die »Fähigkeit, Eindrücke zu haben und Situationen – sofern sie impressiv sind und die Bedeutsamkeit mit einem Schlage da ist – aufzufassen und zu bearbeiten« (Schmitz, 2013: 24). Die erfolgreiche Bearbeitung des intuitiv Wahrgenommenen erfolgt dabei typischerweise improvisierend. Improvisation ist die aktive, gestaltende Kehrseite der passiven, als Widerfahrnis sich zeigenden Intuition. Improvisation ist eine kreative Tätigkeit, die auf der Fähigkeit basiert, »in die Situation, mit der man umgehen will, so hineinzuschlüpfen, dass man sich den Programmanteil der Situation zu eigen machen kann« (ebd.: 22).

Wie die Bemerkungen zum Takt und dem Gespür für die Situation, zu Intuition und Improvisation erkennen lassen, sind hermeneutische Intelligenz und Kreativität keineswegs in jedem Fall auf »satzförmige Rede« (Schmitz) angewiesen, vielmehr zeigen sie sich bereits auf vorsprachlicher, leiblicher Ebene. Das hermeneutische Erfassen einer Situation ist oftmals identisch mit einem leiblichen Erfassen, weshalb man in solchen Fällen auch von einem »leiblichen Verstehen« (vgl. Gugutzer 2012: 64ff.)¹² sprechen könnte. Schmitz selbst nennt dies *leibliche Intelligenz*,

11 Zum Zusammenhang von Situation und Atmosphäre siehe Schmitz (2014: 50–64) und oben Kap. 3.3 – 3.5.

12 Zu Schmitz' Verständnis von leiblichem Verstehen siehe Schmitz (2015a, 2015b).

die sich dadurch auszeichnet, dass sie »aus der Einleibung hervor[geht], in der sich unablässig Situationen mit Programmen bilden, die zur Lösung von Aufgaben (Problemen) herausfordern. Von dieser Art ist das intelligente Denken der Tiere und namentlich der Säuglinge bei der Aneignung ihrer Umgebung« (Schmitz 2010a: 87).¹³ Leibliche Intelligenz ist in diesem Sinne das Ergebnis (wiederholter) leiblicher Kommunikation(en), in denen der Einzelne mit Problemen konfrontiert war, die aus dem »Nomos« (Schmitz 2012: 13) der Situation (ihren Programmen, das heißt, Normen und Wünschen) resultierten, innerhalb derer die leibliche Kommunikation stattfand. Umgekehrt heißt das, dass die Vielzahl alltäglich stattfindender leiblicher Kommunikationen, die bedingt durch den Programmgehalt der Situation als *problematisch* wahrgenommen werden, sehr häufig auf *leiblich-kreative* Weise bewältigt werden. Typische Beispiele hierfür sind leiblich-kommunikative Abstimmungsprozesse, in denen es darum geht, dem Anderen nicht zu nah (U-Bahn-Fahrt) oder unbedingt, allerdings auf eine bestimmte Art nah zu kommen (Sexualität). Jede dieser Situationen enthält Programme von erlaubter beziehungsweise erwünschter Nähe, die problematisch werden können, sofern man die Normen und Wünsche der Situation nicht kennt oder respektiert. Leibliche Intelligenz beziehungsweise Kreativität zeigt sich entsprechend darin, den Nomos der Situation vorreflexiv (intuitiv) wahrzunehmen und sich demgemäß zu verhalten.

Fasst man das neophänomenologische Kreativitätsverständnis zusammen und setzt es in Relation zu jenem des Neopragmatismus, lässt sich Folgendes festhalten: (1) Die Neophänomenologie geht wie der Neopragmatismus von einer situierten Kreativität aus und betrachtet (2) Kreativität als eine problemlösende Tätigkeit. (3) Der neophänomenologische Kreativitätsbegriff ist allerdings differenzierter als der neopragmatistische, da er neben der analytischen Kreativität (prosaische Explikation), die er mit dem Neopragmatismus teilt, auch eine hermeneutische (poetische Explikation) und eine leibliche Form von Kreativität kennt.¹⁴

- 13 Das gilt genau genommen aber für alle Lernsituationen, die ja immer implizieren, dass man etwas tun soll (und anderes nicht), was für den Lernenden zwangsläufig eine Herausforderung (Problem) darstellt.
- 14 Schmitz nennt zusätzlich zu den beiden Arten der Explikation die »Plakatierung« als eine weitere Möglichkeit, Situationen auf kreative Weise in den Griff zu bekommen (Schmitz 2013: 18f.). Plakatieren ist das Verdichten einer segmentierten zu einer impressiven Situationen, etwa die persönliche Situation (alltagssprachlich: Persönlichkeit) in Gestalt eines Porträts, das das Ganze der persönlichen Situation (das Wesentliche dieser Persönlichkeit) »auf den Punkt bringt« und auf diese Weise einen Eindruck hinterlässt. Die Werbung lebt von dieser Art der Kreativität ganz besonders, besteht ihre Aufgabe doch darin, in wenigen Worten und/oder Bildern das Wesentliche eines Produkts zu vermitteln – Werbe-Plakate sind Plakat-Situationen.

(4) Während Schmitz damit die leibliche Dimension kreativen Tuns hervorhebt (Gespür für die Situation, Intuition, Improvisation), betont Joas' Theorie des kreativen Handelns die körperliche Dimension problemlösenden Handelns (Körperschema, Nichtkontrollierbarkeit des Körpers).

(5) Dabei ist bei Joas der (biologische) Körper die generelle Bedingung der Möglichkeit menschlichen Wahrnehmens und Handelns, wohingegen der Körper für kreatives Handeln lediglich ex negativo im Sinne passiver Intentionalität relevant wird. Bei Schmitz wiederum spielt der (phänomenologische) Leib eine wichtige Rolle, um die Erfahrungsdimension von Kreativität zu verdeutlichen, während die Handlungsdimension von Kreativität, das körperliche Tun, kaum thematisiert wird.

Vor dem Hintergrund dieser beiden Positionen sollen im folgenden Abschnitt Überlegungen zu einer neophänomenologisch-soziologischen Handlungstheorie angestellt werden.

4.3 Situationsprobleme und kreatives Handeln – Folgerungen für eine neophänomenologisch- soziologische Handlungstheorie

Grundlage einer neophänomenologisch-soziologischen Handlungstheorie ist der »methodologische Situationismus« (Gugutzer 2017: 160f.; s.o. Kap. 2.3.3) der NPS, dem zufolge *gemeinsame Situationen* die zentrale soziologische Analyseebene darstellen. Ähnlich wie es Goffman in seiner Soziologie »um Situationen und ihre Menschen« (Goffman 1986: 9) (und nicht um Menschen und ihre Situationen) ging, geht es auch der NPS primär um Situationen mit ihren Sachverhalten, Programmen und Problemen und sekundär um die Menschen, die die gemeinsamen Situationen hervorbringen, gestalten, erleiden, sich einverleiben etc. Entsprechend dieser methodologischen Grundlage interessiert sich die NPS primär für *Situationsprobleme* und sekundär für Handlungsprobleme: Im Mittelpunkt der NPS stehen situationsimmanente Probleme, die Menschen *kreativ handelnd zu lösen* versuchen. Was aber sind Situationsprobleme genau, und welches Verständnis von kreativem Handeln vertritt die NPS?

4.3.1 *Situationsprobleme*

Probleme, so hieß es oben, sind selbst Situationen. Das Dopingproblem des Spitzensports beispielsweise ist eine Situation in dem Sinne, dass der Sachverhalt tatsächlicher Dopingpraktiken und -methoden den Programmen des Sports (Fairnessideal, Chancengleichheit, Regeln des IOC)

zuwiderläuft und den Spitzensport vor Legitimationsprobleme stellt.¹⁵ Dieses situationstheoretische Problemverständnis lässt sich um eine Betroffenenperspektive ergänzen.

Aus der Sicht des von einem Problem betroffenen Individuums oder einer davon betroffenen Gruppe erscheint ein Problem als etwas, »wovon man weg will [sic]« (Schmitz 2017b: 146). Ein Problem ist etwas, das man loswerden möchte. Der wesentliche Grund dafür, dass man »weg will« von dem Problem, ist dessen *leibliche* Qualität. Ein Problem ist ein Problem nämlich deshalb, weil man von dem Etwas auf eine unangenehme Art leiblich-affektiv betroffen ist – deshalb möchte man es loswerden. Etwas, das einen »kalt lässt«, ist für einen selbst kein *wirkliches* Problem. Wenn die spürbare negative Evidenz fehlt, ist es höchstens ein *reales*¹⁶ Problem, das man sich aus Vernunftgründen oder moralischer Verpflichtung zu eigen gemacht hat, aber ein wirkliches, leiblich nahegehendes Problem ist es für einen selbst dann nicht. Doping ist daher auch nur für die ein wirkliches Problem, für die Fairness, Chancengleichheit etc. zentrale Programmpunkte des Sports sind, weshalb die Dopingpraktiken Anderer für sie ein echtes, spürbares Ärgernis sind. Jene wiederum, die ihren eigenen Programmen folgen, etwa dem unbedingten Wunsch nach sportlichen Erfolgen, betrachten Doping womöglich zwar als real existierendes Problem, mit dem sie sich auseinandersetzen müssen (zum Beispiel es vertuschen), aber es ist kein wirkliches Problem für sie, das sie loswerden wollen.

Verallgemeinert heißt das: Das Bestreben, ein Problem lösen zu wollen, hängt wesentlich davon ab, ob es sich für die Betroffenen um ein wirkliches oder ein reales Problem handelt. Im ersten Fall erfolgt der Lösungsversuch ernsthaft, im zweiten halbherzig, vorgetäuscht oder gar nicht. Aus Sicht der neophänomenologisch-soziologischen Handlungstheorie bedeutet das, dass Situationsprobleme nur dann ernsthaft zu lösen versucht werden, wenn *Patheure* (vgl. Gugutzer 2017: 150)¹⁷ im Spiel sind. Gemeinsame problematische Situationen ohne Patheure, das heißt ohne wirklich, leiblich-affektiv von der Situation betroffene Subjekte, werden zumindest mit geringerer Wahrscheinlichkeit zu lösen versucht als solche, wo die Betroffenheit eines oder mehrerer Beteiligter hoch ist. Das gilt auf mikro-, meso- und makrosozialer Ebene gleichermaßen (vgl. Gugutzer 2012: 56f.; 2017: 159f.): Ob anhaltende Streitigkeiten zwischen Ehepartner:innen, wiederholte Konflikte in der Abteilung eines Unternehmens oder demokratiefeindliche Äußerungen politischer Gruppierungen, problematisch sind diese Situationen, weil Menschen

15 Siehe zu dieser Problematik Gugutzer (2009).

16 Zur Differenz von Wirklichkeit und Realität siehe Böhme, Gernot (2001: 159–164).

17 Den Begriff »Patheur« übernehme ich von Jürgen Hasse (2010: 70).

von deren Atmosphäre auf unangenehme Weise leiblich ergriffen sind, weshalb sie vermutlich eher geneigt sind, dagegen etwas zu unternehmen, als wenn das atmosphärische Ergriffensein fehlte.

Eine empirisch offene Frage ist dabei zum einen, ob die Dauer des Problems (alt/neu) das Lösungsbestreben der Patheure eher hemmt oder fördert. Manche Probleme werden nie gelöst, weil der für das Lösen-Wollen wesentliche »vitale Antrieb«¹⁸ der beteiligten Personen erschlappt und/oder ihre leibliche Kommunikation abgebrochen ist, andere Probleme werden hingegen sofort in Angriff genommen, weil der Bewältigungsdruck aufgrund der dem Problem innewohnenden Programmatik (Abwenden einer plötzlichen Gefahr) sehr hoch ist. Zum anderen ist es empirisch offen, ob das wiederholte Auftreten eines Situationsproblems durch Routinehandeln beantwortet werden kann (das übliche Ritual zur Bewältigung von Lampenfieber), oder ob – in der Sprache der systemischen Therapie – gerade die gewohnheitsmäßige »Lösung das Problem«¹⁹ ist und es daher einer neuen, kreativen Umgangsweise mit dem Problem bedürfte.

4.3.2 *Kreatives Handeln*

Der zuletzt genannte Aspekt kann als Kritik an der Handlungstheorie von Joas verstanden werden. Wie in Kap. 4.1 ausgeführt, ist für Joas kreatives Handeln gleichbedeutend mit Problemlösung, was umgekehrt heißt, Probleme werden durch kreatives Handeln gelöst, und zwar ausschließlich. Das trifft empirisch jedoch sicher nicht zu. Man kann sich mit Problemen auch arrangieren, weil man sie kennt und befürchtet, dass eine Änderung mehr Nach- als Vorteile zur Folge hätte. Es gibt Probleme, die so regelmäßig auftreten, dass man Strategien entwickelt hat, wie man mit ihnen umgeht und dadurch mit der Situation insgesamt klarkommt. Das gilt insbesondere für reale Probleme, etwa den morgendlichen Stau auf dem Weg ins Büro, den man stoisch hinnimmt oder aber mit Hilfe zuvor ausfindig gemachter Nebenstraßen (das heißt, durch zweckrationales Handeln) zu umgehen versucht. Solche Anpassungen an ein reales Problem sind zweifelsohne hilfreich, jedoch nicht kreativ im Sinne einer »Freisetzung des Neuen«, wie es bei Joas heißt.

- 18 Schmitz zufolge bedarf das vollständige Wollen nicht nur einer »Absichtsbildung«, sondern ebenso sehr »der Gewinnung des vitalen Antriebs zur Zuwendung an die Absicht im Dienst ihrer Realisierung« (Schmitz 2017a: 157f.). Zum vitalen Antrieb siehe zum Beispiel Schmitz, Hermann (2011: 15–20).
- 19 Der Ausdruck stammt von Paul Watzlawick (vgl. Watzlawick/Weakland/Fish 1979). Zur Interpretation des Dopingproblems im Spitzensport als Beispiel dafür, dass die Lösung das eigentliche Problem ist, weil die Lösung das Problem auf Dauer stellt, anstatt es zum Verschwinden zu bringen, siehe Gugutzer (2009: 17f.).

Kreatives Handeln ist dem gegenüber vor allem dann gefragt beziehungsweise wird primär dann ausgeübt, wenn *wirkliche Situationsprobleme* vorliegen, wenn also *Patheure* ins Spiel kommen (und nicht nur traditional, wert- oder zweckrational handelnde Akteure). Paradigmatisch hierfür sind Situationsprobleme, die überraschend und unerwartet eintreten. Der »plötzliche Einbruch des Neuen« (Schmitz 2010b: 37) verletzt den Nomos der Situation, insbesondere das situativ Erwartbare, und auf diese Erwartungsenttäuschung reagieren die Patheure typischerweise²⁰ spontan, intuitiv, improvisierend, kurz: kreativ. Schmitz zufolge gleicht das Unerwartete einer neuen aktuellen Situation, die eine »Herausforderung« darstellt, für die es zwei typische – von ihm an dieser Stelle nicht so genannte – kreative Möglichkeiten der Bewältigung gibt (vgl. Schmitz 2017b: 141–144).

Zum einen kann das Unerwartete durch den Versuch beantwortet werden, die »Situation in den Griff zu nehmen«, indem der »Blick auf das Wesentliche im Interesse der eigenen Zwecksetzung« gerichtet wird. Das entspricht Schmitz' Verständnis analytischer Intelligenz: Die neue aktuelle Situation wird durch prosaische Explikation in eine Konstellation einzelner Bedeutungen übersetzt, wodurch das Unerwartete auf das subjektiv Wesentliche reduziert und dadurch handhabbar wird. Der überraschende Lottogewinn – auch ein positives Ereignis kann eine unerwartete und wirklich-problematische Herausforderung darstellen – schafft eine neue Situation, die man in den Griff bekommt, indem man die eigenen Ziele, Relevanzen, Wünsche etc. sortiert und neu zusammensetzt. Mit Blick auf die traditionelle soziologische Handlungstheorie gilt es damit festzuhalten, dass Ziele und Zwecke integraler Bestandteil kreativen Handelns sein können – ein Sachverhalt, dessen Nichtberücksichtigung Richard Münch an Joas' Handlungstheorie kritisiert (vgl. Münch 2007: 338f.). Und mit Blick auf die neophänomenologisch-soziologische Handlungstheorie²¹ ist hervorzuheben, dass das, »was das Individuum beabsichtigt«, also ihre Zwecksetzungen, »weitgehend« von den »gemeinsamen Situationen« abhängt (Schmitz 2017b: 142), in die es eingebettet ist.

- 20 Unerwartete Situationen können auch durch die »Aktualisierung einer zuständigen Situation« beantwortet werden, allen voran durch persönliche oder gemeinsame »Kompetenzen« (Schmitz 2017b: 141). Traditionell soziologisch könnte man hier vom Habitus sprechen, der als inkorporierte Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata eine Praxis anleitet, welche zur Meisterung einer unerwarteten Herausforderung beiträgt.
- 21 Der methodologische Situationismus der NPS impliziert die Aufhebung klassischer soziologischer Dualismen wie Individuum und Gesellschaft, Struktur und Handeln etc. Die neophänomenologisch-soziologische Situationsanalyse geht stattdessen »von der Verwobenheit von persönlicher und gemeinsamer Situation aus« (Gugutzer 2017: 157).

Zum Zweiten können Menschen den Einbruch des Unerwarteten in die entfaltete Gegenwart durch eine feinfühligke Hinwendung an die Zukunft bewältigen. Die Kunst der Bewältigung besteht hier darin, zukünftige Situationen, die in die gegenwärtig aktuelle Situation einbrechen könnten, wodurch diese problematisch würde, vorauszuahnen. Das entspricht Schmitz' Verständnis hermeneutischer Intelligenz. Hermeneutisch intelligent ist ein Mensch, der in der Lage ist, die gegenwärtige Situation in den Griff zu nehmen und zugleich auf zukünftige Situationen vorgreifen zu können. »Die geschickte Kombination beider Griffarten ist das eigentliche Meisterwerk professioneller Bewältigung des Unerwarteten, der improvisierenden Meisterung von Irritationen. Manche Menschen haben dafür ein intuitives Vorgefühl, eine antizipatorische Ahnung aus der gegenwärtigen Situation, was kommen wird.« (Schmitz 2017b: 143).

Unerwartete, irritierende Herausforderungen sind der Prototypus für wirkliche Situationsprobleme, die kreatives Handeln erfordern. Kreatives Handeln ist darüber hinaus bei festgefahrenen, fortdauernden Problemen der zentrale Handlungstypus, wenn es darum geht, eine neue Sicht der Dinge ins Spiel zu bringen. All das sollte soweit unstrittig sein, dass die Lösung wirklicher Situationsprobleme etwas mit Kreativität zu tun hat. Nur, in welcher Hinsicht ist hier vom kreativen *Handeln* die Rede? Was genau meint hier Handeln? Das gilt es zu klären, schließlich ist das der zentrale Begriff jeder soziologischen Handlungstheorie.

Zur Beantwortung der Frage, welches Verständnis von Handeln eine neophänomenologisch-soziologische Handlungstheorie vertritt, soll auf den Praxisbegriff der Neuen Phänomenologie zurückgegriffen werden. Schmitz unterscheidet zwei Praxis-Stufen, eine »präpersonale« und eine darauf aufbauende »personale«. Mit *präpersonaler Praxis* meint Schmitz »die tierische und quasitierische [Praxis; R.G.] routinisierte menschlicher Tätigkeiten (etwa zweckmäßiger Primitivreaktionen in Schrecksituationen und automatische flüssige Bewegungen)« (Schmitz 2017a: 155). Präpersonale Praxis ist die grundlegende tier- und menschliche »*Aktivität*« (ebd.: 156), die durch zwei Merkmale gekennzeichnet ist: Sie basiert erstens auf dem vitalen Antrieb – der antreibenden (weil sich wechselseitig hemmenden) Verschränkung von Engung und Weitung – und zweitens der Steuerung des vitalen Antriebs durch den Programmgehalt der relevanten Situation. Wer Durst verspürt, greift routiniert zu dem vor ihm stehenden Wasserglas und trinkt. Die leibliche Tatsache Durst wird von dem programmatischen Wunsch gesteuert, ihn zu löschen, wobei es des motorischen Körperschemas bedarf, um den Impuls in eine Körperbewegung – die Aktivität des automatischen Greifens und zum-Mund-Führens des Wasserglases – zu übertragen. Die *personale Praxis* unterscheidet sich von der präpersonalen dadurch, dass zur leiblichen Aktivität das Wollen hinzukommt, wodurch die Aktivität zum »*Handeln*« (ebd.) wird. Wie oben erläutert, versteht Schmitz unter Wollen eine

Absichtsbildung plus Zuwendung des vitalen Antriebs an die Absicht zu deren Realisierung. Wer nur die Absicht hat, den Rasen zu mähen, aber nicht den vitalen Antrieb, die Absicht in die Tat umzusetzen, mäht den Rasen nicht. In diesem Beispiel erfolgt das Handeln mittels Körperbewegungen, daneben gibt es auch Handeln ohne Körperbewegungen, wofür Schmitz als Beispiel das Kopfrechnen (ebd.: 158) nennt. Dieses ohne das motorische Körperschema angeleitete Handeln könnte man Denken nennen, jenes mit Körperbewegungen Agieren.

Mit diesem neophänomenologischen Praxisverständnis ist es nun möglich, einen für die soziologische Handlungstheorie nützlichen Begriff kreativen Handelns zu formulieren, der differenzierter ist als jener von Joas. Während Joas, wie dargelegt, kreatives Handeln recht allgemein als situiertes Problemlösen bezeichnet, kennt die neophänomenologisch-soziologische Handlungstheorie *vier Dimensionen situierten kreativen Handelns* (zusammenfassend siehe Abb. 4). Dabei gilt es zu betonen, dass aus Sicht der NPS, anders als bei Joas, nicht jede Praxisform eine kreative Dimension aufweist. Präpersonale, leibliche Aktivitäten sind nichtkreativ. Der Grund hierfür ist, dass das instinktive oder routinisierte (quasi-automatische) Tun voll und ganz in der Situation gefangen ist. Auf dieser Praxisstufe fehlt das für die Kreativität wesentliche Moment der Explikation aus der Situation. Kreatives Handeln findet auf personaler Ebene statt, und dies, wie gesagt, in vierfacher Ausprägung.

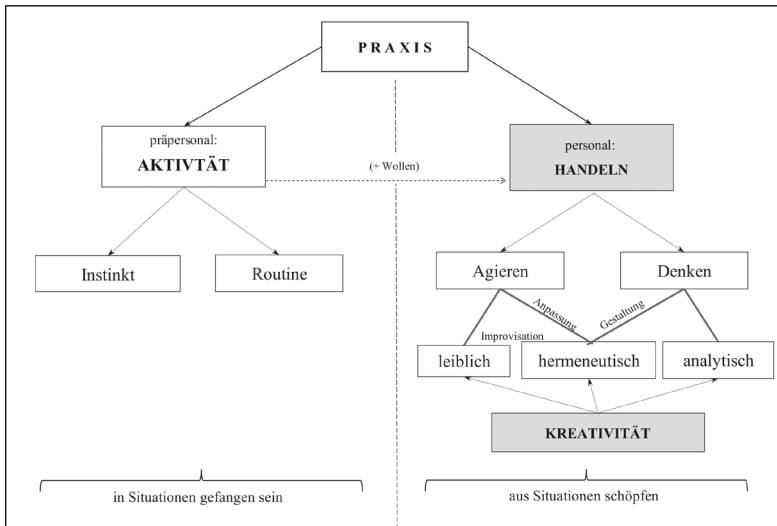


Abbildung 4: Dimensionen kreativen Handelns

Das Schöpfen aus der binnendiffusen Bedeutsamkeit gemeinsamer Situationen kann erstens als *leiblich-kreatives Agieren* erfolgen. Die praktische Problemlösung im Sinne der Beantwortung der Frage »Was soll ich tun?« gelingt hier auf die Weise, dass der Nomos der Situation vorreflexiv erfasst und handelnd beantwortet wird. Der leiblichen Wahrnehmung des Programmgehalts der Situation korrespondiert dabei ein körperliches Tun, etwa die »Kunst, bei der Begegnung auf der Straße ohne Zusammenstoß am Anderen vorbeizukommen« (Schmitz 2007a: 57). Eng damit verwandt ist zweitens das *hermeneutisch-kreative Agieren*, das auf eine körperliche Anpassung an die gemeinsame Situation abzielt. Die schöpferische Leistung besteht hier vor allem darin, die Atmosphäre der Situation zu erfassen und mit angemessenen Körperbewegungen zu beantworten. Ein Gespür für die Atmosphäre der gemeinsamen Situation kann diese durch spontanes, intuitives körperliches Tun (eine Umarmung, Verbeugung, ein Schritt zurück) retten, wo Worte womöglich fehl am Platz wären. Leiblich-kreatives und hermeneutisch-kreatives Agieren haben eine gemeinsame Schnittfläche, die sich in Situationen zeigt, in denen leibliches Verstehen gefragt ist. Solche Situationen treten häufig unerwartet ein, was zur Folge hat, dass Routinehandlungen nicht greifen. Die körperliche Antwort auf die programmatische Frage, was man hier nun tun solle, ist daher sehr oft improvisierender Art.

Drittens, wenn das praktische Situationsproblem primär mit Worten (und weniger mit körperlichen Handlungen) in dem Sinne gelöst wird, dass bei der Explikation die Integrität der gemeinsamen Situation erhalten bleibt, ist dies dem *hermeneutisch-kreativen Denken* geschuldet. Mit den richtigen Worten, die es zu finden gilt, kann es gelingen, Situationen so zu gestalten, dass sie nicht auseinanderbrechen, vielmehr in eine positive Richtung verlaufen. In einer hitzigen Diskussion ist es oft hilfreich, wenn einer der Beteiligten den »springenden Punkt herausgreift« (Schmitz), an dem sich die Diskussion entzündet hat, und so eine neue Sicht der Dinge ins Spiel bringt, die die Gemüter beruhigt. Zielt das hermeneutisch-kreative Denken somit besonders auf die situativen Atmosphären, richtet sich viertens das *analytisch-kreative Denken* primär auf die Sachverhalte, Programme und (Teil-)Probleme der Situation, die es neu zu ordnen versucht. Kreativ ist das analytische Denken dann, wenn es zu einer »Umstrukturierung der Situation« in der Weise führt, dass »die Bedeutsamkeit [...] wechselt, während der übrige Inhalt der Situation weitgehend bleibt.« (Schmitz 2017a: 151f.). Detektive gehen so vor,²² indem sie Fakten (tatsächliche Sachverhalte) sammeln,

22 Wie Michael Großheim in seinem Vergleich der beiden Meisterdetektive Jules Maigret und Sherlock Holmes gezeigt hat, gehen keineswegs alle Detektive analytisch-kreativ denkend vor. Der klassische, weil geniale Repräsentant konstellationistischer Detektivarbeit ist Holmes, während Maigret ein

Hypothesen entwickeln und verwerfen, weil neue Fakten aufgetaucht sind, die Wünsche und Hoffnungen (Programme), Sorgen und Nöte (Probleme) der Beteiligten deutlich geworden sind etc., bis sie irgendwann das chaotisch Mannigfaltige dieses Situationsproblems konstellationistisch durchdrungen haben. Die Einzelheiten der Situation liegen dann auf dem Tisch, sind neu angeordnet, die Situation ist in den Griff genommen, der Fall gelöst.

Die vier Dimensionen kreativen Handelns sind selbstverständlich in einem analytischen Sinne zu verstehen. Realiter liegt diese Trennung so (eindeutig) nicht vor. Im Falle konkreter Situationsprobleme ist davon auszugehen, dass für deren Lösung mehrere Dimensionen kreativen Handelns notwendig oder zumindest hilfreich sind.

4.4 Fazit

Der Text hatte das Ziel, auf der Grundlage einer Auseinandersetzung mit dem Neopragmatismus von Hans Joas und der Neuen Phänomenologie von Hermann Schmitz Eckpunkte einer neophänomenologisch-soziologischen Handlungstheorie zu formulieren. Als deren zentraler Begriff wurde das *kreative Handeln* eingeführt. Kreativität ist das handlungstheoretische Korrelat zum methodologischen Situationismus der NPS: Menschen leben in gemeinsamen Situationen, Situationen weisen neben Sachverhalten und Programmen auch Probleme auf, und Probleme werden durch kreatives Handeln gelöst. Analytischer Ausgangspunkt der neophänomenologisch-soziologischen Handlungstheorie sind damit *Situationsprobleme* und nicht Handlungsprobleme. Konkret sind es *wirkliche*, nämlich leiblich-affektiv betroffen machende Situationsprobleme, die kreatives Handeln erfordern oder zumindest nahelegen. Reale Situationsprobleme können demgegenüber auch nichtkreativ, das heißt routinemäßig oder rational, gelöst werden. Wirkliche Situationsprobleme müssen dabei keineswegs ›groß‹ im Sinne von erschütternd oder niederschmetternd sein. Sie zeigen sich vielmehr in jeglicher Irritation, die aufgrund einer Unterbrechung des gewohnten Handlungsverlaufs eintritt, was auch bei ›kleinen‹ Problemen der Fall ist. Handlungstheoretisch ist daran bedeutsam, dass das Subjekt der neophänomenologisch-soziologischen Handlungstheorie nicht nur der handelnde Akteur ist, sondern gleichermaßen der *Patheur*, dem das Situationsproblem widerfährt.²³ Die

Situationist ist, der seine Fälle mit Hilfe seiner überragenden hermeneutischen Intelligenz löst. Vgl. Großheim (2010: 62–70).

- 23 Die gleichrangige Bedeutung von Akteur und Patheur korrespondiert der etymologischen Bedeutung des Wortes Kreativität, der zufolge Kreativität sowohl aktives, schöpferisches Handeln als auch passives

Lösung des Situationsproblems kann dann in Abhängigkeit von diesem auf unterschiedlich kreative Weise erfolgen: Das *leiblich-kreative Agieren* wie auch das *hermeneutisch-kreative Agieren* sind dabei explizit körperlich ausgeführte Arten des Handelns, während das *hermeneutisch-kreative Denken* und das *analytisch-kreative Denken* ohne äußerlich wahrnehmbare Körperbewegungen geschehen.

Aus der konzeptionellen Einbettung kreativen Handelns in gemeinsame Situationen folgt, dass jedes kreative Handeln vom Nomos der Situation angeleitet ist, wie auch Ziele und Zwecke integrale Bestandteile kreativen Handelns sind. Die neophänomenologisch-soziologische Handlungstheorie integriert damit normorientiertes, rationales und kreatives Handeln. Wie diese Integration des homo sociologicus, homo oeconomicus und homo creativus genau aussieht, gilt es in der weiteren Ausarbeitung der neophänomenologisch-soziologischen Handlungstheorie als nächstes zu klären. In Anlehnung an Joas' neopragmatistische Theorie des kreativen Handelns, der sie die Idee der Kreativität als Problemlösung (und damit einen wertfreien Kreativitätsbegriff) verdankt, hat die neophänomenologisch-soziologische Theorie kreativen Handelns als zweites die gesellschaftstheoretische Bedeutung kreativen Handelns herauszuarbeiten.

Literatur

- Böhler, Dietrich (1985): *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Böhme, Gernot (2001): *Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, München: Fink.
- de Shazer, Steve (1987): *Wege der erfolgreichen Kurztherapie*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Duden (1997): *Das Herkunftswörterbuch*, Mannheim et al.: Cornelsen.
- Goffman, Erving (1986): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Großheim, Michael (2010): »Von der Maigret-Kultur zur Sherlock-Holmes-Kultur. Oder: Der phänomenologische Situationsbegriff als Grundlage einer Kulturkritik«, in: Michael Großheim/Steffen Kluck (Hg.): *Phänomenologie und Kulturkritik. Über die Grenzen der Quantifizierung*, Freiburg/München: Karl Alber, 52–84.

Geschehenlassen meint. Kreativität geht einerseits zurück auf das lateinische Wort *create*, was so viel wie »erschaffen, zeugen, ins Leben rufen« bedeutet und womit das aktive Tun angesprochen ist. Andererseits hat es die lateinische Wurzel *crescere*, was mit »wachsen, zunehmen« oder »geschehen« übersetzt werden kann und worin sich etwas Passives zeigt (vgl. Duden 1997: 366).

- Gugutzer, Robert (2017): »Leib und Situation. Zum Theorie- und Forschungsprogramm der Neophänomenologischen Soziologie«, in: *Zeitschrift für Soziologie* (2017/3), 147–166.
- Gugutzer, Robert (2012): *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Untersuchungen*, Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2009): »Doping im Spitzensport der reflexiven Moderne«, in: *Sport und Gesellschaft* (2009/1), 3–29.
- Hasse, Jürgen (2010): »Raum der Performativität. ›Augenblicksstätten‹ im Situationsraum des Sozialen«, in: *Geographische Zeitschrift* (2010/2), 65–82.
- Joas, Hans (1992a): *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans (1992b): »Einleitung: Schritte zu einer pragmatistischen Handlungstheorie«, in: ders., *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7–22.
- Joas, Hans (1992c): »Von der Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungstradition«, in: ders., *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M.: suhrkamp, 23–65.
- Joas, Hans/Wolfgang Knöbl (2004): *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Julmi, Christian/Ewald Scherm (2017): »Leibliche, hermeneutische und analytische Kreativität«, in: Stefan Volcke/Steffen Kluck (Hg.), *Körperskandale. Zum Konzept der gespürten Leiblichkeit*, Freiburg/München: Karl Alber, 249–274.
- Münch, Richard (2007): »Die Kreativität des Handelns: Hans Joas«, in: ders., *Soziologische Theorie (Bd. 2)*, Frankfurt/New York: Campus, 329–345.
- Schmitz, Hermann (2017a): »Praxis in der Sicht der Neuen Phänomenologie«, in: ders., *Zur Epigenese der Person*, Freiburg/München: Karl Alber, 148–161.
- Schmitz, Hermann (2017b): »Geschichte als Herausforderung durch das Unerwartete«, in: ders., *Zur Epigenese der Person*, Freiburg/München: Karl Alber, 137–147.
- Schmitz, Hermann (2015a): »Leibliches Verstehen«, in: ders., *selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität*, Freiburg/München: Karl Alber, 209–225.
- Schmitz, Hermann (2015b): »Erfahrung als leibliches Verstehen«, in: ders., *selbst sein. Über Identität, Subjektivität und Personalität*, Freiburg/München: Karl Alber, 226–237.
- Schmitz, Hermann (2014): *Atmosphäre*, 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 (2011): *Der Leib*, Bonn: Bouvier.

- 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 (2007a): *System der Philosophie, Band V: Die Aufhebung der Gegenwart*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (2007b): *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (2005): *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schößler, Sabine (2011): *Der Neopragmatismus von Hans Joas. Handeln, Glaube und Erfahrung*, Münster: LIT-Verlag.
- Schubert, Hans-Joachim (2010a): »Einleitung«, in: ders. u.a. (Hg.), *Pragmatismus zur Einführung*, Hamburg: Junius, 9–11.
- Schubert, Hans-Joachim (2010b): »Charles Sanders Peirce – Philosophie der Kreativität«, in: ders. u.a. (Hg.): *Pragmatismus zur Einführung*, Hamburg: Junius, 13–47.
- Schubert, Hans-Joachim (2010c): »Hans Joas – Die Kreativität des Handelns«, in: ders. u.a. (Hg.), *Pragmatismus zur Einführung*, Hamburg: Junius, 166–195.
- Uzarewicz, Michael (2011): *Der Leib und die Grenzen des Sozialen. Eine neophänomenologische Soziologie des Transhumanen*, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Watzlawick, Paul/John Weakland/Richard Fish (1979): *Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels*, Bern: Verlag Hans Huber.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr.

5. Leibliche Erkenntnis

Methodologische Konsequenzen

Die Körpersoziologie zählt seit gut zwei Jahrzehnten zu den bommenden Teildisziplinen der Soziologie (vgl. Gugutzer 2022; Schmincke 2021). Bei allen thematischen, theoretischen und methodischen Unterschieden der soziologischen Beschäftigung mit dem Körper zeigt sich dabei eine grundlegende Gemeinsamkeit: Die Körpersoziologie beschäftigt sich mit dem oder den Körpern als *Gegenstand* soziologischer Untersuchung, um etwas über Körper zu erfahren. Verglichen mit dieser Fokussierung auf den Körper als Forschungsobjekt ist die Auseinandersetzung mit dem Körper als *Subjekt* soziologischen Forschens ausgesprochen randständig. Angesichts des programmatischen Anspruchs der Körpersoziologie, den Körper als konstitutive Bedingung sozialen Handelns und sozialer Ordnung in der Soziologie zu etablieren, kann das durchaus überraschen. Entsprechend dieses Anspruchs wäre doch zu erwarten, dass die Körpersoziologie ihre Programmatik selbstreflexiv auf das eigene Tun anwendet und zeigt, welche Rolle die Körperlichkeit der Soziologin und des Soziologen für deren wissenschaftliches Handeln und die Produktion soziologischer Forschungsergebnisse spielt. Nahe liegend wäre es mit anderen Worten, dass die Körpersoziologie gezielt der Frage nachgeht, wie *mittels* des forschenden Körpers soziologische Erkenntnisse hervorgebracht werden können.

Dass die Körpersoziologie diese Frage im Großen und Ganzen kaum behandelt, dürfte damit zu tun haben, dass auch in der Soziologie das traditionelle Wissenschaftsbild vorherrscht, wissenschaftliche Erkenntnis sei das Ergebnis einer bloßen Verstandesleistung und habe mit leiblichen Regungen, Gefühlen, Stimmungen, körperlichen Performanzen etc. nichts zu tun oder sollte zumindest nichts damit zu tun haben. Damit verbunden ist die ebenso traditionelle Auffassung, in der wissenschaftlichen Arbeit sei zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt zu trennen, womit einhergeht, die Subjektivität der Forscherin und des Forschers aus dem Erkenntnisprozess auszuklammern und alle Aufmerksamkeit auf das zu erkennende Objekt zu richten. De facto folgt die Körpersoziologie mehrheitlich dieser Idee und richtet den Fokus daher typischerweise auf das Erkenntnisobjekt, deutlich seltener auf die Interaktion zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt und am wenigsten auf das erkennende Subjekt. Und selbst dort, wo »Subjektivität und Selbstreflexivität« im Forschungsprozess thematisiert werden (vgl. dazu zum Beispiel die beiden Schwerpunktausgaben der Online-Zeitschrift Forum Qualitative Sozialforschung 3/2002 und 2/2003), findet

sich selten eine explizite Auseinandersetzung mit der körperlich-leiblichen Dimension von Subjektivität.

In Anbetracht dieser Forschungslage verfolgt der vorliegende Text das Ziel, den programmatischen Anspruch der Körpersoziologie zumindest so weit in die Tat umzusetzen, dass deutlich wird, in welcher Hinsicht *in der Subjektivität des Leiblichen und Körperlichen ein bedeutendes Erkenntnispotenzial* liegt. In den Worten von Loïc Wacquant geht es darum, den »Wert einer leiblichen Soziologie« kenntlich zu machen, einer Soziologie, »die sich nicht allein *auf* den Körper im Sinne eines Objekts *bezieht*, sondern vom Körper aus als Untersuchungsinstrument und Vektor der Erkenntnis *ausgeht*« (Wacquant 2003: 270; Herv. im Orig.). In der Soziologie finden sich vor allem ethnografische und phänomenologische Begründungen eines solchermaßen »epistemologischen Korporalismus« (Gugutzer 2006: 35 ff.). Exemplarisch für die *Ethnografie* wird im Folgenden Wacquants »carnal sociology« kurz vorgestellt, da diese gegenwärtig einen der einflussreichsten soziologischen Ansätze einer verkörperten Epistemologie darstellt (5.1). Im Weiteren stehen dann *phänomenologische* Ansätze im Mittelpunkt, weil es deren begriffliche Unterscheidungen von *Leib und Körper* sowie *Quelle und Instrument* der Erkenntnis ermöglichen, konkret herauszuarbeiten, wie die Verkörperung – im Sinne einer Dualität von Leib und Körper (vgl. dazu Gugutzer 2012: 42 ff.) – des forschenden Subjekts an der Generierung soziologischen Wissens beteiligt ist. Hierfür werden zunächst die allgemeinen erkenntnisrelevanten leibnahen Strukturmerkmale der wissenschaftlichen Forschungssituation beschrieben (5.2). Anschließend wird erläutert, in welcher Hinsicht der Leib als Erkenntnisquelle (5.3) und der Körper beziehungsweise die körperlich-leibliche Kommunikation als Erkenntnisinstrument fungieren (5.4). Der Beitrag endet mit einigen Überlegungen zu den Problemen und Herausforderungen der methodischen Umsetzung eines epistemologischen Korporalismus (5.5).

5.1 *Doing sociology* mit »Fleisch und Blut«

Die Frage nach dem Erkenntnispotenzial des Körpers wird in der Soziologie allen voran in ethnografischen und praxeografischen (vgl. Schmidt 2011: 49) Ansätzen gestellt. Einen wichtigen Ausgangspunkt für diese stellt die praxeologische Erkenntnistheorie Pierre Bourdieus dar (vgl. dazu Gugutzer 2006: 36ff.). Nach Bourdieu existiert neben der »theoretischen« Erkenntnis der Wissenschaft eine »praktische« Form der Erkenntnis, die vor allem außerhalb der »scholastischen Welten« (Bourdieu 2001: 184) bedeutsam sei, etwa im Sport, Tanz oder der Musik. In solchen sozialen Feldern erfolgt Handeln typischerweise unter Zeitdruck,

was zur Folge hat, dass die Logik alltäglicher Praxis keinen zeitaufwändigen Reflexionsprozess erlaubt, stattdessen spontanes, intuitives, improvisiertes oder kreatives Handeln verlangt. Aus diesem Grund ist die *praktische Erkenntnis* primär eine *körperliche* Form der Erkenntnis. Oder wie Bourdieu sagt: Die »körperliche Erkenntnis« ermöglicht ein »praktisches Erfassen der Welt« (Bourdieu 2001: 174). Körperliche Erkenntnis bezeichnet Bourdieu auch als ein »Verstehen mittels des Körpers« (Bourdieu 1992: 205), das durch die Einverleibung sozialer Strukturen und den Erwerb eines feldspezifischen Habitus möglich werde.

Während Bourdieu die Relevanz körperlicher Erkenntnis für soziale Handlungsfelder außerhalb der Wissenschaft reserviert, betont sein Schüler Wacquant, dass diese Erkenntnisform ebenso innerhalb des akademischen Universums bedeutsam sei. Wacquant macht deutlich, dass auch die professionelle Praxis des *doing sociology* (Gugutzer 2006: 38ff.) eine dezidiert körperlich-leibliche Praxis ist: Die sozialen Akteure der Wissenschaft produzieren im *Medium* ihrer Verkörperung soziologische Erkenntnisse. In diesem Sinne plädiert Wacquant »for a sociology of flesh and blood«, mit der er zugleich einige Grundprobleme der Soziologie zu lösen versucht. Dazu gehören wesentlich die »problematischen Vorstellungen vom (dualistischen) handelnden Subjekt, von (äußerlicher) Struktur und (mentalistischem) Wissen« (Wacquant 2015: 70). Wacquants »carnal sociology« umgeht diese Probleme, indem sie den sozialen Akteur als eine »sinnliche, leidende, kunstfertige, sedimentierte und situierte körperliche Kreatur« auffasst, die sowohl das »Ergebnis« sozialer Handlungen als auch der Gestalter sozialer Ordnung ist. Daher erhält hier das verkörperte praktische Wissen – der Habitus – eine Vorrangstellung hinsichtlich der Konstruktion sozialer Wirklichkeit.

Für die soziologische Rekonstruktion des »inkarnierten Handlungswissens« (ebd.: 72) sozialer Akteure ist Wacquant zufolge die »enaktive Ethnografie« (ebd., S. 74) der methodische Königsweg. Hierbei handelt es sich um eine »umfassende Feldforschung, in deren Zuge die [sic] Forscher das zu untersuchende Phänomen (beziehungsweise einige Elemente davon) selbst durchlebt, Schicht für Schicht dessen unsichtbare Eigenschaften freilegt und die hier wirkenden Mechanismen untersucht« (ebd.). Die enaktive Ethnografie ist mit anderen Worten eine Forschungsmethode, die zu soziologischen Erkenntnissen gelangt, indem der:die Forscher:in mit Haut und Haar in das Forschungsfeld involviert ist, mit Fleisch und Blut das ihn:sie interessierende wissenschaftliche Phänomen erlebt, spürt, in sich aufsaugt und bearbeitet; dafür bedarf es allerdings eines gewissen Maßes an »Mut und Ausdauer« (ebd.: 75). Wacquants Arbeit zum Erwerb eines boxerischen Habitus kann als hierfür paradigmatische Studie gesehen werden (Wacquant 2003; s.u.), da sie sehr genau nachzeichnet, wie der Forscher:innenkörper methodisch als »intelligentes Instrument der praktischen Wissensproduktion« (ebd.: 76) genutzt werden kann.

Wacquants karnale Soziologie macht ernst mit einer körperbasierten Epistemologie, wirft jedoch die Frage auf, inwiefern ihre methodologischen Prinzipien auch für andere Methoden als der (enaktiven) Ethnografie – einschließlich standardisierter Forschungsmethoden – gelten wie auch für eine nicht-empirische, rein theoretische (»Schreibtisch«-)Soziologie. In terminologischer Hinsicht ist außerdem zu fragen, wie hilfreich eigentlich die Metapher einer »Soziologie von Fleisch und Blut« ist. Dass Fleisch (»die sichtbare Oberfläche des lebendigen Körpers«) und Blut (der »innere[] Kreislauf des Lebens [...], das in den Tiefen des Körpers pulsiert«; ebd.:74) einen analytisch höheren Wert besitzen sollen als die phänomenologische Differenzierung von Körper und Leib (vgl. Gugutzer 2022: Kap. II), darf bezweifelt werden.

5.2 Phänomenologie der Forschungssituation

Die genannten Kritikpunkte lassen sich mit einem phänomenologisch begründeten epistemologischen Korporalismus vermeiden, da dieser *jede* Art wissenschaftlichen Forschens als grundsätzlich verkörperte Tätigkeit in den Blick nimmt. Ausgangspunkt dafür ist ein spezifisch phänomenologisches Verständnis der *Situation* »Forschen«: Im Sinne der Neuen Phänomenologie (Schmitz 1990) lässt sich wissenschaftliches Forschen als eine Situation beschreiben, die Strukturmerkmale aufweist, welche unweigerlich die Leiblichkeit und Körperlichkeit wissenschaftlichen Handelns und Erkennen betreffen.¹

Jedes wissenschaftliche Arbeiten findet in einer Situation statt. Ob zu Hause am Schreibtisch, im Büro unter Kolleg:innen, bei einem Interview, im empirischen Feld oder auf einer Fachtagung, immer ist das Forschungshandeln eingebettet in eine Situation. Gemeinsam ist den verschiedenen Forschungssituationen eine allgemeine Struktur, die sich mit Hermann Schmitz (1990: 65) wie folgt beschreiben lässt: Forschen als *Situation* ist eine »chaotisch-mannigfaltige Ganzheit«, zu der »Sachverhalte«, »Programme« und zumeist auch »Probleme« gehören (ebd.: 66). Wer etwa an einem Artikel für ein Handbuch schreibt und sich dafür in sein Zimmer zurückzieht, hat mit dem *Sachverhalt* Artikelschreiben zu tun, folgt dabei *Programmen* wie den inhaltlichen Erwartungen und formalen Vorgaben der Herausgeber:innen, wissenschaftlichen Gütekriterien, dem persönlichen Wunsch nach Anerkennung etc., und ist gegebenenfalls mit *Problemen* wie der Schwierigkeit, eine schlüssige Argumentation zu entwickeln, oder dem Lärm aus der Nachbarwohnung konfrontiert. Die Forschungssituation ist dabei *chaotisch-mannigfaltig* in dem Sinne, dass ihre einzelnen Elemente (Personen, Computer, Bücher,

1 Zum Situationsbegriff von Schmitz siehe oben Kap. 2.3 und 3.2.

Raumklima, Zeitdruck, Gefühlslage, Wissenslücken etc.) in keiner festen Form miteinander verwoben sind, diese gleichwohl eine nach außen abgegrenzte Ganzheit darstellt, aufgrund derer das Arbeiten in der Wohnung sich beispielsweise von jenem im Büro und erst recht von Gartenarbeit unterscheidet. All das gilt prinzipiell auch für »aktuelle gemeinsame Situationen« (ebd.: 76ff.), in denen mehrere Personen gleichzeitig anwesend sind und miteinander kommunizieren und interagieren.

Wissenschaftliches Forschen als eine Situation in dem genannten Sinne ist außerdem ein Geschehen *voller pathischer*, das heißt *leiblich-affektiver Momente* – und zwar nicht erst dann, wenn Probleme auftreten, aufgrund derer man sich ärgert oder deren Lösung enorm anstrengend ist. Zwei leiblich-affektive Merkmale charakterisieren die Forschungssituation grundsätzlich.

Zum einen zeichnet sich eine Forschungssituation durch eine Vielzahl und Vielfalt an *Eindrücken* aus, und Eindrücke werden vom Forschungssubjekt leiblich wahrgenommen. Wissenschaftliches Arbeiten ist geprägt durch »impressive Situationen« (ebd.: 53), die umso erkenntnisrelevanter sind, je *eindrücklicher*, je *eindrucksvoller* sie sind. Der unklare, verwirrende oder überraschende Eindruck einer Interviewsituation etwa drängt sich dem Forscher auf, geht ihm nahe, berührt oder erschreckt ihn und ist daher nicht nur persönlich bedeutsam, sondern gleichermaßen für den Forschungsprozess wichtig. Dasselbe gilt für den chaotischen Eindruck, den die Ethnografin in dem ihr fremden Feld hat, vor allem, wenn sie sich dort das erste Mal aufhält: Diese Situation ist für sie im wörtlichen, das heißt leiblichen Sinne eindrucksvoll, eben weil sie unvertraut, unüberschaubar, diffus ist. Eine der Hauptaufgaben der Ethnografin besteht deshalb darin, das sie ergreifende Chaos der Situation zu ordnen.

Zum Zweiten erscheinen Forschungssituationen, wie nahezu alle Situationen, als »*gefühlshafte Atmosphären*, die leiblich mehr oder weniger ergreifen (können) und soziales Handeln beeinflussen (können)« (Gugutzer 2012: 74f.; Herv. im Orig.; s.o. Kap. 3.1). Die konzentrierte Arbeitsatmosphäre zu Hause, die lockere und lebendige Atmosphäre in einer Arbeitsgruppe, die angespannte Stimmung in der Abteilung, die hitzige oder aggressive Atmosphäre in einer Diskussion – solche und andere Atmosphären werden das wissenschaftliche Arbeiten jedenfalls dann beeinflussen, wenn sie leiblich-affektiv nahe gehen und nicht nur nüchtern-registrierend zur Kenntnis genommen werden. Man denke an die Vorliebe nicht weniger Wissenschaftler:innen, in der dichten Stille einer nächtlichen Umgebung zu arbeiten, die damit zu tun hat, dass sie diese Atmosphäre der Ruhe und Dunkelheit als Konzentrations- und Kreativitätsförderlich empfinden.

Hält man sich nur diese beiden allgemeinen pathischen Merkmale der Forschungssituation vor Augen, ist offenkundig, dass Leib und Körper

unmittelbar an der Produktion wissenschaftlicher Erkenntnisse beteiligt sind. Berücksichtigt man außerdem noch all die vermeintlich banalen leiblich-körperlichen Begleiterscheinungen des *doing sociology* wie Reden, Zuhören und Schreiben, Antipathie und Sympathie, Unsicherheit, Angst, Freude oder Lust, Müdigkeit, Hunger, Rückenschmerzen, Augenbrennen etc. (vgl. Gugutzer 2015: 140ff.), wird erst recht ersichtlich, dass die wissenschaftliche Erkenntnisproduktion eine verkörperte Tätigkeit ist. Weil das leiblich-affektive Sich-Befinden des Forschungssubjekts in der Forschungssituation in jedem Fall auf irgendeine Weise Einfluss nimmt auf den Erkenntnisprozess, impliziert eine verkörperte Epistemologie notwendig einen methodologischen Situationismus.

5.3 Der Forscherleib als Erkenntnisquelle

Der Blick auf das verkörperte Forschungssubjekt korrigiert den auch in der Körpersoziologie faktisch vorherrschenden cartesianischen Dualismus, indem er darauf hinweist, dass die Generierung soziologischen Wissens kein reiner Denkprozess ist, vielmehr ein durch und durch leibliches Phänomen. Dass Denken kein ausschließlich kognitives, neurophysiologisches Geschehen ist, sondern unweigerlich mit dem Organismus und der Umwelt verknüpft ist, ist eine These, die aktuell besonders von der »embodied cognition«-Forschung vertreten wird (vgl. als Überblick Gallagher 2012). Sinngleich bezeichnet der Psychiater und Phänomenologe Thomas Fuchs (2007) das Gehirn als ein »Beziehungsorgan«, das seine Funktionen nur in Relation zum »restlichen« Körper sowie zu seiner materiellen und sozialen Umwelt ausüben kann. Insofern das Gehirn zwischen lebendigem Organismus und Umwelt vermittelt, ist Denken weder ein reines Bewusstseins- noch ein rein physiologisches, sondern ein leibliches Phänomen. »Denken ist leiblich«, so der Phänomenologe Guido Rappe (2012: 324–389), der Leib in diesem Sinne die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, weshalb Karl-Otto Apel (1985) auch vom »Leibapriori der Erkenntnis« spricht.

Die Rede vom Leib als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis impliziert allerdings, dass zur *Verwirklichung* von Erkenntnis noch etwas Anderes notwendig ist. Die leibliche Selbsterfahrung in der Forschungssituation ist nicht schon per se eine Form von Erkenntnis, sondern wird zu dieser erst infolge der im Medium der Sprache vorgenommenen Reflexion auf das eigenleiblich Gespürte (vgl. Schürmann 2008: 53). (Das damit verbundene methodische Problem wird in Kap. 5.5 besprochen.) Der *Forscherleib* ist daher, wie man mit Anke Abraham sagen kann, im engeren Sinne erst mal »nur« eine »Erkenntnisquelle« (Abraham 2002: 182 und öfter; daran anknüpfend: Jäger/König 2020) – und zwar eine Quelle,

aus der zumeist unreflektiert geschöpft wird, wenn und weil den leiblich-affektiven Empfindungen im Forschungsalltag keine bewusste Aufmerksamkeit geschenkt wird. Eine Quelle der Erkenntnis sind leiblich-affektive Regungen wie Staunen, Stutzen, Unbehagen oder Ärger insofern, als sie das Forschungssubjekt aufmerken lassen und dadurch dessen kontinuierlichen Denkprozess ins Stocken bringen oder ganz unterbrechen. Allgemein gesagt besteht das Erkenntnispotenzial solcher pathischer Erfahrungen darin, dass sie einer Differenzenerfahrung entsprechen, und Differenzenerfahrungen die Grundlage von Erkenntnis sind – frei nach Gregory Bateson: Erkenntnis basiert auf der Wahrnehmung eines Unterschieds, der einen Unterschied macht. Eine Erkenntnisquelle sind *leiblich-affektive Differenzenerfahrungen* dabei vor allem dann, wenn sie sich dem Forschungssubjekt als *leibliche Irritation* beziehungsweise als *spürbare Widerständigkeit* aufdrängen (vgl. Gugutzer 2015: 142).

Eine leibliche Irritation liegt beispielsweise vor, wenn man beim Lesen eines Textes an eine Stelle gelangt, an der man denkt: »Das stimmt doch nicht!« Oder: »So ein Unsinn!« Ein solcher Gedanke äußert sich als spürbares Aufmerken und markiert daher eine Zäsur im kontinuierlichen Bewusstseinsstrom. Man denkt dann nicht nur »Unsinn«, sondern man empfindet diesen »Unsinn« auch als inneren Widerstand, der sich zeitgleich mit dem Gedanken zeigt. Denken ist leiblich. Wer sich wirklich über eine Formulierung, Ansicht, These, eine Theorie oder einen Autor aufregt, tut dies nicht nur intellektuell, sondern gleichermaßen spürbar. Der Forscherleib drängt sich auf diese Weise als Erkenntnisquelle auf: Wenn sich beim Lesen das Gefühl einstellt, dass hier etwas nicht stimmt, dass es hakt, widersprüchlich oder eben unsinnig ist, liegt eine leiblich-affektive Stellungnahme zum Gelesenen vor, die erkenntnisrelevant insofern ist, als die leiblich wahrgenommene Irritation typischerweise einen Reflexionsprozess in Gang setzt. Im spürbaren Widerstand zeigt sich Sinn: Die These, die Widerstand hervorruft, spricht etwas im Forscher oder der Forscherin an, und deshalb bedeutet sie etwas. *Was* die leiblich-affektive Stellungnahme bedeutet, ist damit natürlich nicht gesagt. Aber *dass* sie etwas bedeutet, ist offenkundig, so dass es darum geht, dem Widerstand nachzuspüren, ihn in Worte fassen und argumentativ zu nutzen. Wollte man daraus einen methodologischen Imperativ formulieren, so könnte er lauten: »Achte besonders auf das, was dich in deiner Forschungsarbeit irritiert! Nimm ernst, was Widerstand in dir hervorruft, anstatt darüber hinwegzugehen!«

Der Forscher:inleib entspricht damit einer Erkenntnisquelle in dem Sinne, in dem beispielsweise Bourdieu und Wacquant von körperlich-praktischer Erkenntnis oder vom körperlichen Verstehen sprechen. Vor dem Hintergrund der phänomenologischen Unterscheidung von Körper und Leib muss es genauer »leibliches Verstehen« (Abraham 2002: 185; Gugutzer 2012: 64ff.) beziehungsweise leibliche Erkenntnis heißen.

Gemeint ist damit ein präreflexiver, nichtbegrifflicher Erkenntnismodus, ein spürendes Verstehen, vergleichbar dem ästhetischen Verstehen eines Kunstwerks (vgl. Stenger 2013: 109ff.) oder dem »erotischen Verstehen« (Merleau-Ponty 1966: 188) einer zwischenmenschlichen Atmosphäre. Leibliche Erkenntnis und leibliches Verstehen sind die subjektiv erlebten Korrelate der chaotisch-mannigfaltigen Forschungssituation. Der Text, das Video oder Interview sind Situationen voller Eindrücke, die nicht-analytisch, sondern synthetisch, als Ganzheit wahrgenommen werden. Sofern sie eine Resonanz im Forscher:inleib erzeugen, der:die Forscher:in zum Beispiel peinlich berührt ist oder ein Aha-Erlebnis hat, hat er:sie etwas verstanden, selbst wenn er:sie (noch) nicht imstande sein sollte zu sagen, was, das begriffliche Verstehen also noch fehlt. Der Leib der Forscherin oder des Forschers fungiert hier als eine Quelle der Erkenntnis, die sich aus dem Leibgedächtnis und den leiblichen Erfahrungen speist und den »Charakter einer ›Spur‹« (Abraham 2002: 203) trägt, der es lohnt zu folgen.

Wie Christine Demmer am Beispiel ihres empfundenen Ekels und ihrer Unsicherheit in narrativen Interviews mit körperlich behinderten Frauen gezeigt hat, besteht dieser Lohn zwar nicht unbedingt darin, vollkommen neue Ergebnisse hervorzubringen, aber doch in einer »erweitern-de[n] Perspektive«, zum Beispiel in einer vom Datenmaterial ausgehenden »Verschiebung des Analysefokus«. So resümiert sie hinsichtlich ihrer eigenen Studie: »Die Interpretation des eigenleiblichen Spürens haben [sic] zum erneuten Lesen bestimmter Passagen angeregt, sie ließen Textstellen bedeutsam erscheinen, die zuvor nicht im Zentrum der Analyse standen« (Demmer 2016: Abs. 33).

5.4 Körperliche und leibliche Kommunikation als Erkenntnisinstrumente

Der Blick auf den Leib als Erkenntnisquelle hat gezeigt (was in den meisten, einschließlich Wacquants Überlegungen zu einer verkörperten Epistemologie unberücksichtigt bleibt), dass die Leiblichkeit der Forscherperson in jeder Sekunde wissenschaftlichen Arbeitens, also auch beim einsamen Denken, Lesen und Schreiben, ein Erkenntnispotenzial birgt. *Doing sociology* ist aber natürlich nicht nur eine einsame Schreibtischangelegenheit, sondern findet sehr häufig in gemeinsamen aktuellen Situationen statt, vor allem, wenn man empirisch forscht. In Lehrbüchern zur qualitativen Sozialforschung findet sich daher regelmäßig der methodologische Appell, den kommunikativ-interaktiven Charakter des Datenerhebungskontextes zu reflektieren. Dies aus dem einfachen Grund, dass zum Beispiel bei der Durchführung eines Interviews, der Leitung

einer Gruppendiskussion oder der Ausübung einer nicht-/ teilnehmenden Beobachtung die Forschungsperson physisch anwesend ist und daher unweigerlich Einfluss auf die Forschungssituation nimmt. Inwiefern aber fungiert die *körperliche und leibliche Kommunikation* zwischen Forschungssubjekt und Forschungsobjekt(en) als *Erkenntnisinstrument*?

Die körperliche Anwesenheit der Forscherperson scheint auf den ersten Blick von umso größerer Relevanz für den Forschungsprozess zu sein, je stärker der Grad ihres Involviertseins ist. Wer autoethnografisch eine Lebenswelt zu erschließen versucht, muss sich – in den Worten Wacquants – mit »Fleisch und Blut« in sie hineinbegeben, und das am besten über eine längere Zeit. Der Forscher:inkörper ist hier das Erkenntnisinstrument schlechthin, wie beispielsweise Wacquants bereits erwähnte Studie über das »Leben für den Ring« (Wacquant 2003) eindrucksvoll gezeigt hat. In einem vier Jahre währenden Forschungsaufenthalt in einem US-amerikanischen Ghetto hatte Wacquant die Lebensverhältnisse der *black community* dadurch erforscht, dass er sich überwiegend in einem *box gym* aufhielt und durch intensives Training einen Boxer-Habitus entwickelte. Sein Körper fungierte hier als Erkenntnisinstrument in dem Sinne, dass der Forscher gewisse körperliche Kompetenzen mitbrachte und neue erwarb. Am eigenen Leib hat Wacquant so die Logik des ghettospezifischen Boxens erfahren und diese zur Grundlage einer allgemeinen Analyse der Logik sozialer Praxis genutzt. Dass er mit seiner enaktiven Ethnografie fast der Gefahr des *going native* erlag, weist darauf hin, dass der professionelle Forscherkörper sich bei besonders hohem Engagement gegebenenfalls in einen quasi-indigenen Körper transformiert, was aus erkenntnistheoretischer Sicht natürlich zu vermeiden ist.

Der Körper der Forscherin und des Forschers ist nun aber keineswegs nur in der Auto- oder enaktiven Ethnografie ein explizit erkenntnisrelevantes Forschungsinstrument. Er ist dies ebenso zum Beispiel in einem narrativen Interview (vgl. Demmer 2016) oder einem Experteninterview: auch hier bringt die Forscherin ihren Körper mit und setzt ihn womöglich gezielt ein, indem sie sich etwa dem Habitus der Expertin durch Benehmen und Kleidung anpasst. Da man bekanntlich »nicht nicht kommunizieren kann« (Paul Watzlawick), beeinflusst die leibhaftig anwesende und agierende Forscherin jedoch allein mit ihrem Geschlecht und Alter, ihrer Körpergröße und Hautfarbe, ihrer Gestik, Mimik und Stimme den Gesprächsverlauf auf irgendeine Weise, die forschungsrelevant sein kann.

In der sozialwissenschaftlichen Methodenliteratur, einschließlich jener zu standardisierten Forschungsmethoden, ist einiges darüber nachzulesen, wie am Forscher:inkörper ablesbare Zeichen das Antwortverhalten der Interviewten beeinträchtigen können. An einer dezidiert körper- und leibsoziologischen Analyse dieses methodisch relevanten Aspekts der *Interaktion von körperlichem Ausdruck und leiblichem Eindruck*

fehlt es dabei allerdings. Inwiefern und mit welchen Konsequenzen der Forscher:inkörper zusammen mit dem Körper der Interviewten eine gemeinsame impressive Situation bildet, die mindestens stillschweigend, mitunter aber auch bewusst wahrnehmbar die Forschungssituation mitgestaltet, gilt es aus körper- und leibsoziologischer Sicht präzise herauszuarbeiten. Konsens herrscht in der qualitativen Methodenliteratur hingegen darüber, dass das Forschungssubjekt das methodologische Gebot zu befolgen habe, selbstkritisch vor und nach der Teilhabe an der Forschungssituation zu reflektieren, in welcher Hinsicht die eigene körperliche Performance Einfluss auf das Gegenüber nehmen könnte beziehungsweise genommen hat. In diesem Sinne plädiert zum Beispiel Franz Breuer (2000: 45) dafür, dass das Forschersubjekt »ein Bewusstsein und eine Sensibilität hinsichtlich des eigenen ›Reiz-Werts‹ als sozialer Akteur und Person und eine gewisse darauf bezogene Eigenverfügungs-Möglichkeit sowie eine geschärfte Aufmerksamkeit« für den eigenkörperlichen Anteil an der Forschungsinteraktion entwickeln sollte.

Dass der kommunikative Forscher:inkörper ein – mal mehr, mal weniger bewusst eingesetztes, mehr oder weniger explizites – Erkenntnisinstrument ist, liegt hauptsächlich daran, dass der körperliche »Reiz« eine Reaktion provoziert. Wie gesagt, dem Körperausdruck des Forschungssubjekts korrespondiert ein leiblicher Eindruck beim Forschungsobjekt. Das gilt selbstredend auch in umgekehrter Richtung: Der körperliche Ausdruck des Forschungsobjekts ›macht etwas‹ mit dem Forschungssubjekt – es nimmt sich wahr, weil es sein Gegenüber wahrnimmt. Dabei ist es prinzipiell unerheblich, ob das Gegenüber ein menschlicher oder ein nichtmenschlicher Körper ist, etwa Gegenstände, die Atmosphäre des Raums oder anwesende Haustiere. Entscheidend ist die Wahrnehmung am eigenen Leib, die von etwas ausgelöst wird, das nicht dem eigenen Leib zugehört. In den Worten von Schmitz (1990: 135ff.) handelt es sich dabei um »*leibliche Kommunikation*« (s.o. Kap. 2.2). Sie ist für den Forschungs- und Erkenntnisprozess von besonderer Bedeutung.

In der sozialwissenschaftlichen Methodendiskussion wurde auf die Wichtigkeit leiblicher Kommunikation für den Forschungsprozess verschiedentlich, wenn auch mit anderen Begriffen, hingewiesen. So spricht Breuer im Anschluss an Werner Kutschmann von »empathischen Potenzen der Erkenntnis« (Breuer 2000: 39f.) und meint damit die Erkenntnisrelevanz von Erfahrungskategorien wie Einfühlungsvermögen, Imagination oder Mimesis, die sich aus der »prinzipiellen Strukturidentität von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt« (ebd.) ergebe. Unter Rekurs auf Georges Devereux verweist Breuer außerdem darauf, dass auch das psychoanalytische Konzept der »Gegenübertragung« als leiblich-affektives Erkenntnismittel verstanden werden könne, wie Devereux exemplarisch anhand seiner Ausführungen zur »Wissenschaftler-Angst« gezeigt habe (ebd.: 40ff.). Abraham (2002: 192) wiederum hat darauf

hingewiesen, dass Maurice Merleau-Pontys Konzept der »Zwischenleiblichkeit« und Schmitz' Begriff der »wechselseitigen Einleibung« wichtige Bausteine einer nicht-rationalen Erkenntnistheorie seien, der es um das leibliche Verstehen in beziehungsweise von interaktiven Forschungssituationen geht. Voraussetzung für das leibliche Verstehen sei dabei das Zulassen von Nähe und die Bereitschaft, sich von der Forschungssituation berühren zu lassen.

Eine paradigmatische Studie zum Leib als erkenntnisrelevantes Kommunikationsinstrument ist die Untersuchung von Sabine Dörpinghaus (2013) zur Hebammenkunde. Dörpinghaus reflektiert darin ausführlich die Rolle der Forscherin in der Situation des Interviews (ebd.: insb. 217–234). Dabei macht sie deutlich, dass gerade – aber keineswegs ausschließlich – in leibphänomenologischen Interviews, in denen das Spüren (hier: die »Unruhe«) den thematischen Fokus bildet, ein nicht-kognitiver Zugang von Seiten der Forscherin wichtig sei, um den Sinn des von der Interviewten (häufig diffus oder metaphorisch) Gesagten zu verstehen. Wo Sprache an ihre Mitteilungs- und Verstehensgrenzen stößt, ist es der subjektive Eindruck des körperlichen Ausdrucks der Interviewpartnerin, über den es möglich ist, »aus der Mannigfaltigkeit der Situation Bedeutsamkeit zu erschließen« (ebd.: 227). Konkret kann das zum Beispiel heißen, dass man aufgrund der leiblichen Kommunikation in der Erhebungssituation »Nachfragen« stellt (ebd.: 219f.), auf die man nicht käme, wenn die Interviewführung sich ausschließlich auf das gesprochene Wort konzentrierte. Anlehnend an den Buchtitel von Dörpinghaus lohnt es somit, »dem Gespür auf der Spur« zu bleiben, das in der Forschungssituation am eigenen Leib Wahrgenommene ernst zu nehmen und ihm beispielsweise mittels Fragen nachzugehen.

5.5 Fazit

Die Auseinandersetzung mit Leib und Körper als Erkenntnisquelle und Erkenntnisinstrument hat gezeigt, dass Leib und Körper nicht nur soziologische Forschungsobjekte sind, worauf sich die Körpersoziologie hauptsächlich konzentriert, sondern gleichermaßen Forschungsobjekte. Ist der Körper der Forscherin und des Forschers dabei vorrangig ein Erkenntnisinstrument, das bewusst oder unbewusst zur Wissensgenerierung eingesetzt wird, so der *Leib* der Forscherin und des Forschers primär eine Erkenntnisquelle, aus der geschöpft werden kann, sofern den spürbaren Empfindungen im Forschungsalltag, insbesondere den leiblich-affektiven Differenzverfahren, Aufmerksamkeit geschenkt und Bedeutung beigemessen wird. Mehr noch als der Forscher:inkörper als Erkenntnisinstrument ist es der Forscher:inleib als Erkenntnisquelle, der

eine wichtige Ergänzung zum dominanten rationalen Verständnis wissenschaftlicher Erkenntnisproduktion darstellt. Voraussetzung dafür ist allerdings die Bewältigung einiger typischer Probleme, die sich mit dem Forscher:inleib ergeben. Es sind vor allem vier methodische Herausforderungen, die es zu meistern gilt.

1) *Das Aufmerksamkeitsproblem*: Wie eingangs erwähnt, ist das typische wissenschaftliche Arbeiten dadurch gekennzeichnet, dass der Aufmerksamkeitsfokus auf dem Erkenntnisobjekt liegt, nicht jedoch auf dem erkennenden Subjekt. Ob in einem Interview oder bei einer Beobachtung, ob beim Lesen eines Textes oder Zuhören eines Vortrags, fast immer gilt die Wahrnehmung dem Gegenüber und nicht sich selbst. Man ist im wissenschaftlichen Arbeiten viel weniger bei sich als bei anderen oder anderem. Und selbst wenn man sich seiner selbst gewahr wird, etwa weil man die eigene Unsicherheit im Feld oder die Langeweile im Interview spürt, heißt das nicht, dass daraus der Schluss gezogen wird, diese leiblichen Empfindungen seien wichtig für die eigene Forschungsarbeit. Es bedarf daher zu allererst einer Forschungshaltung, die der leiblich-affektiven Selbstwahrnehmung Wert beimisst und zum Beispiel leibliche Widerstände als relevante Informationen ernst nimmt. Gleichmaßen wichtig ist dabei die Selbstreflexion der eigenen Leib- und Körperbiographie sowie der damit zusammenhängenden Frage, ob das am eigenen Leib Gespürte eher mit einem selbst als Forschungssubjekt oder aber mit dem Forschungsobjekt zu tun hat (vgl. Abraham 2002: 204).

2) *Das Versprachlichungsproblem*: Mit dem Aufmerksamkeitsproblem hängt ein doppeltes sprachliches Problem zusammen. Zum einen müssen die Forscherin und der Forscher selbst eine Sprache für ihre leiblich-affektiven Selbstwahrnehmungen finden, um sie dingfest machen und in ihren Interpretationsprozess einbeziehen zu können. Zum anderen müssen sie ihre Erkenntnisse in den wissenschaftlichen Diskurs einspeisen und zur Diskussion stellen, wofür sie ebenfalls (fach-)spezifische Worte finden müssen. Gerade weil die leiblichen Erkenntnisse subjektiv sind, ist es wichtig, ihre intersubjektive Nachvollziehbarkeit sicherzustellen. Schließlich spielen Leib und Sprache auch in der Hinsicht ineinander, dass das in der Forschungssituation leiblich-affektiv Erlebte einer sprachlichen Überprüfung am Text bedarf, wie umgekehrt der Text durch eine leiblich aufmerksame Leseweise einer zusätzlichen Interpretation unterzogen werden kann, um so gegebenenfalls auf eine neue Erkenntnis Spur zu gelangen.

3) *Das hermeneutische Spiralen-Problem*: Das Verhältnis von leiblicher Selbstwahrnehmung und Versprachlichung impliziert das problematische Verhältnis von (theoretischem) Vorverständnis und Gegenstandsverständnis, hier dem Verständnis der eigenleiblichen Regungen. Wie kann ich es verhindern, dass die sprachliche Bezeichnung dessen, was ich in der Forschungssituation an mir wahrnehme, nicht meinem

theoretischen Vorwissen entspringt, das ich aufgrund meiner akademischen Sozialisation automatisch besitze? Wie man an den Arbeiten Wacquants erkennen kann, ist dieser hermeneutischen Spirale letztlich nicht zu entkommen – bei Wacquant (2003) ersichtlich daran, dass die Beschreibungen seines leiblichen Spürens von Kategorien aus Bourdieus Theorien durchsetzt sind. Das relativiert nun allerdings keineswegs den Stellenwert leiblicher Erkenntnisse, denn *eigenleiblich* sind die Wahrnehmungen in der Forschungssituation ja gleichwohl – *ich* spüre mich in dieser Situation so oder so. Daraus lässt sich eine methodische Aufgabenstellung formulieren, die das Problem der hermeneutischen Spirale zumindest zu relativieren verspricht: Aufgabe der Forscherin und des Forschers ist es, im Sinne der »phänomenologischen Epoché« (Husserl!) ihr Vorwissen so weit einzuklammern, dass sie sich ihrem Sich-Spüren in der Forschungssituation möglichst vorurteilsfrei zuwenden können. Die vertrauten theoretischen Konzepte und Begriffe gilt es zu suspendieren, um die eigenleibliche Wahrnehmung auf die Art zu beschreiben, in der sie sich wirklich zeigen (zum Beispiel warm/ kalt, eng/weit, drückend/ziehend, kribbelnd/brennend etc.). Das erfordert zweifelsohne methodische Disziplin.

4) *Das Methodisierungsproblem*: Methodische Selbstdisziplin im Sinne einer möglichst vorurteilsfreien Beschreibung leiblicher Zeichen im Forschungsprozess ist das eine, ein methodisch kontrollierbares Vorgehen beim Erheben und Auswerten der Daten des Forscherleibes das andere. Für ersteres böten sich – etwa unter der Leitung von Körper- und Leibsoziolog:innen – in der akademischen Ausbildung spezielle Methoden- und Supervisions-Workshops an, in denen die Selbstwahrnehmung und deren Verbalisierung geschult werden. Im Hinblick auf eine Methodisierung leiblicher Selbstwahrnehmung und Verstehensprozesse sind der Umsetzung hingegen enge Grenzen gesetzt. Weder ist es möglich, konkrete Schritte festzulegen, welche Leibdaten in welcher Reihenfolge oder Ausführlichkeit erhoben werden sollen, noch wie die identifizierten Leibdaten zu interpretieren sind. Eine auch nur annähernde Standardisierbarkeit der Datenerhebung und -auswertung ist nicht möglich, weil es sich bei leiblich-pathischen Erfahrungen um »subjektive Tatsachen« (Schmitz 1990: 5) handelt, deren hermeneutische Auslegung einer Art »Kunstlehre« (Oevermann) entspricht. Leibliches Verstehen ist eine beziehungsweise bedarf primär einer bestimmten Haltung, nämlich der Einstellung, dass Subjektivität im Sinne des leiblich Wahrgenommenen im Forschungsprozess nicht nur legitim, sondern erkenntnisrelevant ist. Anstelle einer Methodisierung leiblicher Verstehensprozesse bleibt somit nur die Formulierung des methodologischen Gebots, das eigene Forschungsvorgehen transparent zu machen, um intersubjektive Nachvollziehbarkeit zu ermöglichen.

Ungeachtet der genannten Probleme und Grenzen leiblicher Erkenntnisgenerierung ist festzuhalten, dass dem Forscher:innenleib und

Forscher:innenkörper ein Erkenntnispotenzial innewohnt, dem gerade von Seiten der Körpersoziologie besondere Aufmerksamkeit zu schenken wäre. Wenn das programmatische Ziel der Körpersoziologie darin besteht, nicht bloß eine weitere Bindestrichsoziologie zu sein, sondern allgemeinsoziologische Bedeutung zu haben – im Sinne einer »embodied sociology« (Shilling 2007; Gugutzer 2012) –, dann ist die Ausarbeitung eines epistemologischen Korporalismus' ein dafür wichtiger Baustein.

Literatur

- Abraham, Anke (2002): *Der Körper im biographischen Kontext. Ein wissenssoziologischer Beitrag*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Apel, Karl-Otto (1985): »Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre«, in: Hilarion Petzold (Hg.), *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*, Paderborn: Junfermann, 47–70.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1992): »Programm für eine Soziologie des Sports«, in: ders., *Rede und Antwort*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 193–207.
- Breuer, Franz (2000): »Wissenschaftliche Erfahrung und der Körper/Leib des Wissenschaftlers. Sozialwissenschaftliche Überlegungen«, in: Clemens Wischermann/Stefan Haas (Hg.), *Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbst- und Weltdeutung*, Stuttgart: Steiner, 33–50.
- Demmer, Christine (2016): »Interviewen als involviertes Spüren. Der Leib als Erkenntnisorgan im biografieanalytischen Forschungsprozess« [35 Absätze], *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Research*, (2016/1), Art. 13., <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1601139> (Zugriff: 21.12.2016).
- Dörpinghaus, Sabine (2013): *Dem Gespür auf der Spur. Leibphänomenologische Studie zur Hebammenkunde am Beispiel der Unruhe*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Forum Qualitative Sozialforschung (3/2002): *Subjektivität und Selbstreflexivität im qualitativen Forschungsprozess I* (Schwerpunktausgabe, hrsg. von Katja Mruck/Wolff-Michael Roth/Franz Breuer), <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/issue/view/21> (Zugriff: 21.12.2016).
- Forum Qualitative Sozialforschung (2/2003): *Subjektivität und Selbstreflexivität im qualitativen Forschungsprozess II* (Schwerpunktausgabe, hrsg. von Wolff-Michael Roth/ Franz Breuer/Katja Mruck), <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/issue/view/18> (Zugriff: 21.12.2016).
- Fuchs, Thomas (2007): *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Gallagher, Shaun (2012): »Kognitionswissenschaften – Leiblichkeit und Embodiment«, in: Emmanuel Alloa/Thomas Bedorf/Christian Grüny/Tobias

- Nikolaus Klass (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen: Mohr Siebeck (utb), 320–333.
- Gugutzer, Robert (2022): *Soziologie des Körpers* (6., aktualisierte und ergänzte Auflage), Bielefeld: transcript (utb).
- Gugutzer, Robert (2015): *Soziologie des Körpers* (5., vollst. überarb. Aufl.), Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2012): *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*, Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2006): »Der body turn in der Soziologie. Eine programmatische Einführung«, in: ders. (Hg.), *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*, Bielefeld: transcript, 9–53.
- Jäger, Ulle/Tomke König (2020): »Der Eigensinn des Leibes als Erkenntnisquelle. Soziale Ordnungen leiblich erkunden und verstehen«, in: Beatrice Müller/Lea Spahn (Hg.), *Den LeibKörper erforschen. Phänomenologische, geschlechter- und bildungstheoretische Perspektiven auf die Verletzlichkeit des Seins*, Bielefeld: transcript, 85–112.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Rappe, Guido (2012): *Leib und Subjekt. Phänomenologische Beiträge zu einem erweiterten Menschenbild*, Bochum/Freiburg: projektverlag.
- Schmidt, Robert (2011): *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*. Berlin: Suhrkamp.
- Schmincke, Imke (2021): *Körpersoziologie*, Paderborn: Brill/Fink (utb).
- 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.
- Schürmann, Volker (2008): »Reflexion und Wiederholung. Mit einem Ausblick auf ›Rhythmus‹«, in: Franz Bockrath/Bernhard Boschert/Elk Franke (Hg.), *Körperliche Erkenntnis. Formen reflexiver Erfahrung*, Bielefeld: transcript, 53–72.
- Shilling, Chris (Hg.) (2007): *Embodying sociology: Retrorespect, Progress and Prospects*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Stenger, Ursula (2013): »Der Leib als Erkenntnisorgan«, in: Johannes Bilstein/Micha Brumlik (Hg.), *Die Bildung des Körpers*, Weinheim/München: Beltz Juventa, 104–115.
- Wacquant, Loïc J. D. (2015): »Für eine Soziologie von Fleisch und Blut«, in: *Berliner Debatte Initial* (2015/3), 70–80.
- Wacquant, Loïc J. D. (2003): *Leben für den Ring. Boxen im amerikanischen Ghetto*, Konstanz: UVK.

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 Bewegungsanfänger: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 Schützzeichel (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 bewegende 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 substantialistisch, 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 Differenz Erfahrung*.

Die geschlechtlich bedeutsamste Differenz Erfahrung 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 erkämpft‹, ›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 frisch führende 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 betübte 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 Gwalt Handeln 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

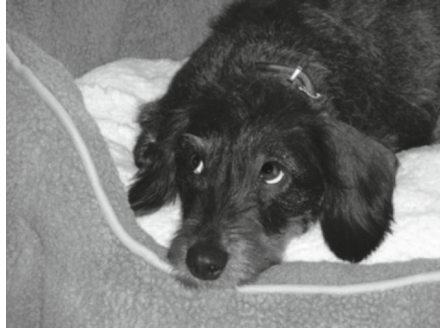


Abbildung 7: Pippa (© Robert Gugutzer)

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 »konstellationsistisch«, 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

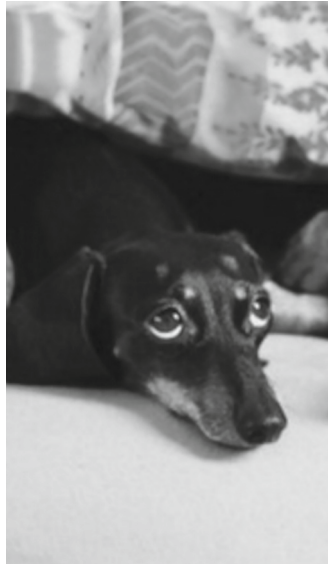


Abbildung 8: *Mimischer Ausdruck des Dackelblicks (Imme vom Teckeltraum, Foto: Dagmar Schmidt)*

- 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 zuspiesen, *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 perzeptive 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 ausbreiteten 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 Pfliffe 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 neolibérale 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 »gefühlshafte« 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 Kosennamen 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, binnendiffuse Bedeutsamkeit. Das heißt, die einzelnen Elemente des Schlags treten während des Schlags 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 »Explikation«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 stinkfaded 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 »Explikation 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 »Intelktualisierung 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 Objektivation 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 Selbstthematizierung 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.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Neophänomenologische Situationstypen	52
Abbildung 2: Alte versus Neue Phänomenologische Soziologie.	61
Abbildung 3: Typen von Situationsatmosphären des Sports .	86
Abbildung 4: Dimensionen kreativen Handelns.	124
Abbildung 5: Typen des Sorgegefühls	215
Abbildung 6: Leib- und Zeitlichkeitsdimensionen des sich Sorgens	217
Abbildung 7: Pippa	227
Abbildung 8: Mimischer Ausdruck des Dackelblicks . . .	235
Abbildung 9: Der treuherzig-durchtriebene Blick	239
Abbildung 10: Der arglos-schuldbewusste Blick	240
Abbildung 11: Der verzweifelt-theatralische Blick.	241
Abbildung 12: Übung beim Kunstradfahren	257
Abbildung 13: Visualisierung richtungsräumlicher Orientierung von Fußballspielern, WM 2006	258

Textnachweise

Mit Ausnahme des ersten Kapitels basieren die Kapitel in diesem Buch auf bereits publizierten Artikeln. Ich habe alle Originaltexte sprachlich überarbeitet und die gendergerechte Schreibweise vereinheitlicht (Soziolog:innen, Hundebesitzer:innen etc.). Alle Texte haben zudem neue Überschriften und Kapitelnummerierungen erhalten. Ich habe durchgängig Querverweise zu anderen Kapiteln in dem Buch eingebaut und in wenigen Fällen (vor allem in Kap. 6 und 7) größere inhaltliche Änderungen vorgenommen sowie aktuelle Literatur eingefügt.

Kapitel 1:
Originalbeitrag

Kapitel 2:
Zuerst erschienen unter dem Titel »Leib und Situation. Zum Theorie- und Forschungsprogramm der Neophänomenologischen Soziologie«, in: *Zeitschrift für Soziologie* (2017/3), 147–166.

Kapitel 3:
Zuerst erschienen unter dem Titel »Atmosphären, Situationen und der Sport. Ein neophänomenologischer Beitrag zur soziologischen Atmosphärenforschung«, in: *Zeitschrift für Soziologie* (2020/5-6), 371–390.

Kapitel 4:
Zuerst erschienen unter dem Titel »Situationsprobleme und kreatives Handeln. Neopragmatismus und Neophänomenologie im Dialog«, in: Robert Gugutzer/Charlotte Uzarewicz/Thomas Latka/Michael Uzarewicz (Hg.) (2018), *Irritation und Improvisation. Zum kreativen Umgang mit Unerwartetem*, Freiburg/München: Karl Alber, 28–57.

Kapitel 5:
Zuerst erschienen unter dem Titel »Leib und Körper als Erkenntnis-subjekte«, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.) (2017), *Handbuch Körpersoziologie, Band 2: Forschungsfelder und Methodische Zugänge*, Wiesbaden: Springer VS, 381–394.

Kapitel 6:
Den Rahmen dieses Kapitels bildet ein Artikel, der zuerst erschienen ist unter dem Titel »Der Leib in der Soziologie. Eine Würdigung«, in: Beatrice Müller/Lea Spahn (Hg.) (2020), *Den LeibKörper erforschen. Phänomenologische, geschlechter- und bildungstheoretische Perspektiven*

auf die Verletzlichkeit des Seins, Bielefeld: transcript, 45–64. Die darin enthaltenen Kapitel 1 und 2 habe ich zum Teil ersetzt, zum Teil ergänzt durch Auszüge aus meinem Buch *Soziologie des Körpers* (6. Auflage), Bielefeld: transcript (utb), 25–38.

Kapitel 7:

Zuerst erschienen unter dem Titel »Phänomenologie der Kraft. Ein Entwurf in soziologischer Absicht«, in: Jonas Barth/Anna Henkel (Hg.) (2022), *Leib. Grenze. Kritik. Festschrift für Gesa Lindemann zum 66. Geburtstag*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 61–73. Ergänzt um das neue Kapitel 7.3.

Kapitel 8:

Zuerst erschienen unter dem Titel »Phänomenologie männlicher Leib-erfahrung«, in: Hilge Landweer/Isabella Marcinski (Hg.) (2016), *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes*, Bielefeld: transcript, 113–134.

Kapitel 9:

Zuerst erschienen unter dem Titel »Sorge als Atmosphäre. Phänomenologische Annäherungen an ein machtvolltes Gefühl«, in: Anna Henkel/Isolde Karle/Gesa Lindemann/Micha Werner (Hg.) (2019), *Sorget nicht – Kritik der Sorge*, Baden-Baden: Nomos, 77–98.

Kapitel 10:

Zuerst erschienen unter dem Titel »Der Dackelblick. Phänomenologie einer besonderen Hund-Mensch-Vergemeinschaftung« (zus. mit Natascha Holterman), in: Roland Hitzler/Nicole Burzan (Hg.) (2017), *Auf den Hund gekommen. Interdisziplinäre Annäherung an ein Verhältnis*, Wiesbaden: Springer VS, 265–284.

Kapitel 11:

Zuerst erschienen unter dem Titel »Leibliche Interaktion mit Dingen, Sachen und Halbdingen. Zur Entgrenzung des Sozialen (nicht nur) im Sport«, in: Hannah K. Göbel/Sophia Prinz (Hg.) (2015), *Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur*, Bielefeld: transcript, 105–122.

Kapitel 12:

Zuerst erschienen unter dem Titel »Self-Tracking als Zeitgeist-Phänomen«, in: Stefanie Duttweiler/Robert Gugutzer/Jan-Hendrik Passoth/Jörg Strübing (Hg.) (2016), *Leben nach Zahlen. Self-Tracking als Optimierungsprojekt?*, Bielefeld: transcript, 161–182.

