

## Der Leib und die Entgrenzung des Sozialen Soziologie aus neophänomenologischer Perspektive

*Michael Uzarewicz*

### Zusammenfassung

1. Gegenstand und Probleme der Soziologie
  - 1.1 Der Primat des Sozialen und der Naturalismus der Soziologie
  - 1.2 Der Skandal des Solipsismus und der Generalverdacht
  - 1.3 Der Mensch und die Grenzen des Sozialen
2. Eine andere Soziologie
  - 2.1 Leib und Körper
  - 2.2 Leibliche Kommunikation als Fundament einer leibbasierten Sozialtheorie
    - 2.2.1 Anmutungen, Nötigungen, Aufforderungscharaktere
    - 2.2.2 Synästhetische Charaktere und Metaphern: Das Beispiel der Kälte
  - 2.3 Situationen zwischen Sozial- und Gesellschaftstheorie
3. Schlussbemerkung
4. Literatur

### Zusammenfassung

Die Soziologie ist eine Erfahrungswissenschaft, die Soziales nur durch Soziales erklärt. Gegenstand sind im Wesentlichen wechselseitig aufeinander bezogenes, d. h. „soziales“ Handeln, Vergesellschaftungsformen, soziale Prozesse und Strukturen. Dabei konzentriert sie sich auf den subjektiven Sinn, den die einzelnen Menschen mit ihrem Handeln verbinden, und wie auf die von ihnen produzierten sozialen Tatsachen auf die miteinander handelnden Akteure zurück wirken. Da der subjektive Sinn selbst ein Produkt von Vergesellschaftung ist, hat das „objektiv“ Soziale immer Priorität gegenüber dem menschlichen Subjekt. Die Subjekte sind somit keine individuellen Personen, sondern soziale Figuren. Die Interaktionen zwischen den Subjekten, über die das Soziale zustande kommt, sind Kommunikationen von Bewusstsein zu Bewusstsein, von Seele zu Seele. Der von der Soziologie untersuchte Vergesellschaftungsprozess ist ein kognitiver, in dem die menschlichen Seelen sich wechselseitig als Subjekte und Objekte *zueinander* in Beziehung setzen und *aufeinander* Bezug nehmen. Mit dieser spezifischen Perspektive grenzt sie sich gegen andere Wissenschaften ab. Für die Soziologie ergeben sich daraus schwerwiegende Dilemmata: 1.) Sie fasst das Gebiet des Sozialen zu eng, gleichzeitig erklärt sie aber alles zum sozialen Konstrukt. Damit tut sich eine Lücke auf zwischen der Konstitution des Sozialen und dem, was sozial relevant ist. 2.) Die Soziologie hat dementsprechend wichtige Gegenstandsbereiche übersehen oder als sozial irrelevant abgetan. Dazu gehören z.B. der Körper, der Raum, die Sachen und Dinge, das Klima und der Leib. 3.) Den meisten sozialen Tatsachen kann man das Soziale nicht „ansehen“, so dass die Überprüfungsöglichkeiten fraglich bleiben. 4.) Unter dem gleichen Vorbehalt ist die Kognitionslastigkeit der Erklärungsmodelle von Vergesellschaftungsprozessen zu sehen: Niemand kann wissen, ob Begegnendes ein Bewusstsein bzw. eine Seele hat. Das Solipsismusproblem lässt sich auf der Basis von Bewusstsein und Seele nicht minimieren. Weil es hier nicht einmal evidente subjektive Seinsgewissheit gibt, kann Intersubjektivität nicht mehr als Spekulation bleiben. 5.) Dementsprechend ist auch die soziologische Intention prekär, Soziales nur aus Sozialem und dieses Soziale zum Primat gegenüber den Subjekten zu erklären.

Weil die Hauptströmungen der Soziologie das Gegenstandsgebiet der subjektiven Tatsachen, dessen Quelle der Leib ist, ignoriert haben, möchte ich im folgenden Wege aufzeigen,

wie man die Soziologie auf ein leibliches Fundament stellen kann. Da subjektive Seinsgewissheit nur über die subjektiven Tatsachen zu gewinnen ist, vergrößert sich damit auch die Chance, über diese Tatsachen (relative) Gewissheit über anderes Begegnendes zu gewinnen. Kommunikation und soziale Interaktionen sind nicht nur mit Menschen möglich sind. Die Brücke zu anderen sozial relevanten und konstitutiven Entitäten ist die leibliche Kommunikation, vor allem die Einleibung, die die Basis aller Sozialkontakte bildet. Darüber hinaus bietet die Neue Phänomenologie mit dem Begriff der Situation eine Möglichkeit, von der überindividuellen Seite her, die Unterscheidungen von Subjekt und Objekt, von Mensch und Nicht-Mensch zu unterlaufen. Der Gewinn besteht darin, dass damit die Grenzen der Soziologie erheblich erweitert werden.

## 1. Gegenstand und Probleme der Soziologie

Soziologisches Denken im weiteren Sinne gibt es vielleicht schon so lange wie die Menschen über sich nachdenken und darüber Nachrichten hinterlassen haben. Mindestens schon Aristoteles wird man soziologisches Verständnis nicht ganz absprechen wollen. Die auf ihn folgende Ahnenreihe der Soziologie ist lang. Je nach Perspektive und Interesse wird man sich auf den einen oder anderen Proto-Soziologen berufen können. Für das Mittelalter will ich nur den arabischen Gelehrten Ibn Chaldun nennen, für die neuere Zeit sind die berühmtesten Bacon, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Montesquieu. Soziologie im engeren Sinne, so wie es erstmals von Comte und Marx verstanden und seit hundert Jahren an Universitäten gelehrt und von aufgeklärten Zeitgenossen rezipiert wird, kann es erst geben, seitdem die sicheren und selbstverständlichen gesellschaftlichen Positionen der Menschen, die Zuweisungen unverrückbarer sozialer Plätze, fragwürdig geworden sind. Das ist frühestens seit den europäisch-amerikanischen Revolutionen im 17. und 18. Jahrhundert der Fall, zu deren theoretischen Wegbereitern nicht zufällig einige der oben Genannten zählen. Aber keiner von ihnen hat, wie der unterschätzte Fichte, das Selbstverständnis der Menschen unterminiert. „Seit Fichte gibt es keine `Stellung des Menschen im Kosmos` (Scheler) mehr. Die Stellung wird zur Rolle, in die man sich versetzt, und sei es durch bloßes Sich-gehen-lassen im Hinnehmen des Gegebenen. Die Menschheit verläßt das Kindesalter, in dem es selbstverständlich ist, dieses und jenes zu sein. [...] Der Mensch geht nicht mehr auf in dem, was ihm als Sosein zufällt. Dadurch entsteht Entfremdung von sich und Unsicherheit im eigenen Sein.“<sup>1</sup> Fichte ist der (Wieder-) Entdecker der Subjektivität, die Hermann Schmitz „am affektiven Betroffensein aufgewiesen“<sup>2</sup> hat, und die die Frühromantiker zur „romantischen Ironie“ weiter entwickelt haben. Die romantische Ironie, die dann von Stirner und später von Nietzsche auf die Spitze getrieben wird, ist in mancher Hinsicht die Vorwegnahme des postmodernen „anything goes“ (Feyerabend). Bei dieser Entdeckung handelt es sich darum, „daß unter den objektiven, durch neutrales Registrieren feststellbaren Tatsachen“, wie die Position eines jeden Einzelnen in der Welt, „niemals vorkommt, daß es sich um mich selber handelt“<sup>3</sup>. Das Ich findet sich nicht mehr ohne weiteres im objektiven Gefüge der Welt; ihm ist alles zweifelhaft geworden. Damit wird der Weg frei für die subjektive Entfaltung des Individuums – „Selbstverwirklichung“ nennt man das dann seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts – und die Abkehr von allem, was vorher galt. „Ich hab´ mein Sach´ auf nichts gestellt“, wird Stirner<sup>4</sup> noch im 19. Jahrhundert sagen. „Wer sich von allem abwenden kann, kann sich eben deshalb auch allem zuwenden; er sitzt nirgends mehr fest, sondern gewinnt einen unbe-

<sup>1</sup> Schmitz 1995b: 28. Vgl. zur Darstellung dieser Entfremdung ders. 1992; 1995; 1996

<sup>2</sup> Ebd.: 27

<sup>3</sup> Schmitz 1999b: 65

<sup>4</sup> So lautet die zentrale Aussage seiner Schrift „Der Einzige und sein Eigentum“.

grenzten Spielraum für seine Wendigkeit.“<sup>5</sup> Marx und Engels antworten mit einem später so nie mehr wiederholten Eifer<sup>6</sup> auf diesen „Materialismus des Selbst“ mit einem „Materialismus der Verhältnisse“<sup>7</sup>, mit dem sie glauben, jenen zu überwinden. Die Konturen der Soziologie werden hier vorweggenommen<sup>8</sup>: Das Verständnis, wer oder was Gegenstand der Betrachtung ist; welche Medien die Beziehung dieses Gegenstandes zur Umwelt aufnehmen; was alles nicht in diese Betrachtung hinein gehört; wie sich die Beziehung zur Umwelt gestaltet. Die Soziologie speist sich natürlich auch aus anderen Quellen, aber der Marxismus ist sicherlich diejenige ihrer größten Inspirationen, von denen sie sich bis heute nicht erholt hat; das gilt in normativer wie in kognitiver Hinsicht.

Wahrscheinlich gibt es fast so viele Definitionen für Soziologie, wie es Soziologinnen gibt. Einige der gängigsten lauten: „*Lehre von der Gesellschaft*“ – das dürfte die unter Laien am weitesten verbreitete sein; „*Wissenschaft vom Zusammenleben der Menschen in der Gesellschaft*“, „*Wissenschaft von den Interaktionen der Menschen*“. Die berühmteste und wahrscheinlich am breitesten akzeptierte Definition von Soziologie stammt von Max Weber: „Soziologie (im hier verstandenen Sinn dieses sehr vieldeutig gebrauchten Wortes) soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will“<sup>9</sup>. Die Definition ist noch um einiges länger, aber was schon in der Kurzversion deutlich wird, ist, dass es sich um eine deutende – „Sinnverstehende“ – Wissenschaft handelt, die sich (hier) zwar (noch) nicht explizit auf Menschen bezieht, aber alle Gegenstandsbereiche, besser gesagt: alles Handeln, das man *nicht* sinnvoll nach subjektiv gemeintem „Sinn“ befragen kann, ausgrenzt. Artefakte, andere Lebewesen handeln nicht aufgrund eines solchen subjektiv gemeinten Sinns. Nach Meinung der Soziologen handeln sie überhaupt nicht, weil sie keine Subjekte sind. Fest steht für die (meisten) Soziologen, und so sieht das auch die Allgemeinheit, dass die Soziologie eine reine *Humanwissenschaft* ist. Auf den breitesten Konsens stößt man heute aber sicherlich, wenn man den Gegenstand der Soziologie benennt: Das sind die von Durkheim so genannten „*sozialen oder soziologischen Tatsachen*“<sup>10</sup>. Unter einem soziologischen Tatbestand ver-

---

<sup>5</sup> Schmitz 1999b: 67

<sup>6</sup> Immerhin schreiben sie mit der „Deutschen Ideologie“, „dessen umfangreichster Teil, das Kapitel „Sankt Max“, Stirner gewidmet ist“ (Eßbach 1978: 5), ihre größte Monographie, die sie einem einzelnen Denker widmen. Entgegen ihren Apologeten, ist Marx und Engels offensichtlich aber schon früh bewusst, dass sie mit Stirner keineswegs „fertig“ sind und ihn „hinter sich“ gelassen hätten. Von einer ursprünglich geplanten Veröffentlichung nehmen sie daher Abstand. Das Manuskript wird vollständig erst 1932 in Moskau veröffentlicht (vgl. Essbach 1978: 17). Zur Verfemung Stirners siehe vor allem Laska 1996.

<sup>7</sup> Eßbach 1978: 109ff.

<sup>8</sup> Von den Schriften Comtes abgesehen, muss man „Die deutsche Ideologie“ als eine der Gründungs-urkunden der Soziologie gelten lassen. Erstmals werden hier Gedanken entfaltet, die dann in der Soziologie Karriere machen: „Die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte ist natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen. Der erste zu konstatierende Tatbestand ist also [!] die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch [!] gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur. Wir können hier natürlich [!] weder auf die physische Beschaffenheit der Menschen selbst noch auf die von den Menschen vorgefundenen Naturbedingungen, die geologischen, oro-hydrographischen, klimatischen und anderen Verhältnisse, eingehen.“ (MEW 1983: 21. Die Ausrufungszeichen sind von mir.) „Wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich, das Tier `verhält' sich zu Nichts und überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu andern nicht als Verhältnis. Das Bewußtsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren.“ (MEW 1983: 30f.)

<sup>9</sup> Weber 1980: 1

<sup>10</sup> König rechtfertigt seine Übersetzung von Durkheims „fait social“ mit „soziologische Tatbestände“ damit, „daß die Verwendung bei Durkheim selber nicht eindeutig und konsequent ist“ und, in Anlehnung an Parsons, weil ein solcher Tatbestand eine wissenschaftliche „Aussage und kein Phänomen“

steht Durkheim „jede mehr oder weniger festgelegte Art des Handelns, die die Fähigkeit besitzt, auf den einzelnen einen äußeren Zwang auszuüben; oder auch, die im Bereiche einer gegebenen Gesellschaft allgemein auftritt, wobei sie ein von ihren individuellen Äußerungen unabhängiges Eigenleben besitzt.“<sup>11</sup> Nicht von ungefähr taucht immer wieder der Begriff des Handelns auf. Dementsprechend steht für sehr viele Soziologen das „*soziale Handeln*“ im Mittelpunkt ihrer Arbeit. Entscheidend ist dabei, dass zur Deutung und Erklärung sozialer Sachverhalte nicht auf biologische, physikalische oder andere nicht-soziale Wissenschaften zurückgegriffen werden darf. Die Soziologie ist die Wissenschaft, die beansprucht, „Soziales nur durch Soziales“<sup>12</sup> erklären zu wollen, ohne dabei auf andere Gegenstandsbereiche rekurrieren zu müssen. Dabei versteht sie unter „sozial“, im Anschluss an Weber<sup>13</sup>, ein Handeln oder Verhalten, dass sich auf das Verhalten anderer Menschen bezieht und daran Maß nimmt. Das hört sich wie eine große Innovation an gegenüber den klassischen *Naturwissenschaften* auf der einen, den *Geisteswissenschaften* auf der anderen Seite. In der Tat wird sie von manchen sogar als „dritte Kultur“ zwischen Wissenschaft und Literatur verstanden<sup>14</sup>; und wirklich hätte hier die Möglichkeit bestanden, einen dritten Weg zwischen Physiologismus und Psychologismus zu gehen, „[d]enn das Wort `sozial` hat einen bestimmten Sinn einzig unter der Voraussetzung, daß lediglich die Erscheinungen damit benannt werden, die in keine andere schon bestehende Kategorie fallen. Sie bilden also das der Soziologie eigene Gebiet“<sup>15</sup>. Diesen Ansprüchen wird die Soziologie nur bedingt gerecht, weil auch sie selbstverständlich nicht darauf verzichten kann, auf Außersoziales Bezug nehmen zu müssen. Ebenso wie die gesamte „dominante europäische Intellektuellkultur“<sup>16</sup>, hängt die Soziologie dem Festkörpermodell und der Seelenmythologie an. Zwar ist Kritik der „Verdinglichung“ (Adorno) oder am „Substantialismus“ (Bourdieu) mindestens ebenso ein legitimes Kind der Soziologie wie der Philosophie. Trotzdem ist auch hier die physiologistische Vorstellung vorherrschend, dass alles, was begegnet, die Form fester Körper und kompakter Massen hat. Es zählt letztlich nur das was zählbar ist. Was dann nicht Körper ist, ist eben Seele. Die Seele ist jedoch eine konstruierte Residualkategorie, in die alles Affektive, Emotionale abgelegt wird<sup>17</sup>. „Jener Begriff darf daher in der Philosophie nicht mehr vorkommen, sondern ist den deutschen Medizinern und Physiologen zu überlassen, welche, nachdem sie Skalpell und Spatel weggelegt haben, mit ihren bei der Konfirmation überkommenen Begriffen zu philosophieren unternehmen.“<sup>18</sup> Denn „kein Mensch weiß, wie er an seine Seele herankommen könnte, um darin Gefühle oder affektives Betroffensein zu entdecken.“<sup>19</sup> Trotz des expliziten Verbots, sich keiner außersozilogischen Erklärungen zu bedienen, haben Physik und Psychologie dahingehend implizit für die Soziologie Autorität, als dass kein Soziologe ihre fundierende Bedeutung für die Soziologie in Frage stellt. Nicht nur Durkheim<sup>20</sup> konnte sich nicht vorstellen, was zum Beispiel Raum und Zeit wären, wenn sie nicht in einzelne Momente zerleg- und damit, auf einer Skala ables- und einteilbar wären. Ohne das Abzählen von Strichen, fühlt sich auch der Soziologe verloren. Letztlich gilt auch für den Theoretiker des Kol-

---

sei (König in Durkheim 1984: 38). König ist also klar, dass Soziologie sich nicht nur mit Konstrukten befasst, sondern selbst konstruiert.

<sup>11</sup> Durkheim 1984: 114. In der Soziologie versteht man darunter daher Institutionen, Strukturen, Regeln, Normen, Gesetze, Moral u. a. m.

<sup>12</sup> König 1984: 21; sowie Durkheim 1984: 190ff.

<sup>13</sup> 1980: 1

<sup>14</sup> Lepenies 1985

<sup>15</sup> Durkheim 1984: 107

<sup>16</sup> Schmitz 1999b: 11

<sup>17</sup> Schmitz, 1998a: XII

<sup>18</sup> Schopenhauer 1996: 257f.

<sup>19</sup> Schmitz 2005: 140

<sup>20</sup> Durkheim 1994: 28.

lektivismus nur, was einzeln beziehungsweise auf Einzelnes rückführbar ist. Die Unterschiede zwischen methodologischem Individualismus (Weber-Schule) und Kollektivismus (Durkheim-Schule) sind daher künstlich. Simmel darf man als prominentesten Vertreter des Psychologismus in der Soziologie verstehen. Wie kein zweiter aus der maßgeblichen Generation vor dem I. Weltkrieg gründet er die Soziologie als Wissenschaft der Vergesellschaftungsformen auf die Kommunikation von Seelen. Das wissenschaftliche Grundverständnis ist jedoch bei Durkheim, Weber und Simmel das Gleiche: Auf der nie thematisierten Basis des okzidentalen Leib<sup>21</sup>-Seele-Dualismus ist Soziologie *die Lehre von kognitiv miteinander agierenden Menschen und ihren daraus resultierenden Produkten sowie deren Rückwirkungen auf die Menschen selbst*. Ohne allzu vielen Soziologen unrecht zu tun und das Zutreffen einer solchen Definition zu überdehnen, wird man zusammenfassend sagen dürfen, dass diese das Konzentrat der Soziologie ist. Bei allen Fortschritten und Neuerungen im Einzelnen, ist seit der Gründerzeit (in) der Soziologie nichts *Wesentliches* hinzugefügt worden. Die individualistischen Ansätze laborieren daran, dass sie nicht recht erklären können, *wie* aus den Aktionen Einzelner Strukturen, Systeme, Institutionen entstehen; die strukturalistischen und systemtheoretischen Ansätze wiederum können nicht erklären, *wie* diese kollektiven Wirkungen wiederum auf die Einzelnen zurückwirken<sup>22</sup>. Und die integrativen modernen Ansätze, etwa Bourdieus, Essers, oder Giddens können den Vermittlungsprozess nicht wirklich erhellen. Ein entscheidender Mangel besteht darin, dass sich die Soziologie mit den Handlungsmotiven, aber nicht mit den Handlungen selbst befasst, so dass man auch nicht erfährt, wie aus der Innenwelt des Bewusstseins oder der Seele heraus Handlungen in der Außenwelt werden<sup>23</sup>; ein weiterer Mangel besteht darin, dass sie sich hauptsächlich auf Handlungstheorien konzentriert, dass sie sogar jeden Kontakt zur Welt als menschliche Handlung umdeutet. Die eher passive Seite des (Er-) Lebens bleibt weitestgehend unberücksichtigt<sup>24</sup>, obwohl die Soziologie sich hauptsächlich mit den vermeintlichen oder tatsächlichen Opfern von Vergesellschaftungsprozessen befasst. Ihr Dogma ist „soziale Gerechtigkeit“. Weder die eigenleiblichen Regungen, das affektive Betroffensein von Gefühlen, die selbst nur als Introjekte in „seelische“ Innenwelten vorkommen, noch das Spüren sind Thema der Soziologie. Die Gründe hierfür sind vor allem der Dispens, den sich die Soziologie, unter dem Diktat der Wissenssoziologie, von ontologischen und anthropologischen Fragen, und damit auch von solchen nach den Grenzen des Sozialen erteilt. Derartige Fragen überlässt sie der Philosophie und anderen Wissenschaften. Die entscheidenden Probleme aus neophänomenologischer Perspektive sind daher: *Wo* müssen diese Grenzen gezogen werden? *Was* muss man unter Aktions- und Verhaltensformen als „sozial“ gelten lassen? *Welche* Entitäten sind sozial relevant und *welche* konstituieren das Soziale? *Wie* kommt Soziales zustande? Die Soziologie schafft es nicht, sich aus den Fängen der Dualismen Leib und Seele, Mikro- und Makroebene zu befreien. So wie sie die subjektiven Tatsachen<sup>25</sup> – zerrieben zwischen Psychologismus und Physiologismus – schlicht übersehen hat, so kann sie den Graben zwischen Individuum und Gesellschaft nicht überbrücken. Unter den nachfolgenden Punkten werden die Defizite der Soziologie aus Sicht der Neuen Phänomenologie genauer begründet<sup>26</sup>. Im zweiten Teil

---

<sup>21</sup> Sprich: „Körper“

<sup>22</sup> Callon 2006: 161f.

<sup>23</sup> Ich erinnere an Leibniz` „fensterlose Monaden“.

<sup>24</sup> Eine Ausnahme macht Müller-Lyer, F. 1920: Soziologie der Leiden, München

<sup>25</sup> Subjektive Tatsachen sind solche, die jemand nur im eigenen Namen aussagen kann; im Gegensatz zu objektiven Tatsachen, die jeder Sprechfähige in jedermanns Namen aussagen kann. Objektive Tatsachen sind von den subjektiven Tatsachen abgeschälte neutralisierte Präparate (vgl. Schmitz 2003: 15ff.).

<sup>26</sup> Die Neue Phänomenologie ist bisher nur von sehr wenigen Soziologinnen zur Kenntnis genommen worden. Es ist daher kaum möglich, auf hierzu bereits Veröffentlichtes zurückzugreifen. Aber auch die glücklichen Ausnahmen (Lindemann 2002; Gugutzer 2002; 2004; Jäger 2004), liefern ihrerseits nicht

bekommt eine leibbasierte Soziologie schärfere Konturen durch die Explikation der Leibtheorie sowie einer neuen Theorie der Situationen. Dabei ist nicht an eine Soziologie *des* Leibes zu denken, wie z.B. an eine „Soziologie des Körpers“<sup>27</sup>. Der Leib ist kein weiteres *Objekt* soziologischer Forschung, wie etwa der Körper, die Gefühle, die Liebe, der Sport etc.<sup>28</sup>

### 1.1 Der Primat des Sozialen und der Naturalismus (in) der Soziologie

Zunächst greife ich auf den Ansatz von G. H. Mead zurück, der immer noch als Gewährsmann für die „sozialpsychologische“ Seite der Soziologie gilt. Der Trick, den ihm nicht wenige Soziologen abgeschaut haben, besteht darin, die Anderen *irgendwie* für wirklicher zu halten als sich selbst. Mead geht dabei von der etwas skurrilen Annahme aus, dass „die eigenen Gebärden [...] nicht direkt eine Bedeutung annehmen [können]. Die Gebärden, die durch sie bei anderen hervorgerufen werden, sind üblicherweise das, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet ist. Und diese Gebärden werden mit dem Inhalt der eigenen Emotionen und Haltungen identifiziert. Erst durch eine Reaktion tritt ein Bewußtsein von Bedeutung auf. Diese Reaktion umfasst das Bewußtsein einer anderen Identität als Voraussetzung der Bedeutung der eigenen Haltung. Die Identität der anderen geht in einer sozialen Umgebung logisch dem Bewußtsein der eigenen Identität voraus, dass die Introspektion analysiert. Die Psychologie muss zugestehen, dass die Identität der anderen ganz ebenso vorhanden und gegeben ist wie ein physischer Organismus, den sie als Bedingung eines individuellen Bewusstseins voraussetzt“<sup>29</sup>. Auf diese und ähnliche sich wiederholende Weise entledigt sich die Soziologie mittels der Psychologie eines Problems handstreichartig, dass für die Bedingung von Sozialität eminente Bedeutung hat: Allerdings kann man nicht mehr wirklich von „wechselseitiger“ Konstitution des Sozialen sprechen, sondern vielmehr von einem sozial konstitutiven *Primat des Anderen*, dessen Bewusstsein, nach Mead, „logisch dem Bewußtsein der eigenen Identität voraus[geht]“. Nur gilt es zu bedenken, dass ich jeweils der Andere des Anderen bin. Zwangsläufig kommt Mead hier in einen unendlichen Vorgängigkeitsregress, weil sich die Betroffenen „logisch“ wechselseitig *immer schon* voraus sind. Diese Konsequenz haben Mead und die ihm folgenden Soziologen nicht gesehen. „Das Bewußtsein könnte dann nicht mehr als etwas Inselhaftes betrachtet werden, das durch seine parallelistischen Beziehungen zu nervlichen Zuständen studiert werden müßte. Man müßte sich ihm als einer Erfahrung nähern, die sozial ebenso wie physisch bestimmt ist. Das introspektive Selbstbewußtsein würde als ein subjektives Stadium erkannt, und dieses subjektive Stadium könnte nicht mehr als die einzige Quelle unserer Erfahrung angesehen werden. Ein objektives Bewußtsein von der Identität der anderen muß dem subjektiven Bewußtsein vorausgehen und fortlaufend auf dieses einwirken, wenn ein Bewußtsein von Bedeutungen seinerseits voraussetzt, dass die Identität der anderen gegeben ist“<sup>30</sup>. Mead will die dem Psychologismus notwendigen „Brücken von Analogien und Projektionen“<sup>31</sup> hinter sich lassen, baut aber implizit

---

mehr als Versuche, den Leib zu „soziologisieren“; so dass sie sich nicht wirklich von den Einseitigkeiten der klassischen Soziologie lösen können. Das kann man daran erkennen, dass solche Versuche z.B. „*Körpersoziologie*“ genannt werden. Nur punktuell lässt sich daher die Neue Phänomenologie an die bisherige Soziologie anschließen. Die hierfür entscheidenden Defizite sind die systematische Verwechslung von Körper und Leib, der Glaube, dass Vergesellschaftung nur über den Austausch von Informationen von Bewusstsein zu Bewusstsein (oder Seele zu Seele) erfolge und dass das Soziale der Subjektivität vorangehe.

<sup>27</sup> Schroer 2005

<sup>28</sup> Was natürlich nicht ausschließt, dass es eine Geschichte unterschiedlicher *Perspektiven* auf den Leib geben kann.

<sup>29</sup> Mead 1987: 230

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd.

auf sie und benutzt sie, denn die bloße „Anerkennung“ des Anderen hilft hier noch gar nicht weiter. *Das Soziale ist mithin der spezielle Naturalismus der Soziologie.*

Dieser *Sozialapriorismus*, also die Theorie, die „immer schon“ bei den „Menschen miteinander“ ist, dabei jedoch die subjektiven Tatsachen ignoriert, ist auch vor dem Hintergrund des spätestens seit Platon dominanten Körpermodells zu verstehen<sup>32</sup>. Jedes Körpermodell ist aber schon eine Abstraktion von der Leiblichkeit; selbstredend auch das (vorwiegend naturwissenschaftliche, perzeptive) Modell des menschlichen Körpers. Und nur weil dieses abgeleitete Körpermodell mit dem Leib verwechselt wird, kann man nachvollziehen, warum der Mensch „immer schon“ sozial eingebunden und präformiert sein soll. Dieser Primat des Sozialen basiert nämlich auf den geometrisch-konstellationistischen Vorstellungen<sup>33</sup> von Raum und Körpern, indem die einzelnen Elemente wie in einem (cartesischen) Koordinatensystem a priori eingetragen sind. Dieses Koordinatensystem, in dem es (messbare) Abstandsbeziehungen der genau festlegbaren Orte gibt, wird als geradezu „natürlich“ und selbstverständlich betrachtet. Nur ganz selten kommt jemand überhaupt auf die Idee, diese Voraussetzungen zu hinterfragen. Die Leiblichkeit und der leibliche Raum (ebenso wie die modale Zeit) werden dabei ignoriert. Durkheim hat Recht, wenn er meint, dass die Modelle der Zeit-, Raum- und Körper*vorstellungen*, „sozialen Ursprungs sind“<sup>34</sup>. Aber er hat Unrecht, wenn er glaubt, das Soziale sei so primordial wie das Natürliche. Es ist wahr, dass solche Vorstellungen das Handeln und Verhalten, das Denken und vielleicht sogar das Fühlen kontaminieren, aber „hinter“ die Leiblichkeit kommt man damit nicht. Die Soziologen folgen Durkheim bis heute in diese Richtung, das Soziale, also Gesellschaft und Kultur, zur „vornatürlichen Natur“ des Menschen umzudeuten. Sie glauben, indem sie die Schmitz'sche Leibphänomenologie dafür kritisieren, dass er selbst hier zu „naturalistisch“ argumentiere, den Leib *neben* oder *mit* dem Körper in den Bereich des Verfügbaren, des Handhabbaren zurückholen zu können, ganz in der Tradition des soziologischen Handlungsparadigmas: „Das unmittelbare Erleben des eigenen Leibes meint damit *nicht*, wie von soziologischer Seite eingeworfen werden könnte, unabhängig von sozialen und kulturellen Bedingungen wie z.B. soziale Herkunft oder Milieuzugehörigkeit.“<sup>35</sup> Davon abgesehen, dass man niemals wirklich erfahren kann, ob jemand z.B. Schmerzen oder Angst auf die gleiche Weise wie man selbst spürt, weil man ja nicht die Schmerzen oder die Angst eines Anderen spüren kann, so wenig wie man seine Gedanken denken kann, gehe ich davon aus, dass das Spüren am eigenen Leib, dass das Alphabet und die Ökonomie der Leiblichkeit kulturell oder sozial *nicht variabel* sind, wie etwa Gugutzer suggeriert. Angehörige unterschiedlicher Milieus, sozialer Schichten – oder nach welchen Kategorien auch immer man Menschen sortiert – empfinden Angst und Schrecken beengend, Trauer und Schwermut niederdrückend, Freude und Lust weitend. Ich bin noch niemandem begegnet oder habe von jemandem gehört, dass er Angst als etwas Weitendes, Trauer als irgendwie belebend gespürt hätte. Etwas ganz anderes sind natürlich die unterschiedlichen *Ausdrucksformen*, die vielfältigen Haltungen und Verhaltensweisen gegenüber den leiblichen Phänomenen. Diese sind in der Tat höchst sozial-variabel und kultur-relativ<sup>36</sup>. Das gilt eben für den Körper<sup>37</sup>, aber nicht für den Leib. Die Leiblichkeit kann – im Wortsinn – tabuisiert sein, so dass tatsächlich nicht über sie gesprochen wird und auch nicht gespro-

<sup>32</sup> vgl. Schmitz 2003: 4ff., 1998b: XIIIff.; 10; 55ff.; 370; 1996c: 127f.; Rappe 2005; Soentgen 1998: 15ff.

<sup>33</sup> Zum *Konstellationismus* siehe Schmitz 2005: 18-32

<sup>34</sup> Schmitz 2005: 30

<sup>35</sup> Gugutzer 2002: 91; Fn 49

<sup>36</sup> Die immer noch beeindruckendsten Studien dieser Art sind die „Verhaltenslehren der Kälte“ von Helmut Lethen (1994).

<sup>37</sup> Mauss 1978; zur Differenzierung von Leib, körperlichem Leib und Körper, den man noch weiter differenzieren muss in perzeptives und motorisches Körperschema, siehe Schmitz 1998b: 15

chen werden kann, weil dazu die Begriffe fehlen, und damit als das dem Menschen Fernste überhaupt nicht zu existieren scheint. Aber gleichzeitig ist sie auch das Nächste, weil sie sich *unmittelbar* aufdrängt. Mancher glaubt, der Mensch wäre verloren, wenn ihm nicht von sozialen Agenten, wie der Mutter, beigebracht und *vermittelt* würde, was Angst, Schrecken, Durst, Hunger<sup>38</sup> oder wo „oben“ und „unten“ wäre<sup>39</sup>. Das führt zweifellos zu weit, wie man etwa an Tieren oder Säuglingen beobachten kann<sup>40</sup>. Fraglos sind *Subjekten* Orientierungen, die aus kulturellen Vergegenständlichungen und sozialen Konstruktionen resultieren, hilfreich und auch notwendig für das Leben auf dem Niveau personaler Emanzipation in entfalteter Gegenwart<sup>41</sup>. Aber das Leben spielt sich auch auf dem Niveau personaler Regression in primitiver Gegenwart<sup>42</sup> ab. *Diese* Gegenwart ist das Fundament, auf dem es sich überhaupt erst entfalten kann.

## 1.2 Der Skandal des Solipsismus und der Generalverdacht

Das Problem des Solipsismus (*solus ipse*), des so genannten „Fremdseelischen“, wird gewöhnlich lapidar oder lakonisch abgetan, so als ob es schon im Ansatz unsinnig wäre, hier überhaupt ein Problem zu sehen. Dass uns Andere als Bewussthaber<sup>43</sup> begegnen, ist der Soziologie nicht nur Möglichkeit, sondern Faktum. Den Solipsismus<sup>44</sup> zieht die Soziologie nicht einmal in Erwägung, weil es ihre Geschäftsgrundlage ruinierte. Auch wenn die durchschnittliche Lebenserfahrung diese Beweise, „dass das, was ich naiv als anderen nehme, tatsächlich ein anderer Bewussthaber ist“<sup>45</sup>, nicht braucht, da sie das Faktum anderer Bewussthaber als schlicht gegeben und selbstverständlich ansieht, so kann eine soziologische Betrachtung dieses lebensweltliche Urteil nicht einfach ratifizieren. Den Menschen wird nachgesagt, dass sie im Gegensatz zu anderem Seienden (Pflanzen, Tiere, Dinge), eine *Innenwelt*, einen Geist (Bewusstsein, mind), hätten und beseelt wären (Psyche). Hier wird man nun mit zwei Zumutungen konfrontiert: 1. dass wir an die Existenz eines Geistes und einer Seele glauben sollen und 2. dass die Menschen wechselseitig davon Kenntnis nehmen (könnten), ob das begegnende Andere ein solches „beseeltes“ Subjekt (Bewussthaber) wäre. Für die Existenz von Geistern und Seelen gibt es keine objektivierbare Erfahrung, wie sie

---

<sup>38</sup> So etwa Fuchs 2000: 128

<sup>39</sup> So Durkheim 1994: 30

<sup>40</sup> Stern 2000

<sup>41</sup> Schmitz 1998a

<sup>42</sup> (Menschliches) Leben gibt es nur im labilen Gleichgewicht zwischen primitiver und entfalteter Gegenwart. In primitiver Gegenwart gibt es noch nichts (oder nicht mehr) Bestimmtes und nichts Einzelnes. Das sind z.B. Zustände, in denen der Mensch vor Schmerzen oder Angst zusammen bricht, in hemmungslosem Weinen oder Lachen die Fassung verliert oder im Zorn oder in Panik außer sich gerät. Und doch sind solche Situationen, in denen man so intensiv wie sonst nie spürt, dass man lebt, dass man ganz hier und jetzt ist, die Voraussetzung für Individuation, weil sie die Dauer des Dahinlebens (auch der Tiere, Säuglinge und Dementen) plötzlich abreißt. Sie sind der Funken, aus dem Selbstbewusstsein aus affektivem Betroffensein entspringt. Die entwickelte Form solchen Selbstbewusstseins nennt Schmitz (2003: 19) „entfaltete Gegenwart“. „Das Ganze dieser entfalteten Gegenwart“, die sich nach fünf Seiten entfaltet: Hier, Jetzt, Dasein, Diese, Ich (vgl. Schmitz 1998a: 197ff.), „ist die Welt als das Feld der frei verteilbaren Einzelheit“ (Schmitz 2003: 18). Den Prozess solcher Entfaltung nennt Schmitz personale Emanzipation. Personale Emanzipation ist das Niveau, auf dem die meisten erwachsenen und wachen Menschen gewöhnlich leben. Niemals kommt jedoch auch der kühnste Rechner oder nüchternste Realist vollkommen von primitiver Gegenwart los. Immer wieder regrediert auch er. Solches Geschehen nennt Schmitz personale Regression.

<sup>43</sup> Ich spreche mit Schmitz dort von Bewussthabern (Subjekten), wo man gewöhnlich von Bewusstsein spricht, weil es darum geht, dass man *etwas* bewusst hat. Die Rede vom „Bewusstsein“ ist eine Verdinglichung; zumal man ja ein Sein schlecht haben kann.

<sup>44</sup> Zum Solipsismus siehe Schmitz 1998f: 152ff; sodann vor allem Blume 2003: 115ff., Blumenberg 2006; aber auch Merlau-Ponty 1966: 412; Gugutzer 2002: 87

<sup>45</sup> Blume 2003: 116

die Soziologie als Wissenschaft fordert, und für die Idee, dass das andere ein Subjekt sei wie ich auch, kann man höchstens ein analogisierendes Verfahren heranziehen (das gleichwohl auf falschen Voraussetzungen beruht). Das Problem des Solipsismus wird auch nicht kleiner durch die den Soziologen geläufige Erkenntnis, dass sie bei denjenigen, die sie für Bewussthaber halten, nicht mit authentischen Persönlichkeiten, sondern mit Rollenträgern, Masken, Theaterdarstellern<sup>46</sup> konfrontiert werden. Niemand kann sich darauf verlassen, dass er es beim Begegnenden mit dem ungeschminkten, nackten, echten Selbst von jemand zu tun hat. Menschen können so tun, als seien sie Maschinen; aber vielleicht können Maschinen auch so tun als seien sie (bestimmte) Menschen. Die Entwicklung der Robotik zeigt, dass so etwas nicht unmöglich sein muss. Wenn uns also von Begegnendem etwas vorgespielt wird, heißt das noch lange nicht, dass das tatsächlich durch das Begegnende selbst geschieht. Es könnte auch nur die Marionette eines Anderen sein. Wenn es stimmt, wie uns *Dahrendorf* in seinem Vorwort zu Goffmans Buch mitteilt, dass Mannheim den „totalen Ideologieverdacht“ und *Goffman* den „totalen Rollenverdacht“<sup>47</sup> in die Welt gesetzt haben, dann ist es nahe liegend, die Entitäten, die uns begegnen, generell in Zweifel zu ziehen, das heißt unter *Generalverdacht* zu stellen. Vielleicht sind sie in der Tat nur Figuren in einem Spiel, in einer Filmanimation von ganz Anderen. Wer gibt „uns“ die Gewähr, dass „wir“ nicht „im falschen Film“ sind? Vielleicht gibt es aber auch keinen „richtigen“ Film, keinen Regisseur, keine Zuschauer, keine Produzenten; vielleicht sind wir Darsteller in niemands Film. Und „die Frage nach dem Selbst“<sup>48</sup> ließe sich damit beantworten, dass es überhaupt keines gibt. Auch die „Verräter“ und „Denunzianten“, von denen Dahrendorf spricht, sind nur Rollen und nicht „echt“, die nur auftreten, um Verwirrung zu stiften, indem sie uns einen Weg, einen „Ausbruch aus der Gesellschaft“<sup>49</sup> zeigen, der überall hinführt, nur nicht aus der Gesellschaft und ihrem „generellen Verblendungszusammenhang“ (Adorno): Die Darsteller können nicht von der Bühne weg<sup>50</sup>, weil die ganze Welt die Bühne ist. Sie können nicht aus der Matrix fliehen. Goffman<sup>51</sup> hat dieses Problem wohl ebenso wenig wie Dahrendorf gesehen. Für ihn gibt es einen Unterschied zwischen der „Bühne“ und dem „Leben“: „auf der Bühne werden Dinge vorgetäuscht. Im Leben hingegen werden höchstwahrscheinlich [!] Dinge dargestellt, die echt, dabei aber nur unzureichend geprobt sind“<sup>52</sup>. Man sollte sich von dem „höchstwahrscheinlich“, das einen kleinen Rest an Zweifel suggeriert, nicht einschüchtern lassen: Goffman hat keinen Zweifel. Für ihn gibt es diese ontologische Differenz. Seine Gründe überzeugen jedoch nicht; auch nicht im Hinblick auf „das Publikum“, dass „ein wichtiger Partner (sei), und dennoch einer, der nicht da wäre, wenn die Vorstellung Wirklichkeit wäre“<sup>53</sup>. Schon im beobachtbaren sozialen Leben gibt es häufig Publikum (teilnehmende, nicht teilnehmende, verdeckte Beobachter und Zuschauer); und ob es darüber hinaus keins gibt, wissen wir nicht wirklich. Die Fantasie, von der Tappenbeck<sup>54</sup> spricht, ist nicht erst im „zwischenmenschlichen“ Bereich notwendig, in Form von Illusionen, Schlussfolgerungen, Annahmen usw., sondern wir fantasieren uns das Begegnende schon als „Mensch“. Mit dem Philosophen Gaita könnte man auch sagen, dass wir immer schon auf Menschen „eingestellt“<sup>55</sup> sind. Das ganze (soziale) Leben, aber auch das „Wissen“ der Soziologie basiert auf mehr oder weniger gut begründeten *Vermutungen*. Es könnte sein, dass es Apparate oder andere Entitäten sind,

---

<sup>46</sup> Goffman 2003

<sup>47</sup> Dahrendorf 2003: VIII

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Wie Truman Burbank (Jim Carey) in dem Film „Die Truman Show“.

<sup>51</sup> Schmitz 2003: 3

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Tappenbeck 1999

<sup>55</sup> Gaita 2003: 76f. Das ist natürlich ein sehr doppeldeutiges Wort.

die die Rolle „Mensch“ spielen, sie tun nur so „als ob“ sie Menschen wären. Um die Rolle glaubhaft zu spielen, ist es natürlich sinnvoll, wenn die Akteure selbst glauben, dass sie das Schauspiel nicht nur für Andere inszenieren, sondern diese Akteure *sind*. Ein solcher Akteur will daher nicht nur den Anderen glaubhaft machen, er sei ein authentisches Selbst, er glaubt ja „selbst“ daran. „Wir akzeptieren die Welt, die uns dargeboten wird“, sagt im erwähnten Spielfilm Christof (Ed Harris), der Produzent und Regisseur der monumentalen Reality Soap. Je nachdem, wie skeptisch jemand ist<sup>56</sup>, ist es „nützlich [...] zu untersuchen, wie weit der einzelne selbst an den Anschein der Wirklichkeit glaubt, den er bei seiner Umgebung hervorzurufen trachtet“<sup>57</sup>. Aber solcher Zweifel setzt schon Reflexionsvermögen voraus. Wir wissen jedoch nicht, ob jemand zweifelt oder nur spielt, dass er zweifelt. Auch Maschinen können den Anschein erwecken, sie reflektierten, weil sie „vernünftig“ antworten und reagieren können. Das ganze Argumentationsgebäude steht oder fällt daher mit der von Schmitz so genannten „Innenwelthypothese“<sup>58</sup>.

### 1.3 Der Mensch und die Grenzen des Sozialen

Die vermeintliche Existenz einer solchen Innenwelt führt uns schließlich direkt zum Problem der Grenzen des Sozialen, die maßgeblich gezogen werden um das, *was* als menschlich gilt und *wann* etwas (noch oder schon) oder *wer* als menschlich zu gelten hat. Die erste Abgrenzung zielt auf andere (ontologische) Arten, die zweite auf andere (anthropologische) Sorten Mensch. Während die Definition, *was* ein Mensch sei, zwar weitestgehend und weiterhin erkenntnistheoretisch ungeklärt, praktisch aber zumeist unproblematisch ist, wird die Definition dessen, *wer* eigentlich und *wann* etwas als ein Mensch zu gelten hat, zunehmend prekär. Vor allem die moderne Medizin produziert Zustände, die als menschlich im Vollsinn, d.h. als Person zu verstehen, immer weniger auf allgemeinen Konsens basiert, sondern vielmehr per medizinischer Autorität – im Rahmen von Gesetzen und Richtlinien – entschieden werden<sup>59</sup>. Situativ muss hier sozusagen im Ausnahmezustand, aus solipsistischer Not heraus, eine Entscheidung getroffen werden.

Diese Not lindert man nicht dadurch, dass man wie Lindemann<sup>60</sup>, im Anschluss an Plessner<sup>61</sup>, behauptet, das „Fremdseelische“ sei ein zur „exzentrischen Positionalität“ fähiges „Selbst“. Damit wäre in diesem Argumentationszusammenhang lediglich *formal* geklärt, welche Voraussetzung gegeben sein müsste, damit etwas als Bewussthaber die Bühne des Sozialen betreten könnte. Jedoch wird damit nur die Frage beantwortet. „*Was* ist ein Mensch?“<sup>62</sup>. Die Frage: „*Wer* ist ein Mensch?“ bleibt nach wie vor offen. Das lässt sich nämlich nicht genauso formal und a priori beantworten, sondern nur *empirisch*, basierend auf der Definition dessen, was ein Mensch ist. In gewisser Hinsicht ist die Theorie der „exzentrischen Positionalität“ nur eine anthropologische Übersetzung des soziologischen Sozialapriorismus; zumindest dann, wenn sie mit der „doppelten Kontingenz“<sup>63</sup> verschränkt wird. Die Exzentrik der Positionalität kann sich aber auch bloß auf das Selbst im Verhältnis zu sich selbst bezie-

---

<sup>56</sup> Truman wird erst skeptisch, nachdem ihm ein Scheinwerfer „vom Himmel“ vor die Füße fällt, und sich in der Folge technische und organisatorische Zwischenfälle häufen. Aber das geschieht erst nach 10909 Tagen, in seinem 30. Lebensjahr.

<sup>57</sup> Goffman 2003: 19

<sup>58</sup> Schmitz 1995b: 8; 18

<sup>59</sup> Lindemann 2002

<sup>60</sup> Lindemann 2002: 30ff.

<sup>61</sup> Plessner 1975

<sup>62</sup> Wobei „natürlich“ unterstellt wird, nur Menschen könnten etwas bewusst haben.

<sup>63</sup> „Doppelte Kontingenz bezeichnet ein Umweltverhältnis zwischen zwei Handlungs- und Kommunikationseinheiten, in dem sich die Beteiligten in ihrem Verhalten wechselseitig voneinander abhängig machen.“ Lindemann 2002: 37.

hen und es ist deshalb gar nicht einzusehen, dass „exzentrisch meint [...], daß ein lebendiges Wesen ein Selbst ist und zugleich außerhalb seiner selbst“<sup>64</sup>. Warum muss es außerhalb seiner selbst sein?<sup>65</sup> Die Theorie der „exzentrischen Positionalität“ von Plessner zeigt, im Rahmen von Lindemanns Argumentation, unabsichtlich, dass jede Anthropologie im strikten Sinne unmöglich ist, weil es nicht geht, „a priori festzulegen, welche erfahrbaren Gegebenheiten ebenfalls eine exzentrische Umweltbeziehung haben und welche nicht“<sup>66</sup>. Damit haben sich dann im eigentlichen Sinne alle so genannten Menschen“bilder“ erübrigt. Menschenbilder sind totalisierende Feststellungen, die von den Situationen abstrahieren. Jedoch ist der Mensch nicht in jeder Situation der gleiche, weil sich seine leibliche und personale Disposition ändert: „Befindet sich ein und derselbe Mensch in unterschiedlichen Situationen, so ändert sich jeweils seine Disposition, d. h. die Grundlage [...], von der aus sein Handeln verstehbar wird“<sup>67</sup>. Er kann in unterschiedlichen Situationen ein ganz Anderer sein. Der Mensch (wie auch das Tier) existiert auf verschiedenen Niveaus, in verschiedenen Gegenwarten und in ganz unterschiedlichen Situationen. Das Bild eines stabilen, in sich gefestigten, souveränen oder autonomen Akteurs ist ein modernes Ideal, entspricht aber keineswegs der (in der Regel wohl auch nicht subjektiven) Wirklichkeit. Die Vielseitigkeit und Wandelbarkeit des Menschen macht es fast aussichtslos, einen Begriff des Menschen zu formulieren; und doch kann man *nicht* darauf verzichten, weil man sonst überhaupt nicht mehr von *Menschen* sprechen könnte. Wenn gilt: „Es gibt keine überhistorischen universalen und anthropologischen Wesensbestimmungen“<sup>68</sup>, dann gilt auch, dass es weder den Menschen als überhistorischen universalen und „anthropo“logischen Bezugspunkt gibt – worüber reden wir dann eigentlich, wenn wir von den *Menschen* Europas oder Asiens, der Antike oder Moderne reden? –, noch gibt es Menschen überhaupt, wenn es keine Kriterien und Attribute zur Bezeichnung gibt. Dann gibt es keine Kategorie Mensch, die sich gegenüber anderen abgrenzen ließe, noch gäbe es eine einheitliche Menschheit, es gebe nur Entitäten, über die man nur eines mit Bestimmtheit sagen könnte: Menschen sind das nicht! Der Mensch käme nur im Plural vor und doch nicht im Plural. Dann wäre die letzte Konsequenz eine „Flucht aus der Kategorie“<sup>69</sup>, die man sich aber nicht leisten kann. Die empirischen Möglichkeiten menschlichen Lebens sollten jedoch auch eine Warnung sein, die Grenzen nicht zu eng zu ziehen; das ist das Manko *aller* Menschenbilder. Selbst die so genannten Universalien treffen nicht ohne Ausnahmen oder nicht nur für Menschen zu. So sind es dann auch diese Universalien, die den Menschen dann wieder enger ans Tierreich heranführen. Auch der nicht unter anderen Menschen aufgewachsene und nicht von ihnen erzogene Mensch ist ein Mensch; ebenso der inhumane, der asoziale, der unvernünftige, der wahnsinnige, der stumme, der blinde, der einbeinige, der demente, der debile. Man kann also immer nur sagen: Auch das ist ein Mensch! Der Mensch ist alles, was er ist. Es fällt ebenso schwer, ihn *positiv* wie *negativ* zu bestimmen. Weder lässt sich eine endliche Liste aufstellen, was menschliche Eigenschaften sind, noch eine, was nicht menschliche Eigenschaften sind.

Solange jemand glaubt, einen Menschen als Menschen nur anhand (einzelner) Körpermerkmale<sup>70</sup>, seinen reflexiven Fähigkeiten oder personalen Kompetenzen und Merkmalen identifizieren zu können, dem werden einige wichtige – leibliche – Merkmale entgehen. An dem Beispiel „Intensivmedizin“ wird das deutlich: Aus „Lebenszeichen“ wird hier „Funktion“.

---

<sup>64</sup> Ebd.: 33

<sup>65</sup> Zu einem Selbst ohne Körper bei Mead siehe Gugutzer 2002: 36.

<sup>66</sup> Lindemann 2002: 36

<sup>67</sup> Rappe 1995: 56

<sup>68</sup> Lindemann 2002: 425

<sup>69</sup> Gamm 1994

<sup>70</sup> Das suggerieren etwa viele Körpersoziologen, die die Prothetik beschreiben und kritisieren. Vergleiche etwa Schneider 2005: 391ff.

Die „körpereigene Atmung, der körpereigene Herzschlag, Blutdruck und Körpertemperatur [konnten nun] als jeweils eine isolierte Funktion begriffen werden“<sup>71</sup>. Ein Mensch kommt hier nicht hervor, sondern nur noch voneinander unabhängige Funktionen, die im festgelegten Normbereich gehalten werden müssen. Dass sich das Problem für den Anästhesisten unter Umständen anders darstellt als für den Chirurgen und der Bezug zu einem Subjekt erhalten bleiben kann, zeigt Lindemann<sup>72</sup>. Man kann sich nämlich nicht aus der erkenntnistheoretischen Verantwortung stellen, indem man – wie die Intensivmediziner bei der Todesfeststellung, wie Lindemann darstellt – das Problem sozusagen in einer paradoxen Bewegung *weg vom Menschen, hin zum Menschen* verschiebt zu den „Deutungsprozessen“, in denen „entschieden [wird], wer ein sozialer Akteur ist“<sup>73</sup>. Die angebliche Weigerung der Wissenssoziologie, selbst von einer bestimmten Definition des Menschen, von einem Wesen auszugehen, und vielmehr – ähnlich der Ideologiekritik – *nur* nach der Genese und den Konstruktionen von Menschenbildern zu fahnden, ist leicht durchschaubar. Vorschnell und unbedacht hat die Wissenssoziologie die Anthropologie ad acta gelegt – und wird doch immer wieder von ihr eingeholt. Auch wer es nicht sagen oder definieren will, nimmt *immer schon* ein bestimmtes Menschsein für sich und Andere in Anspruch. Die (Wissens-) Soziologie hat also selbst schon unreflektiert bestimmte soziale Grenzen gezogen, von denen aus sie Grenzziehungen (z.B. der Medizin) in Augenschein nimmt. In solche Aporien verstricken sich diejenigen, die gegen die Behauptung eines Wesens des Menschen polemisieren<sup>74</sup>, aber gleichzeitig behaupten, dass „es [...] nicht möglich [ist], die Aufgaben der Soziologie zu verstehen, solange man nicht in der Lage ist, auch sich selbst als einen Menschen unter anderen und dem Spiel mit anderen wahrzunehmen“<sup>75</sup>. Immerhin hat der Soziologe Norbert Elias das Problem als solches erkannt: „Es gehört zu den größten Mängeln der konventionellen soziologischen Theorien, daß sie zwar das Bild von Menschen als Gesellschaften zu klären suchen, nicht zugleich aber auch das Bild von Menschen als Individuen“<sup>76</sup>. Man muss der Soziologie nicht vorwerfen, dass sie soziale Grenzen zieht; man muss ihr vorwerfen, dass sie ihre eigenen Grenzen, die allerdings nicht immer von ihr selbst gezogen werden, nicht kennt. Und sofern sie diese Grenzen nicht selbst gezogen hat, fühlt sie sich nicht zuständig<sup>77</sup>.

---

<sup>71</sup> Lindemann 2002: 111

<sup>72</sup> Ebd.: 112ff.

<sup>73</sup> Ebd.

<sup>74</sup> Menschenbilder sind auch nur deren still gestellte Formen.

<sup>75</sup> Elias 1986: 131

<sup>76</sup> Ebd.: 139

<sup>77</sup> Dass man diese Grenzen keineswegs so eng, auf die Menschen beschränkt, ziehen muss, dass haben auch schon Durkheim, Mead und später Luckmann, Linde und einige andere erkannt. An Linde (1972), Schmalenbach (1927), Rosenbaum (1998) und Latour (1995) kann man bei einer „Soziologie der Sachverhältnisse“ oder einen Einbezug der Dinge in den Bereich des Sozialen ebenso anschließen, wie an Durkheim (vgl. Durkheim 1984: 194ff.; König 1984: 51). Rosenbaum spricht z.B. von „Sachen und Sachsystemen, die sowohl diesseits als auch jenseits jener fiktiven Grenzlinie zwischen Natur und Gesellschaft liegen“ (1998: 253), und König fasst seine eigene, in Auseinandersetzung mit Durkheim und Parsons gewonnene Position so zusammen: „Unter den Dingen, die der Handelnde in seiner Umwelt vorfindet, gibt es 1. solche, die soziologisch völlig irrelevant sind, und 2. andere, die von gleicher soziologischer Relevanz werden wie die anderen Erscheinungen der moralischen Wirklichkeit des Sozialen. Der Übergang zwischen beiden Kategorien ist übrigens fließend und wandelt sich beständig mit der technisch-wirtschaftlichen und kulturell-historischen Entwicklung der Gesellschaft.“ (König 1984: 52) Zu einer Entgrenzung des Sozialen im Hinblick auf Tiere haben zuerst Mead, der darauf aufmerksam macht, dass „das Verhalten aller lebenden Organismen einen [...] grundlegenden gesellschaftlichen Aspekt“ aufweise (1991:273), dann Teutsch (1975) und Mütterich (2004) wertvolle Beiträge geliefert. Luckmann ist jedoch meines Wissens der einzige, der die Grenzen des Sozialen und die „Gleichsetzung von `sozial` und `menschlich`“ (1980: 59) generell in Frage stellt. Dabei hält er (hier gegen Husserl) fest: „Es bleiben keine ausreichenden Gründe dafür übrig, das Problem der Intersubjektivität“ – das als eine wichtige Voraussetzung für Sozialität gilt – „unter aus-

Keine Grenzziehung ist selbstverständlich<sup>78</sup>. Es sind vor allem die Phänomenologen, die sich damit befassen, denn, wie Habermas schreibt, „der Phänomenologe bedient sich nicht umstandslos des Leitfadens zielgerichteter oder Problem lösender Handlungen. Er geht nämlich von der ontologischen Voraussetzung einer objektiven Welt nicht einfach aus, sondern macht diese zum Problem, indem er nach den Bedingungen fragt, unter denen sich die Einheit einer objektiven Welt für die Angehörigen einer Kommunikationsgemeinschaft konstituiert“<sup>79</sup>. Die Soziologie unterschätzt den Zusammenhang der von ihr untersuchten „sozialen Strukturen“ mit den „allgemeinsten Strukturen“. Mit der Eingrenzung des Sozialen werden natürlich weit reichende „ontologische Weichenstellungen“<sup>80</sup> vorgenommen. „Ontologie, verstanden als Wissenschaft von den allgemeinsten Strukturen, mag manchem als ein trockenes und müßiges Spiel mit Begriffen imponieren. Tatsächlich trägt sie aber eine enorm folgenreiche Verantwortung, weil die Strukturbegriffe gar nicht so formal und neutral gefasst werden können, dass nicht ein offenkundiges oder uneingestandenes Leitbild die Blickrichtung bestimmt und zu verengen droht, indem es die Thematisierung dessen, was dazu nicht passt, verhindert oder verkünstelt. Die Ontologie hat, auch wo sie positiv ihre eigenen Themen verfolgt, zuerst die Wächteraufgabe, eine an Spezialitäten orientierte Begriffsbildung davon abzuhalten, sich illegitim zum Rang der allgemeinsten aufzuschwingen, [...]“<sup>81</sup> Man könnte glauben, Hermann Schmitz meinte die (Wissens)Soziologie, als er diese Sätze formuliert.

Ich will meine Kritik kurz zusammenfassen, bevor ich zur Darlegung einer leibbasierten Soziologie komme. Die Soziologie hat sich weitestgehend von grundlegenden Fragen dispensiert und baut daher auf den Fundamenten prekärer Philosophien auf, die dem anthropologischen Dualismus von Körper und Seele anhängen. Sowohl was diesen „körperlichen“ Bereich betrifft, namentlich den Körper selbst (sowie Sachen und Dinge), als auch alles, was nicht in diesen beiden Kategorien unterzubringen ist (Raum, Klima, Wetter, Atmosphären, leibliche Regungen, Gefühle), gehört für sie nicht zu ihrem Gegenstandsgebiet. Zwangsläufig macht sie der (Sozial-) Psychologie das Gebiet des „Psychischen“ streitig, wenn auch mit einer Verlagerung ihres Interesses in den Bereich zwischen diesen Seelen. Somit steht die Soziologie in der Tradition der abendländischen Seelenmythologie und ist selbst nur eine Seelen- oder Bewusstseinssoziologie. Da sie sich auf dieser Basis mit dem Problem des Solipsismus nicht sinnvoll auseinandersetzen kann, ignoriert oder diffamiert sie es und setzt unreflektiert auf einen Sozialapriorismus, der (der Subjektivität vorgängige) Intersubjektivität zur objektiven Tatsache erklärt und von den subjektiven Tatsachen nichts weiß. Weil sie das Soziale zwischen den Seelen (Bewusstseine) verortet, steckt sie in dem Dilemma, dass sehr viele soziale Handlungen, die sie auch nicht wirklich untersucht, sondern nur nach deren Motiven fragt, und soziale Tatsachen als solche nicht zu verifizieren sind und Spekulation bleiben müssen. Das gilt unter anderem auch für die Unterstellung, dass sie es bei begegnenden Menschen mit Bewussthabern zu tun habe und bei nicht-menschlichen Entitäten von Bewusstsein keine Rede sein könne. Damit fasst sie das Gebiet dessen, was sozialkonstitutiv und sozialrelevant ist, viel zu eng. Das gilt darüber hinaus auch für ihr zentrales Dogma,

---

schließlich menschlichem Aspekt zu sehen“ (ebd.: 62) und weiter: „Die Sozialwelt ist nicht Teilbereich der Lebenswelt, sondern fällt mit ihr zusammen.“ (Ebd.: 76) Die Aufzählung derartiger Versuche, die Sozialwelt zu entgrenzen, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie insgesamt in der Soziologie, aber auch in den Werken dieser einzelnen Soziologen, Episode geblieben sind. Daraus ist nirgendwo ein Programm entstanden. Ich kann diesen Zusammenhang an dieser Stelle leider nicht weiter ausführen und verweise auf die vorgesehene Veröffentlichung meines Buches „Der Leib in der Soziologie“.

<sup>78</sup> Ebd.: 75

<sup>79</sup> Habermas 1988: 31

<sup>80</sup> Großheim 1994: 199

<sup>81</sup> Schmitz 1995 b: 36

Soziales nur aus Sozialem erklären zu wollen – das sie nebenbei bemerkt nicht einhalten kann –, weil sie Soziales nur als Bezugnahme von Bewusstsein auf Bewusstsein versteht.

## 2. Eine andere Soziologie

Die auf dem Leib basierende neue phänomenologische Soziologie geht einen ganz anderen Weg, der nicht nur transkulturell, sondern sogar transhuman ist. Sie zieht die Grenzen des Sozialen weiter, weil Nicht-Menschliches, ja sogar Nicht-Lebendiges eine eminente soziale Bedeutung haben kann. Dabei ist das, was bisher außerhalb der Grenzen des Sozialen, sozusagen im soziologischen „Outback“, angesiedelt wird, nicht bloß in mehr oder weniger passiver Hinsicht bedeutsam. Sachen, Dinge, Pflanzen, Halbdinge<sup>82</sup>, Tiere sind nicht nur Rahmenbedingungen oder Grundlagen des Sozialen; sie sind sozialkonstitutiv. Das gilt keineswegs nur für die von Menschen konstruierten „Hybriden“, wie Latour<sup>83</sup> glaubt. Das gilt für alle Entitäten, für alles, was Menschen (und eben nicht nur Menschen, wie wir noch sehen werden) begegnet bzw. mit denen sie in Kontakt treten. Auf eine merkwürdige Weise hat die moderne Soziologie hier wohl schon eine unangenehme Ahnung beschlichen. Um die Bedeutung dieser Entitäten kommt sie nämlich nicht mehr herum und deshalb erklärt sie unter dem Namen „Sozialkonstruktivismus“ kurzerhand und buchstäblich alles zu Exponaten menschlicher Schöpfung. Die theologischen Anklänge kommen nicht von ungefähr, sind doch die Begründer<sup>84</sup> des Sozialkonstruktivismus ausgewiesene Religionssoziologen. Damit ist handstreichartig der Kosmos, das Sein, die Welt in den Bereich des Sozialen hereingeholt – unter Bewahrung des Primats des Menschen.

Für die neophänomenologische Soziologie ist der Mensch natürlich immer noch wichtig, aber nicht mehr ausschließlich unter dem Handlungsprimat. Und es ist fraglich, ob er überhaupt der wichtigste Akteur ist; und es ist weiterhin fraglich, ob das Handeln, wie die Soziologie unterstellt, das Wichtigste ist. Im Gegensatz zum Soziologen weiß der Laie, dass die Welt nicht nur aus (miteinander) handelnden Menschen besteht, dass er überall nicht nur sich selbst und seinesgleichen begegnet, sondern vielerlei für ihn nicht selten eine größere Bedeutung hat als seine Artgenossen. Sozialpartner kann alles sein, weil für einen jeden alles wirklich ist, wovon er subjektiv überzeugt ist, dass es wirklich ist. Für ein Kind kann seine Puppe ein ebenso wichtiger Sozialpartner sein, wie für die ältere Dame ihre Katze, dem jungen Mann dessen Hund oder Auto, für die junge Frau, der von ihr angehimmelte Fernsehstar, von dem andere glauben, sie fantasiere ihre Beziehung zu ihm nur, während diese für sie wirklich ist, für wiederum Andere ihr TV-Gerät, ihre Zimmer- oder Gartenpflanzen, für die Forscherin ihr Forschungsgegenstand<sup>85</sup>, für den Bergsteiger „seine“ Berge<sup>86</sup> oder für die Seglerin ihr Boot oder „ihre“ See usw. Auf die unendliche Vielfalt an Zeugnissen aus traditionellen Gesellschaften will ich gar nicht eingehen<sup>87</sup>. Die Möglichkeiten sozialer Partner sind

---

<sup>82</sup> „Halbdinge“ unterscheiden sich von Dingen durch ihre „inkonsistente Dauer“ und ihre zweigliedrige Kausalität. Gegenüber der dreigliedrigen Kausalität von „Ursache-Einwirkung-Effekt“ fallen bei den Halbdingen Ursache und Einwirkung zusammen. (Schmitz 2003: 14). Der Regen, der Wind, aber auch der Blick, die Kälte, der Gesang oder der Blitz sind Halbdinge, bei denen es unsinnig wäre zu fragen, wo sie denn zwischenzeitlich verbleiben.

<sup>83</sup> 1995

<sup>84</sup> Berger und Luckmann 2004

<sup>85</sup> Für die Genetikerin Barbara McClintock, Nobelpreisträgerin für Medizin und Physiologie im Jahre 1983, sind „ihre“ Maispflanzen „wie enge Bekannte, und dieses Gefühl schätze ich sehr“. „Jeder Bestandteil eines Organismus ist genauso gut ein individuelles Leben wie alle übrigen Teile.“ „Jedesmal, wenn ich über das Gras laufe, tut es mir in der Seele weh, weil ich genau weiß, dass mich das Gras geradezu anschreit.“ (Zitiert nach der Biographie von Fox Keller 1995: 202ff.).

<sup>86</sup> Gaita 2003: 193

<sup>87</sup> Nur ein Beispiel aus der ethnologischen Literatur: Malinowski (1981).

unbegrenzt. Was hier Realität oder Fiktion, Fantasie oder Wirklichkeit ist, lässt sich überhaupt nicht ermessen, weil es dafür gar keine Attribute gibt. Solche Beziehungen oder Auffassungen von Wirklichkeit als Wahn oder Realitätsverlust zu pathologisieren, wird den Sachverhalten weder gerecht, noch steht es den Soziologen zu, darüber zu richten. Immerhin hat ein so bedeutender Soziologe wie William I. Thomas eines der wichtigsten, leider aber auch am häufigsten ignorierten, soziologischen Gesetze aufgestellt: „Wenn Menschen Situationen als wirklich definieren, dann sind diese auch in ihren Folgen wirklich.“<sup>88</sup> Hinzuzufügen wäre nur, dass es nicht immer auf die Definition, sondern vielmehr auf den Erlebnischarakter und -gehalt ankommt. Wenn tatsächlich sozial alles nur das relevant und bedeutsam wäre, was „realistische“ Soziologen und andere Wissenschaftler (bisher) als „objektiv“ zulassen, dann wäre die (soziale) Welt ein äußerst armseliger und lebloser Ort.

Wichtig sind Menschen und andere *leiblich* strukturierte Entitäten (so weit ich weiß nur noch Tiere) im Hinblick auf das Soziale vor allem deshalb, weil sie spontan sind, d.h. dass ihr Verhalten unvorhersehbar ist. Deshalb ist es sinnvoll, das Adjektiv „sozial“ nur solchen Begegnungen vorzubehalten, in denen wenigstens *ein* Partner leiblich ist. Zwischen bloß körperlichen, rein physikalischen Gegenständen, den Sachen und Dingen als solche, herrschen mechanische Gesetze. Hier gibt es keine Spontaneität<sup>89</sup>, kein affektives Betroffensein und keine leiblichen Regungen. Aus diesem Grund gehe ich von einem Leib- und nicht von einem Sozial-a-priori aus. Der Leib ist der absolute Ort subjektiver Tatsachen. Relative Örtlichkeit drückt eine Relation zwischen zwei oder mehreren Orten aus, die man jeweils in Bezug auf etwas Anderes finden und identifizieren kann. Ein absoluter Ort ist ohne diese Relation bestimmbar, er ist „unabhängig von räumlicher Orientierung“<sup>90</sup>. Insofern ist es immer klar, wer da müde oder frisch ist oder sich behaglich fühlt. Die Müdigkeit muss nicht erst an einem Ort durch räumliche Orientierung identifiziert werden. Der Ort ist schon vorher durch das Spüren bestimmt. Er ist der spürbare Leib im Ganzen<sup>91</sup>. Die Müdigkeit breitet „sich nie verschwommen in die Umgebung aus“<sup>92</sup> und sie kann nicht in Einzelteile zerlegt werden. *Ich bin da, wo mein Leib ist, ohne dass mein Leib ein zweites Ding neben mir wäre, weil ich mein Leib bin.* Er ist die *Ausgangsbasis*, hinter die man nicht mehr zurück kann, und nicht das Ziel von (soziologischer) Untersuchung. Sofern er nicht als bloßes Synonym für „Körper“ missverstanden wird, ist er in der Soziologie ein völlig neuer Phänomenbereich.

## 2.1 Leib und Körper

„Ich spüre, also bin ich!“ – so könnte man den theoretischen Ansatz Descartes umformulieren, nun aber von der Leiblichkeit her gedacht, weil das eigenleibliche Spüren jedem „Ich denke“ vorausgeht. Ihm gebührt das *Primat der Selbstwahrnehmung*. Die Eigenleiblichkeit vergewissert uns unserer selbst. Nicht im Ernst kann man sich darüber täuschen, wer da z.B. erschrocken ist, Hunger oder Angst hat. Zu dieser Wahrnehmung bedarf es keineswegs der so genannten fünf Sinne oder des perzeptiven Körperschemas, denn „jeder Mensch spürt am eigenen Leib vielerlei, das nicht sichtbar oder tastbar ist, teils als etwas von sich (Schmerz, Hunger, Durst, Wollust, Frische, Entspantheit usw.), teils als etwas ihn Umgebendes oder Befallendes (z.B. Wetter oder die reißende Schwere bei drohendem Absturz). Die deutsche Sprache bietet als einzige mit dem Wort `Leib` einen Namen für den Gegens-

---

<sup>88</sup> Thomas 1928

<sup>89</sup> Die Grenzen zwischen den Reichen der Physik, der Chemie und der Biologie sind nicht strikt. Die Definition dessen, was „leibt und lebt“ oder „nur“ chemisch ist, lässt sich nicht endgültig ziehen. In der Chemie kennt man auch spontane Reaktionen.

<sup>90</sup> Schmitz 1998b: 11

<sup>91</sup> Vgl. ebd.: 13

<sup>92</sup> Ebd.: 12

tand dieses eigenleiblichen Spürens an, zugleich als Namen für den eigenen Körper, sofern man ihn wie einen Fremdkörper besehen und betasten kann.“<sup>93</sup> Der Leib ist kein materielles Gebilde, wie der Körper. Er ist uns zwar „gewöhnlich als körperlicher Leib gegeben. Das bedeutet aber nicht, daß er bloß körperlich und nicht auch leiblich wäre.“<sup>94</sup> Trotzdem müssen sie voneinander unterschieden werden. „Zum eigenen Leib soll ja bloß das gehören, was unmittelbar gespürt werden kann. Der eigene Körper umfaßt dagegen vielerlei, wovon wir uns oder andere sich höchstens durch Beschauen oder Betasten überzeugen können.“<sup>95</sup> Der Leib ist „kein zweites Ding“<sup>96</sup>, sondern eine Struktur. Anders als der Körper, mit seinen eindeutig voneinander abgrenzbaren Körperteilen und -extremitäten, ist der Leib zusammengesetzt aus einem losen „Gewoge verschwommener Inseln“, den von Schmitz so genannten „Leibesinseln“, „die sich ohne steten Zusammenhang meist flüchtig bilden, umbilden und auflösen“<sup>97</sup>. Was mit den Leibesinseln gemeint ist, kann man sich unmittelbar vergegenwärtigen. Dazu schlägt Schmitz in Analogie zum Körperschema, also dem, was man von sich sehen kann, wenn man z.B. vor dem Spiegel steht und an sich herunterschaut oder wenn man an sich heruntertastet, vor, „einmal den Versuch [zu machen], ebenso stetig an sich selbst `herunterzuspüren`, ohne Augen und Hände oder auch nur das durch Eindrücke früheren Beschauens oder Betastens bereicherte Vorstellungsbild von sich zur Hilfe zu nehmen! Man wird gleich sehen, daß das nicht geht. Statt eines stetigen räumlichen Zusammenhangs begegnet dem Spürenden jetzt bloß noch eine unstete Abfolge von Inseln, z.B. folgende von oben nach unten: Schlund, Brustwarzengegend, Magengrube, mit dem charakteristischen `Gefühl in der Magengegend`, anale und genitale Zone, vielleicht noch etwas in der Gegend der Oberschenkel, Kniegend, Fußknöchel, Sohlen.“<sup>98</sup> Der Begriff „Gegend“ zielt darauf ab, dass diese eben nicht gegen andere deutlich abgegrenzt ist; wie man ja auch z.B. von der Gegend um München spricht.

Neben dem materiellen Platzhalter des Leibes – dem Körper – ist die *See/e* der (unverstandenen) mentale Platzhalter des Leibes im Abendland. „Die dualistische Tradition sucht sich die leiblichen Regungen als Organempfindungen zurechtzulegen; `Organ´ soll die körperliche, `Empfindung´ die seelische Hälfte sein, in die das schlichte Phänomen zerrissen wird.“<sup>99</sup> Die Seele fungiert in der normativen Hierarchie als das Höchste und Edelste, als das, was vom Menschen übrig bleibt, wenn der Körper stirbt. Sie gilt als unsterblich. In dieser binär codierten Zerlegung des ganzen Menschen in Körper und Seele war und ist für die leiblichen Regungen kein Platz. Dabei sind sie es, die immer den eigentlichen Anlass für Körperzucht und geistig-moralische Disziplinierungen, die Foucault so eindringlich beschreibt, bieten, weil sie in ihrer begrifflich nicht zurechtzubehaltenden Unmittelbarkeit und Nacktheit unheimlich und bedrohlich Widerstand leisten. Es ist nicht immer das Fleisch schwach, wo der Geist willig ist, vielmehr wehrt sich die lebendige Leiblichkeit gegen derartige Zumutungen. Den Geist kann man `abtöten`, den Körper – wie in der Psychoanalyse – `ruhig stellen`, den Leib kann man aber nicht abstellen, ohne den Menschen zu töten. Ein separates „Leben des Geistes“ oder der „Seele“ gibt es sowenig wie eines des Körpers. Der Körper als physisches Ding ist toter Körper der Physik. Der *lebendige* Körper ist immer Leib.

---

<sup>93</sup> Schmitz 1992: 11

<sup>94</sup> Schmitz 1998f: 25

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Soentgen 1998: 16

<sup>97</sup> Schmitz 1998f: 26

<sup>98</sup> Ebd.

<sup>99</sup> Schmitz 1992: 290

## 2.2 Leibliche Kommunikation als Fundament einer leibbasierten Sozialtheorie

Für das Verständnis einer leibbasierten Soziologie ist es notwendig aufzuzeigen, *wie* das Soziale über die Leiblichkeit konstituiert wird. Kein Weg führt an einer genauen Explikation der Phänomene vorbei. Zur Beschreibung der leiblichen Struktur nennt Schmitz neun Begriffe, die er als „Alphabet“ bezeichnet: Enge, Weite; Richtung; Spannung, Schwellung; Intensität, Rhythmus; protopathische und epikritische Tendenz. Von den „elementarsten Kategorien des leiblichen Befindens“ ist die „wichtigste (...) die von Enge und Weite“<sup>100</sup>. *Engung* und *Weitung* sind aneinander gebundene, dialogisch konkurrierende Tendenzen<sup>101</sup>. Enge bzw. Engung ist insofern der zentralere Begriff, weil der Leib selbst eng ist und „auf eine Enge hin zusammenhält“<sup>102</sup>. Es dürfte nicht schwierig sein, nachzuvollziehen, dass Enge mit Angst<sup>103</sup> und Schrecken, Beklommenheit, Sorge und Kummer, Weite hingegen mit Rausch und Euphorie<sup>104</sup>, aber auch mit der „maßlosen Tiefe im Einschlafen“<sup>105</sup> verbunden sind. *Spannung und Schwellung* sind die antagonistischen Konkurrenten beider Impulse, die sich nicht neutralisieren, sondern aneinander aufschaukeln. Eine der beiden Tendenzen hat immer ein Übergewicht; bei der Engung die Spannung, bei der Weitung die Schwellung („stolzgeschwellte Brust“). Die antagonistische Konkurrenz vollzieht sich simultan und auch sukzessiv. *Intensität* ist das simultane Ineinander von Spannung und Schwellung (beim Atemanhalten verspürt man z.B. gleichzeitig Spannung und Schwellung). *Rhythmus* ist das Auf und Ab von Spannung und Schwellung (Pulsieren im Schmerz). *Richtung* ist das, was aus der Enge in die Weite führt (der Atem ist gerichtet, der Blick ist gerichtet). Weite muss nicht auf einen konkreten Punkt zielen, sondern „verliert sich“ auch in einem Nirgendwo. Diese Dimensionen werden ergänzt durch die leiblichen Tendenzen des *Epikritischen* und des *Protopathischen*, die das eigenleibliche Spüren weiter konkretisieren. Epikritisch meint spitzes, scharfes und abgegrenztes, helles, protopathisch bezieht sich auf dumpfes, dunkles, diffuses, amorphes Spüren<sup>106</sup>. Protopathisch ist jedoch mit Weitung sowenig identisch wie epikritisch mit Engung, wenngleich sie miteinander verwandt sind. Diese Dimensionen und Tendenzen liegen vielmehr quer zueinander. Durch das Oszillieren der beiden Pole Enge und Weite und der Labilität der leiblichen Ökonomie kann eine „bloße Gewichtsverlagerung zur Konversion genügen“<sup>107</sup>. Angst wird dann z.B. zur Wollust, zur sog. „Angstlust“. (Beispiele: Faszination von Horror, Extremsportarten, Abenteuer)<sup>108</sup>. Die Exteriorisierung von Enge und Weite, und das ist der eminent wichtige Punkt für alle Aspekte des Sozialen, die *Verteilung und Übertragung auf einen Anderen oder etwas Anderes* nennt Schmitz „Einleibung“. Einleibung ist zu verstehen wie ein „symbiotisches Verhältnis von Parasit und Wirtstier“. Das ist z.B. schon der Fall, „wenn Blicke in einander tauchen“. Dabei „bildet sich (ev. ganz flüchtig) so etwas wie ein übergreifender Ad hoc-Leib“<sup>109</sup> bzw. eine „quasi-leibliche Einheit“<sup>110</sup>. Ein unmittelbarer, taktile Kontakt ist dabei nicht nötig. Da nun das leibliche Spüren in sich, in seiner Struktur von Engung und Weitung, dialogisch ist, kann es auf Andere verteilt werden, „die die antagonisti-

<sup>100</sup> Schmitz 1998f: 16

<sup>101</sup> Tiefes Aus- und Einatmen dürfte diese Tendenzen am eindringlichsten veranschaulichen.

<sup>102</sup> Schmitz 1998f: 21

<sup>103</sup> Enge und Angst sind etymologisch *eng* verwandt.

<sup>104</sup> Man denke etwa an Freuds „ozeanische Gefühle“.

<sup>105</sup> Schmitz 1998f: 23

<sup>106</sup> Das signifikanteste Beispiel ist der Schmerz, in allen seinen Variationen.

<sup>107</sup> Schmitz 1989: 59

<sup>108</sup> Vgl. ebd.: 53

<sup>109</sup> Ebd.: 13

<sup>110</sup> Ebd.: 55. Die Einleibung funktioniert auch mit Dingen. Diese für die neophänomenologische Soziologie besonders wichtige Erkenntnis wird uns noch intensiver beschäftigen.

schen Tendenzen gegeneinander ausspielen“<sup>111</sup>. Einleibung ist keineswegs auf symmetrische Verhältnisse beschränkt. Engung und Weitung können, wie in der Folter, einem extremen Beispiel sozialer Beziehungen, ganz ungleich verteilt sein: Der Peiniger kann als „Parasit des Gequälten“ die Weitung, der Gemarterte die Seite der Engung (Angst/Schmerz) übernehmen. Der Eine wird von dem Anderen in die Enge getrieben. Ein anderes Beispiel ist das Anklammern in peinlicher Not; z.B. der Gebärenden an ihren im Kreißsaal anwesenden Partner oder an die Hebamme. Aus dieser Not heraus klammert sich die Gepeinigte an einen Anderen oder an ein anderes Ding an, um der Enge ihrer Situation zu entkommen. Auch sie sucht das Weite. Ob das gelingt, ist eine andere Frage. Zumindest ist es nicht ausgeschlossen, dass ihre Pein gelindert wird, während derjenige, an den sie sich klammert, in die Enge getrieben wird. Damit wird etwas von der Engung der Einen auf einen Anderen übertragen<sup>112</sup>. Auf keinen Fall darf man aber leibliche Kommunikation mit Verständigung oder der Idylle einer herrschaftsfreien Kommunikation verwechseln, in dem sich die Partner zum ungezwungenen Gespräch zusammenfinden. Denn auch „jedes Gespräch, wenn es nicht durch Schriftform und Austausch stereotyper Redensarten gänzlich anonymisiert ist, [beseht] als leibliche Kommunikation im Ringen um Dominanz“<sup>113</sup>.

„Wechselseitige Einleibung ist die Basis aller Sozialkontakte unter Menschen wie unter Tieren [...]“ Schmitz geht aber offensichtlich davon aus, dass Sozialkontakte nur für die *wechselseitige* Einleibung unter Menschen gelten. Gleichwohl endet der Satz mit: „[...] kommt aber auch im Umgang mit unbelebten Gegenständen vor“<sup>114</sup>, so dass ich nicht einsehen kann, warum es keine *Sozialkontakte* mit „unbelebten Gegenständen“ geben sollte. Ich bin mir nicht sicher, wie Schmitz das genau meint, gehe aber davon aus, dass er den Begriff „sozial“ nur für Lebewesen (Mensch und Tier) untereinander zulassen will<sup>115</sup>. Mein Verständnis dessen, was „sozial“ ist, geht weiter. Der vermeintliche Widerspruch löst sich jedoch wenigstens ein Stück weit auf, wenn man akzeptiert, dass das Soziale nicht nur aus *direkten* Kontakten besteht. Ich habe oben ausgeführt, warum Wechselseitigkeit für Sozialkontakte, allgemeiner gesagt: für soziale Beziehungen nicht notwendig ist. Eine soziale Beziehung ist dann eine soziale Beziehung, wenn jemand sich auf etwas oder jemand Anderes *bezieht* und von dieser Beziehung überzeugt ist, wie das Kind, das daran glaubt, dass die Familiengemeinschaft existiert, wo sie von den Eltern vielleicht schon aufgekündigt und/oder nur noch simuliert wird und „die Familiensitte noch flüssig weiterführen“<sup>116</sup>; oder wie jemand, der fest davon überzeugt ist, in einer Volks- oder Solidargemeinschaft zu leben, wo es „objektiv“ weder ein Volk noch Solidarität gibt. Auf die Objektivität dieses Bezugs kommt es also nicht an. Das subjektive, in gewisser Weise also objektiv „unwirkliche“, (Sich-) Beziehen auf einen oder mehrere Andere(n) ist wiederum für die Soziologie Grundvoraussetzung des Sozialen. Ich habe gesagt, dass es gar nicht so leicht ist, festzustellen, ob eine soziale Beziehung vorliegt oder nicht. Die Soziologie käme in Teufels Küche, ließe sie nur als „sozial“ das gelten, was auf unmittelbaren und direkten Kontakt beruhte, und das, was man sehen könnte. So etwas wie Gesellschaften, Vereine, Organisationen aller Art gäbe es dann gar nicht. Die von Coleman beschriebene „asymmetrische Gesellschaft“<sup>117</sup>, deren signifikantes Charakteristikum die Interaktion von einzelnen Individuen mit „korporativen Akteuren“ ist, existierte eben-

---

<sup>111</sup> Ebd.: 53

<sup>112</sup> Hierbei scheint die Art des „Materials“, die Konsistenz der Dinge nicht unwichtig zu sein. Für den Effekt solcher Übertragung ist es nützlich, wenn das Material, das für die Anklammernde zum „Strohalm“ wird, weicher ist als der klammernde Griff, damit es *nachgeben* kann.

<sup>113</sup> Schmitz 2003: 267

<sup>114</sup> Schmitz 1995b: 139

<sup>115</sup> Die Beispiele, die er ebd. bringt, legen das nahe.

<sup>116</sup> Schmitz 2005: 18

<sup>117</sup> Coleman 1986

so wenig, wie die „Akteur-Netzwerkgesellschaft“ Latours und seiner Mitstreiter<sup>118</sup>, Luhmanns „Systeme“ oder Giddens „Strukturierungen“. Resümierend will ich dazu festhalten: Für *soziale* Kontakte genügt Einleibung<sup>119</sup>, ohne wechselseitig sein zu müssen (gewöhnlich nennt man so was wohl „platonisch“); für soziale *Bezüge* braucht es keine direkten Kontakte und Kommunikationen.

### 2.2.1 Anmutungen, Nötigungen, Aufforderungscharaktere

Für Interaktionen, respektive soziale Beziehungen, ist Kommunikation in den Sozialwissenschaften zentral. Dabei wird Kommunikation gewöhnlich sowohl in gesprochener als auch in so genannter nonverbaler Form als Austausch von Informationen über Zeichen und Symbole zwecks Verständigung verstanden. Menschen tauschen mit anderen Entitäten keine zeichenhaften und symbolischen Mitteilungen aus. Gleichwohl bekommen sie von ihnen „Rückmeldungen“. „Moderne Zentauren setzen sich ans Steuer ihres Autos, das ihnen, obwohl unbelebt, `Rückmeldung` zu geben vermag und dadurch den gefährlichen `Eugenie-Effekt` gegenseitigen motorischen Hochschaukelns in wechselseitiger Einleibung [...] begünstigt.“<sup>120</sup> Menschen kommunizieren allerdings auch untereinander keineswegs nur über Zeichen und Symbole. Selbst im Gespräch kommt es nicht nur auf den Inhalt der Worte an. Wie der Volksmund sagt: der Ton macht die Musik. Schon der beschriebenen Einleibung<sup>121</sup> und der möglichen Bildung von Ad-hoc-Leibern ist der Kerngedanke der leiblichen Kommunikation zu entnehmen, der besagt, „dass der vitale Antrieb nicht bloß auf die einzelnen Leiber der Individuen verteilt ist, sondern diese auch übertrifft und in größere Zusammenhänge einschließt“, die auch „Bindungen mit leiblosen Gegenständen“<sup>122</sup> und erst recht mit Tieren<sup>123</sup> mit einbezieht. Von leiblicher Kommunikation ist die Rede, wenn der Leib auf eine Art und Weise in Anspruch genommen wird, der er sich nicht oder nur mit Mühe entziehen kann. Das ist dann der Fall, „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 lässt“<sup>124</sup>. Solche An- und Zumutungen, Suggestionen, Nötigungen greifen somit tief in seine Befindlichkeit ein. „Leiblichkeit *ist* Kommunikation.“<sup>125</sup> Dementsprechend ist leibliche Kommunikation, vor allem die Einleibung, als Basis von Sozialität so zu verstehen, dass nicht eine bewusst reflektierende Zuwendung zu Anderem als Partner notwendig ist, wie die Soziologie bisher annimmt, sondern vielmehr ein leiblicher Bezug ausreicht.

---

<sup>118</sup> Bellinger und Krieger 2006

<sup>119</sup> Schon bei der technischen Vermittlung sozialer Kontakte, z.B. dem Telefonieren, wird es schwierig, noch zu differenzieren, ob (wechselseitige) Einleibung mit dem Telefon oder mit dem Gesprächspartner „am anderen Ende der Leitung“ stattfindet. Ein anderes Beispiel wäre das Essen und Trinken als leiblicher Kommunikation. Da die Anmutung, also der Aufforderungscharakter von der Nahrung oder dem Getränk ausgehen, ist es problematisch zu entscheiden, ob die Kommunikation dieser mit dem Essenden bzw. Trinkenden „wechselseitig“ ist oder nicht.

<sup>120</sup> Schmitz 1995b: 139. „Vor solchem überkühlten Mut ... der doppelten, zentaurischen Gewalt“, die hier natürlich noch nicht auf das Auto und seinen Fahrer, sondern auf das Beispiel von Ross und Reiter bezogen ist, „warnt der Herzog seine Tochter Eugenie in Goethes Drama *Die natürliche Tochter* (1. Aufzug, 6. Auftritt).“ (Ebd.)

<sup>121</sup> Auf eine Darstellung der Ausleibung verzichte ich hier. Vgl. dazu Schmitz 2005: 172 (bei sog. „Autobahntrance“); 178 (bei Farben); 2003: 39; 55f.; 1995b: 151ff.

<sup>122</sup> Schmitz 2003: 38. Essen, trinken, rauchen sind leibliche Kommunikation.

<sup>123</sup> Schmitz 1994: 134

<sup>124</sup> Schmitz 1989: 31f.

<sup>125</sup> Uzarewicz und Uzarewicz 2005: 145

Alle Kanäle leiblicher Kommunikation sind von Belang: Blicke, Berührungen, Gespräch, Gesang usw. Dabei geht es natürlich nicht darum, wie etwa eine rein physiologische Interpretation nahe legen würde, dass sich zwei Körper (-teile) tangieren, die dann eine mechanische oder chemische Verbindung miteinander eingehen. Hier geht es vielmehr darum, dass man den oder das Andere(n) am eigenen Leibe *spürt*. Leiblich strukturiertes Dasein spürt oder kann etwas spüren. Das Spüren ist die Voraussetzung für die Möglichkeit von sozialen Kontakten mit wenigstens einem leiblichen Partner. Aber auch das ist noch nicht die ganze Wahrheit. Menschen treten untereinander, aber auch mit anderem (Da-) Sein, über leibliche Kanäle täglich und primär in Kontakt. Das Gähnen, Lachen oder Weinen ist keinesfalls eine Aufforderung mit zu gähnen, mit zu lachen oder mit zu weinen. Wenn sich jemand davon anstecken oder ergreifen lässt, so geschieht das ebenso spontan wie auch mit einer gewissen Nötigung, der man sich gewöhnlich nur mit erheblicher Anstrengung entziehen kann. Denn trotz dem das gähnende, lachende oder weinende „Subjekt“ niemanden auffordert, haben Gähnen, Lachen oder Weinen doch Aufforderungscharakter. Sie sind Anmutungen. Die autoritäre oder zitternde Stimme eines Gesprächspartners, ganz unabhängig von dem Inhalt des Gesagten, „nimmt einen mit“. Sie provoziert eine bestimmte Stimmung, die den oder die Anderen affiziert. Die autoritäre Stimme bewegt Andere vielleicht zur Demut, Unterwürfigkeit oder Devotheit; eventuell reizt sie aber auch zum Widerstand, bis hin zum aggressiven Übergriff. Die zitternde Stimme hingegen erregt vielleicht das Mitleid oder die Sorge. Der Redner wäre, je nach dem, wie stark er selbst von Gefühlen ergriffen ist und eventuell die Haltung und Kontrolle (über sich) verloren hat, nicht in der Lage, Andere zu etwas aufzufordern, da er sich selbst tendenziell eher auf dem Niveau personaler Regression befindet, weil er von der „Quelle“ der Ergriffenheit in die Situation hinein gezogen wird. Selbstverständlich bedarf es zur leiblichen Kommunikation keiner solchen spektakulären Anlässe – die Tiere, Pflanzen und (Halb-) Dinge können auch lachen, weinen, zittern oder gähnen<sup>126</sup> –, um miteinander zu kommunizieren.

## 2.2.2 Synästhetische Charaktere und Metaphern

Valéry, fragt sich in seinem Roman *Monsieur Teste*: „Was wird aus Monsieur Teste, wenn er leidet?“; und er stellt fest: „Der Schmerz ist eine sehr musikalische Angelegenheit [...]. Es gibt dumpfe und stechende Schmerzen, Andante und Furiosi, durchgehaltene Noten, Fermaten, Arpeggien, Läufe, plötzliche Pausen [...]“<sup>127</sup>. Wie ist es möglich, dass man Schmerzen als „stechend“ oder „dumpf“, dass man Blicke Anderer als „kalt“ oder „warm“ empfinden kann? Geht hier mit jemandem die poetische Ader durch? Das ist keineswegs der Fall. Um beim Beispiel der Kälte anzusetzen: Was haben Gefühlskälte, ein *kühler* Kopf, *kalte* Hände, soziale *Kälte*, *kalte* Farben und *kaltes* Licht gemeinsam? Handelt es sich „nur“ um Metaphern; zur „Übertragung per analogiam“<sup>128</sup>? Die Metaphern und Ausdrücke der Kälte weisen darauf hin, wie wir selbst die Kälte leiblich wahrnehmen und spüren. Sie ist klirrend, starr, eisig, frostig. Unser leibliches Spüren ist davon ebenso betroffen wie unsere „sinnliche“ Wahrnehmung<sup>129</sup>. Wir können durch die kühle Frische belebt, durch die harte Kälte niedergedrückt werden. Die Kühle einer frischen Brise oder auch nur ein laues Lüftchen bei großer Hitze verhindern das Zerfließen in völliger Weite. Wie uns ein kühler Kopf meist eher angenehm ist, so unangenehm sind uns kalte Füße. Sowohl die meteorologische Kälte als auch die Atmosphäre der Kälte können uns leibliches Unbehagen oder Wohlsein bereiten. Die

<sup>126</sup> So wie man vom „lachenden Himmel“, „gähnenden Abgrund“ oder von einer „traurigen Blume“ spricht.

<sup>127</sup> Zitiert nach Soentgen 1998: 34

<sup>128</sup> Siehe Frank 1989:11ff.

<sup>129</sup> Vgl. Basfeld 1997:191

„Infektionswege“ der Metapher gehen also nicht vom Bewusstsein/Gehirn zum Körper/Handeln, vielmehr „produziert“ der Leib „nahe liegende“ Metaphern. Sie sind eine „Eingebung“ der Leiblichkeit. Metaphern der Leiblichkeit (als genetivus obiectivus und subiectivus) sind keine autonome Leistung des Bewusstseins. Es wird etwas vom Leib *angeregt*. Ohne eigenleibliches Spüren wäre es „von sich“ aus nie auf die „Idee“ gekommen. Es ist eben keine bloße Idee, die von einem geistigen Gegenstandsbereich in einen anderen geistigen etwas überträgt, wenn einem etwas „kalt den Rücken runter läuft“ oder wenn einem beim Anblick von etwas „fröstelt“. Der Dichter Mandelstam behauptet, bei der Kälte handele es sich um den Einbruch der Physik in den Bereich des Moralischen<sup>130</sup>. So etwas wird immer dann behauptet, wenn man vom Primat einer physikalischen Welt ausgeht und diese in deutlich von einander abgegrenzte Gegenstandsbereiche einteilt. So wie die Einteilung selbst schon zweifelhaft ist, so auch der Primat des Physikalischen. Von Kälte wissen wir nur, weil wir sie am eigenen Leib spüren und nicht, weil Naturwissenschaftler die Temperatur messen. Wenn hier also überhaupt etwas übertragen wird, dann von diesem „Nullpunkt“ der Wahrnehmung und des Erlebens aus. „Man muß bis auf die Knochen gefroren haben, bis auf das innerste Mark des Rückgrats, um zu wissen, daß dies kein bloß sprachliches Bild ist“<sup>131</sup>. Nur so kann man Sätze von der Art: „Das lässt mich völlig kalt“ verstehen. Sie sind nicht rhetorisch, sie sind buchstäblich und leiblich gemeint<sup>132</sup>. Es „scheint die Fähigkeit, die eigene Erfahrung mit Metaphern zu verstehen, fast eine Sinnesqualität wie Sehen, Hören, Tastsinn etc. zu sein, wobei Metaphern die einzige Möglichkeit sind, die Welt wahrzunehmen und zu erleben. Metaphern sind für unser Funktionieren so wichtig wie der Tastsinn – und ebenso bedeutungsvoll“<sup>133</sup>. Die Kälte ist zunächst ein höchst subjektives Spüren, wie der Schmerz. Jeder friert für sich allein. Aber man kann es auch sehen, wenn jemand friert: die Haut verfärbt sich bläulich, sie wird noch sensibler gegenüber mechanischen Reizen. Schläge auf die oder Risse in der Haut schmerzen noch mehr, obwohl man ansonsten das Gefühl hat, als sei alles taub. Zunächst scheint die Kälte sich nur auf der Haut, auf der Körperoberfläche auszubreiten. Doch dann dringt sie „unter die Haut“, nistet sich ein; das große Zittern beginnt. Kälte engt nicht nur leiblich, sondern auch „somatisch“<sup>134</sup>. Alles kontrahiert, die Muskeln und Glieder versteifen sich wie bei großer Anstrengung, bei Angst oder im Schmerz, zu dem große Kälte auch tatsächlich wird. Eisige Kälte schmerzt, sie sticht durch ihre epikritische Tendenz wie mit Nadeln<sup>135</sup>. Sie lässt keine Gegend, keine Leibesinsel aus. Kälte strahlt nicht wie die Wärme, sie kriecht einem „in die Knochen“. Man spürt sie überall. Ganz deutlich fällt

---

<sup>130</sup> „Die Kältetendenz rührt vom Eindringen der Physik in eine moralische Idee.“ (Mandelstam 1994: 160)

<sup>131</sup> Serres 1998:424. Wobei es klar sein sollte, dass es sich hier bei dem „bis auf die Knochen“, wie bei dem „unter die Haut“ trotzdem um eine Metaphorisierung des Leiblichen handelt. Diese Sprachbilder würden sonst gar keinen Sinn machen, wollte man sie etwa physiologisch verstehen.

<sup>132</sup> Wobei man hier allerdings zwei Bedeutungen unterscheiden muss: In dem einen Fall, in dem es um das Frieren geht, hat das Phänomen einen besonders *intensiv* ergreifenden Charakter (mit epikritischer Tendenz). Hier kommt das Überwältigende und Durchdringende zum Ausdruck. In dem anderen Fall geht es jedoch um einen abweisenden Charakter, der zeigt, dass jemand gerade *nicht* betroffen ist, dass er leiblich *nicht* tangiert wird, dass ihn das alles *nichts* angeht. Ergreifende Mächte prallen an ihm ab; alles affektive Betroffensein ist erloschen. Mit leiblicher Kälte können also zwei Extreme beschrieben werden: maximales Involviertsein und maximale (affektive) Neutralität. In sozialen Beziehungen spielen beide eine wichtige Rolle. Am interessantesten ist sicher der Fall, wenn beide als Kontrahenten auftreten: Dass es jemanden kalt den Rücken herunter läuft wegen der abweisenden Kälte eines Anderen. Solche Kälte kennt man gewöhnlich von Dingen. Lebewesen können aber auch eine dingliche, geradezu maschinenhafte Kälte ausstrahlen.

<sup>133</sup> Carveth 1993:28

<sup>134</sup> Griechisch: *soma*, heißt: Leiche.

<sup>135</sup> Abschrecken nach der Sauna; Wechselduschen; kalte Brise; eiskalte Getränke oder zu schnell gegessenes Speiseeis.

beim Spüren der Kälte die Richtung auf, indem sich alles auf einen imaginären Mittelpunkt konzentriert. Hier gibt es kein dynamisches Hin und Her. Unwillkürlich zieht sich der Unterleib zusammen, konzentriert sich auf einen Punkt in der Gegend von Anus und Genital. Die Hinterbacken werden zusammen gekniffen. Gleichzeitig spürt man ein Prickeln in den Oberschenkeln, die man unwillkürlich zusammen klemmt. Ähnliches vollzieht sich am oberen Rumpf. Die Oberarme werden gegen die dünne Haut an den Rippenknochen gepresst. Am ganzen Leib vibriert es, umso stärker je intensiver friert man. Auf eine merkwürdige Weise ist der Mund beteiligt. Als wollte er die Kälte wieder herauspressen, stöhnt er zitternd, lässt warmen Atem dampfend entweichen, die Zähne klappern und die Lippen bibbern. Alles schreit nach Wärme. Welche Erlösung, wenn endlich Strahlen einer Wärmequelle in uns eindringen und die Kälte Platz machen muss. Es gibt kaum eine größere Erleichterung. Dass die Kälte ein leibliches Phänomen am absoluten Ort ist, bemerkt schon die Alltagssprache: Niemand sagt: „Ich habe einen kalten Körper!“ oder „Ich habe einen kalten Leib!“, sondern, wenn er friert: „Mir *ist* kalt!“ oder „Ich friere!“. Es gibt keinerlei Distanz. Nur im Hinblick auf die relativen Orte einzelner Regionen beklagt man: „Ich habe kalte Füße!“ oder „Meine Hände sind kalt!“. Die frierenden Extremitäten werden dann als etwas ganz Anderes empfunden, die „irgendwie“ nicht mehr zu uns gehören, während, wenn der ganze Leib und nicht nur einzelne Leibesinseln tangiert sind, die Kälte als eine fremde Macht gespürt wird, die uns aber vollständig ergreift. Sprachliche Bilder<sup>136</sup>, die um die Kälte kreisen, meinen das Engen, das Erstarren, das Verhärten. Alle Bewegung ist still gestellt. Kälte ist das metaphorische Bild für Tod und Sterben par excellence. Alles Leben weicht aus den Leibern; sie werden zu bloßen Körpern. Kälte strahlt etwas Unmenschliches, Inhumanes, Fremdes aus.

Kälte spielt für das Soziale eine eminent wichtige Rolle<sup>137</sup>. Nicht nur, dass unsere Zivilisation nach der letzten Eiszeit entstand und in vielen Mythen ein Kulturheros das Feuer von den Göttern raubt, mit der Kälte müssen wir auch weiterhin leben. Den Einfluss des Klimas auf menschliche Kultur, wie überhaupt auf das Leben, kann man gar nicht überschätzen. Kälteeinbrüche stellen auch technologische Zivilisationen immer noch vor große Herausforderungen. Leider hat sich die Soziologie mit dem Klima bisher nur unter der Perspektive auseinandergesetzt, dass der Mensch das Klima nachhaltig beeinflusse. Aber die Kälte (wie auch die Wärme) ist natürlich für Soziologen und Phänomenologen nicht nur in meteorologischer Hinsicht interessant. Metaphern der Kälte durchziehen soziologische und sozialpolitische Diskurse. Die „asymmetrischen Gegenbegriffe“<sup>138</sup> von Kälte und Wärme gehören fast schon zu ihren Leitmetaphern, während man umgekehrt von dem aufgehenden Stern der Kälte in der Technologie sprechen kann<sup>139</sup>. „Gebrauchskälte“<sup>140</sup> ist ein Privileg der Moderne wie der Wintersport. Eindeutig negativ besetzt ist Kälte tatsächlich nur in sozialer Hinsicht. Jemanden einen „kalten Typ“<sup>141</sup> zu nennen ist ebenso wenig ein Kompliment, wie einer Frau nachzusagen, sie sei „frigide“. Eine „kalte Schönheit“ ist (vornehmlich für Männer) eine durchaus

---

<sup>136</sup> Sprachliche Bilder sind (fast?) immer Beschreibungen der leiblichen Affiziertheit; wenn man so will, geben sie Auskunft über den jeweils aktuellen Status der leiblichen Ökonomie.

<sup>137</sup> In Dantes „Inferno“ werden die übelsten Sünder in den innersten Höllenkreis verbannt, wo sie im ewigen Eis unter unsagbaren Qualen leiden müssen. Es sollte nicht vergessen werden, dass die Todsünden solche sind, bei denen sich der Sünder gegen die Gemeinschaft vergeht. Deshalb gilt der Mord auch nicht als Todsünde, wohl aber der Neid.

<sup>138</sup> Kosselleck 1989

<sup>139</sup> Unsere Zivilisation ist der Kälte sicher nicht mehr im gleichen Maße ausgesetzt, wie die Menschen vergangener Jahrtausende. In einem erheblichen Umfang ist es ihr gelungen, Kälte zu kontrollieren. Ich verweise nur auf die modernen Kältetechniken (vgl. hierzu Täubrich und Tschoeke 1991). Auch die Ästhetik des 20. Jahrhunderts ist davon nicht unbeeindruckt geblieben, wie man nicht nur am Beispiel der „Neuen Sachlichkeit“ (vgl. Lethen 1994) sehen kann.

<sup>140</sup> Täubrich und Tschoeke 1991: 11

<sup>141</sup> „Coolness“ ist nicht mit Kälte zu verwechseln (siehe hierzu Poschardt 2000).

ambivalente Figur, wie auch der professionelle Killer als „kalter Engel“ (vornehmlich für Frauen), den der Schauspieler Alan Delon so kongenial verkörpert. Diese auratische, charismatische oder atmosphärische Kälte hat auf sehr ambivalente Weise etwas mit Nähe und Distanz zwischen Menschen zu tun und drückt so eine Charakteristik von sozialen Beziehungen aus. Das `Lob der Kälte` ist ein Lob der Distanz und der Reserviertheit<sup>142</sup> und mithin eine Apologie des Visualprimats. Der oder das Andere wird auf Abstand gehalten, nicht immer nur, damit man ihn oder es besser sehen kann, besser im Auge hat. Aber gleichzeitig ergreift die Kälte den Betreffenden auch. Denn auch der kalte Blick oder die frostige Stimme gehen nahe. Während also der Eine von der Kälte betroffen ist, ist der Andere ihre Quelle, sodass das Geschehen ungleich verteilt ist. Weil dieser den unmittelbaren Kontakt vermeiden will, wird jener umso heftiger getroffen. Das ist leibhaftige Sozialität. Die Unberührbare will mit den „Dingen“ nicht in Berührung kommen; wohl auch aus Angst, sie könnten sie `berühren`, so dass sie von ihnen *gerührt* würde. Wenn man sich zu stark auf die Dinge einlässt, von ihnen ergriffen wird, dann ist man ihnen ausgeliefert. Auch das spezifische Charisma politischer oder künstlerischer Prominenz besteht wesentlich in ihrer Unnahbarkeit und Unberührbarkeit. Schnell ist es zerstört, wenn sich Prominente, und das ist nicht nur taktil gemeint, berühren lassen. Der cordon sanitaire aus Leibwächtern, der selbst gar nicht kalt sein muss, ist nicht nur ein Schutz gegen Gewaltsamkeiten; er distanziert die Anderen und verstärkt die Aura der Unnahbarkeit. Aber auch der Abstand auf Sichtweite ist keine Versicherung gegen unliebsame Übergriffe. Das Gucken und das Angeguckt-werden, das Beobachten und das Beobachtet-Werden, das Anstarren und das Angestarrt-Werden wird als ein aggressiver Akt empfunden. „Blicke, die ineinander tauchen, sind wie Speere im Turnier“ schreibt Schmitz<sup>143</sup>. Dem Blick eines Anderen ausgesetzt zu sein, ist unbehaglich; der Angeschaute fühlt sich in eine defensive Haltung gedrängt, weil man sich ihm nur schwer entziehen kann. Das gilt nicht nur für den treuen Blick eines Hundes, den bittenden Blick eines Bettlers oder den traurigen Blick eines Kindes. Eine besondere Bewandnis hat es mit dem `kalten Blick`. Er *ist* nicht nur kalt, er *macht* auch kalt, er lässt frösteln, manchmal erstarrt der Angestarrte auch. Der kalte Blick ist so durchdringend wie ein schriller Schrei, der einem das „Blut in den Adern“ gefrieren lässt. Widerstehen kann man nur, wenn man zurück starrt, die Kälte ebenso zurück wirft oder einem kalten Blick einen mit feuriger Inbrunst zurück schleudert.

Die Kälte ist, wenngleich ein besonders instruktives, so doch nur eines von vielen Beispielen für die Bedeutung leiblicher Phänomene in den direkten sozialen Beziehungen und damit natürlich auch für die Sozialtheorie. Darüber hinaus wird das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft(en) zu(r) Gesellschaft(en) oft mit Begriffen aus dem Reservoir der Leiblichkeit beschrieben. Auch hier ragt der Begriff der Kälte hervor. Es ist ein Charakteristikum gesellschaftlicher, auch sozialtechnologischer<sup>144</sup>, Über- und Eingriffe auf und in die Lebenswelten, kalt zu sein. (Staats-) Politische, juristische, militärische, bürokratische Interventionen in die „warme“ Privatsphäre sind Einbrüche der Kälte. Wichtig sind leibliche Phänomene schließlich auch in gesellschaftstheoretischer Hinsicht im Zusammenhang mit (sozialen) Situationen.

### 2.3 Situationen zwischen Sozial- und Gesellschaftstheorie

Der Begriff der „sozialen Kälte“ hat in der Gesellschaftstheorie wie in den sozialpolitischen Diskursen Karriere gemacht. Idealtypisch werden hier die warmen Gemeinschaften und die kalten Gesellschaften gegenübergestellt. Ehe, Familie, Freundschaft, Nachbarschaft, Ver-

---

<sup>142</sup> Lethen 1994

<sup>143</sup> Schmitz 1989:54

<sup>144</sup> Zu denen auch die Soziologie beiträgt.

wandtschaft gelten als Gemeinschaften<sup>145</sup>; sie sind Rückzugsorte aus den kalten technischen, politischen und ökonomischen Funktionszusammenhängen gesellschaftlicher Subsysteme, wo die Beziehungen abgekühlt sind, wo sich vorwiegend Fremde oder weitläufig Bekannte begegnen, wo man auf Distanz bleibt. In Gemeinschaften ist Distanz und Reserviertheit auf Dauer tödlich. Um eine *idealtypische* Gegenüberstellung handelt es sich, „weil dieselbe Gruppe manchmal unter beide Begriffe fallen kann“<sup>146</sup>. Schmitz macht hier den Vorschlag, „um den guten Kern der Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft zu retten“, nicht mehr „an Typen sozialer Gruppen zu denken, und beide Begriffe auf Typen des Verhältnisses von Angehörigen zu sozialen Gruppen um[zuzuwidmen“<sup>147</sup>. Coleman hat, ich habe das oben nur angedeutet, einen ähnlichen Ansatz gewählt. Diese, wie er es nennt, „asymmetrische Gesellschaft“ der Beziehungen Einzelner zu sozialen Gruppen – Coleman spricht von „Korporationen“ – hat er auf solche zwischen Einzelnen und *formellen* Gruppen beschränkt. Schmitz hingegen hat sowohl *formelle* als auch *informelle* Gruppen im Sinn. Anders ausgedrückt: Coleman beschränkt sich auf die Beziehungen von Individuen und Gesellschaft(en), weil er der Meinung ist, dass in „kleinen Gemeinschaften [...] korporative Akteure kaum zu trennen [sind] von den natürlichen Personen, die sie konstituieren“<sup>148</sup>. Schmitz hingegen lässt die Frage des Typs der sozialen Gruppe offen bzw. alle Typen zu. In beiden Fällen geht es um natürliche und korporative Personen<sup>149</sup>. Im Prinzip ist diese Gegenüberstellung unter wechselnden Namen in der Soziologie und Sozialphilosophie ein Dauerthema. Durkheims „mechanische“ und „organische Solidarität“ implizieren das ebenso, wie auch noch Habermas' Unterscheidung sie in der Form von „Lebenswelt“ und „System“ weiterführt. Bei allen Vorbehalten gegenüber einer (normativen) *Idealisierung* „warmer“ Gemeinschaft als human und einer Diskreditierung „kalter“ Gesellschaft als inhuman, hat Schmitz mit seiner Rettungsaktion von Tönnies Unterscheidung insofern recht, als dass beide (kognitiven) *Idealtypen* vorkommen und insofern auch sozial relevant sind (während Coleman aus unerfindlichen Gründen „Gemeinschaften“ aus seiner Betrachtung ausschließt<sup>150</sup>). Allerdings wird man sie kaum in reiner Form vorfinden. Nicht nur, dass die gleiche Sozialform u. U. einmal Gesellschaft, einmal Gemeinschaft sein kann; Gemeinschaften haben immer auch Attribute von Gesellschaften und Gesellschaften immer auch Attribute von Gemeinschaften. Für lebensweltliche Unterscheidungen genügen diese etwas unscharfen Begriffe. Für eine soziologische Präzisierung bietet sich hier jedoch der Begriff der „Situation“<sup>151</sup> an, weil er sowohl den Fallgruben des *Physiologismus*, mit seiner Idee, nur „feste Körper“ gelten zu lassen, des *Konstellationismus* – eine cartesianische Erweiterung des Festkörpermodells – und des *Nominalismus*, der behauptet, alles, was in der Welt vorkomme, sei letztlich einzeln, ent-

---

<sup>145</sup> Immer noch interessant und lesbar: Tönnies 1991

<sup>146</sup> Schmitz 2005: 18

<sup>147</sup> Ebd.

<sup>148</sup> Coleman 1986: 17. Coleman fände seine Einführung einer „fiktiven Person“, wie z.B. eine Firma, als einen „korporativen Akteur“ „wenig sinnvoll“, wenn, wie er sagt, „wir alle in einer Gemeinschaft lebten“ (ebd.). Da aber „die meisten von uns [...] nicht in solchen geschlossenen Gemeinschaften [leben]“, wie er ganz richtig bemerkt, zieht er daraus aber den voreiligen – impliziten – Schluss, dass Gemeinschaften wohl keine korporativen Akteure sind. Das will mir nicht einleuchten. Eine Gemeinschaft ist schließlich keine „natürliche Person“ und sie ist ein soziales System. Im Übrigen kann sie auch eine formelle Gruppe sein. Hier zeigt sich, dass Schmitz Vorschlag, nicht mehr „an Typen sozialer Gruppen“ zu denken, innovativer ist.

<sup>149</sup> Wenn man korporative nicht nur oder überhaupt als juristische Personen versteht, dann gibt es hier eine große Schnittmenge. Ganz im Sinne Colemans spricht auch Schmitz von einer „Übermacht der `Apparate`“ (Schmitz 2005: 256).

<sup>150</sup> Das halte ich für einen falschen Weg von einer Komplexitätsreduzierung hin zum Reduktionismus.

<sup>151</sup> Schmitz 2005; 1998f.: 43ff.; 1995: 411ff.;

geht<sup>152</sup>. Mit der klassischen Theorie sozialer Situationen, wie sie Thomas<sup>153</sup> formuliert, ist dementsprechend wenig anzufangen, da sie die ganzheitlichen Situationen in „objektive“ Bedingungen, individuelle und kollektive Einstellungen und deren Deutungen zerschlägt. Situationen sind danach etwas, was von speziellen Sozialfiguren („Situationsdefinierer“ und „Meinungsmacher“<sup>154</sup>) definiert wird. Aber weder solch ein erlebnisorientierter, noch ein handlungsorientierter Situationsbegriff reicht an die vielfältigen Wirklichkeiten heran. Letztlich werden Situationen in diesen Traditionen immer aus der Sicht der Betroffenen beschrieben. Viele Situationstypen lassen sich aus diesen Sichtweisen aber nicht sinnvoll erhellen, weil sie ihnen – wie z.B. die grammatische Struktur ihrer Muttersprache oder die eigene persönliche Situation – gar nicht präsent sind. Schon Sofsky warnt vor der „systematischen Unterschätzung vorgegebener Rahmen, in denen sich Prozesse der Situationsdefinition zumeist abspielen“, bezieht diesen Rahmen aber nur auf die Bereitstellung sozialer Rollen, die Regelung „gewisse[r] Regelmäßigkeiten des Rollenspiels“ und die Definition der „Ablaufstruktur einzelner Situationen“<sup>155</sup>. Unter Situationen scheint er nur etwas von begrenzter Dauer und Momentanes zu verstehen. Bei Sofsky bleibt es in der Schwebe, ob Situationen (oder nur ihre Rahmungen) von Menschen gemacht werden oder ob sie vorgegeben sind. Situationen sollen „soziale Tatsachen“, also „Kontexte, in denen sich vielfältige mentale und praktische Aktivitäten abspielen können“<sup>156</sup> sein, die das Handeln und Verhalten rahmen, aber solche Rahmen sind wohl wiederum aus sozialen Handlungen entstanden. Das ist nun keineswegs identisch mit der neophänomenologischen Situationstheorie, kommt ihr jedoch ein ganzes Stück weit entgegen. Schmitz versteht Situationen aber umfassender: „Eine chaotisch-mannigfaltige Ganzheit, in der Sachverhalte vorkommen, bezeichne ich als eine *Situation*.“<sup>157</sup> Solches chaotisch Mannigfaltige einer Situation nennt Schmitz auch ihre „Binnendiffusion“<sup>158</sup>. Menschen produzieren zwar auch immer wieder Situationen; aber vor allen Dingen sind sie *in* Situationen. Im Folgenden werde ich nur kurz aufzählen, welche Situationen es aus neophänomenologischer Perspektive gibt (ohne Anspruch auf Vollständigkeit), um dann abschließend konkreter auf zwei für meinen dargestellten Zusammenhang einzugehen.

Die Situationen erscheinen nicht nur in reiner Form, sondern sind (analytisch) kombinierbar und vermischen sich. Sie lassen sich nach unterschiedlichen Gesichtspunkten einteilen. Zunächst sind da, 1.) nach dem Gesichtspunkt der augenblicklichen Gegebenheit, die *impresiven* Situationen (vielsagende Eindrücke) zu nennen. Das sind z.B. Gespräche, in denen

---

<sup>152</sup> Fundamental werden diese Ideologien durch Schmitz Theorie der Mannigfaltigkeit kritisiert und widerlegt. Siehe dazu Schmitz 1996a: 128ff.; ders.: 1995b: 108; ders.: 1998a: 264ff.;

<sup>153</sup> Thomas 1965: 84ff.

<sup>154</sup> Sofsky 1982: 185

<sup>155</sup> Ebd.: 185f.

<sup>156</sup> Sofsky 1982: 192

<sup>157</sup> Schmitz 1995: 416. *Chaotisch Mannigfaltig* ist etwas, z.B. eine Situation, wenn (noch) nichts entschieden ist zwischen Identität und Verschiedenheit (vgl. Schmitz 1998a: 311ff.; Gamm 1994: 73ff.). Alltagssprachig heißt das *Chaos*. Allerdings kommen auch Situationen vor, in denen die Ganzheit, d.h. Abgehobenheit nach außen, fehlt (vgl. Schmitz 2002: 179). Eine solche chaotisch mannigfaltige Situation ohne Ganzheit ist z.B. das fragmentarische Durcheinander dessen, was von den Inhalten eines Gesprächs noch erinnert wird. *Sachverhalt* meint, dass etwas so ist, wie es ist. Jeder Aussagesatz beschreibt (mindestens) einen Sachverhalt.

<sup>158</sup> Schmitz 2005: 22.; 1999b: 21. Neben der (unter gewissen Umständen auch fehlenden Möglichkeit der) Ganzheit und der Binnendiffusion ist als drittes Merkmal von Situation die *Bedeutsamkeit* wichtig, „bestehend in Sachverhalten, Programmen und Problemen, wodurch das Ganze gleichsam etwas zu sagen hat“ (ebd.). *Programme* (dass etwas sein soll: Zwecke, Wünsche, Motive, Normen, Regeln) und auch (selten) *Probleme* (ob etwas ist: Ängste, Sorgen), können fehlen; Sachverhalte niemals. Bedeutungen sind primär, nichts erst nachträglich (von jemand) in die Situationen Hineingelegtes (vgl. ebd.: 27).

immer mehr enthalten ist als gesagt werden kann. Es gibt also Situationen, die manchmal ganz, manchmal jedoch nur teilweise zum Vorschein kommen. „Impressive Situationen sind das, was vor aller Reflexion von vorn herein in erster Linie wahrgenommen wird; sie sind [...] die natürlichen Einheiten der Wahrnehmung.“ Es ist der erste Eindruck, der laut Volksmund niemals trügt. Sodann gibt es *segmentierte* Situationen, die „nie in einem Augenblick ganz zum Vorschein“<sup>159</sup> kommen. Daneben spricht Schmitz 2.), je „nach Art des zeitlichen Verlaufs“, von *aktuellen* und *zuständlichen* Situationen<sup>160</sup>. „Aktuelle Situationen sind solche, deren Verlauf in beliebig dichten Querschnitten, sozusagen von Augenblick zu Augenblick, verfolgt werden kann; z.B. Gespräche und sofortiger Bewältigung bedürftige Gefahren; zuständliche Situationen sind solche, die sich nur über längere Fristen hin auf ihre Entwicklung abfragen lassen; z.B. Sprachen, Persönlichkeiten von Personen nebst darin eingeschlossenen partiellen Situationen, ferner Liebes- und Hasspaare“<sup>161</sup>, und viele andere, für die Soziologie besonders interessante dauerhafte Gruppierungen, wie Freundschaften, Nachbarschaften, Institutionen, Familien, sozialer Stand, Berufsgruppen u.a.<sup>162</sup>. 3.) Unter dem Gesichtspunkt der Vielheit gibt es *gemeinsame* Situationen, in denen Subjekte und Objekte „nicht bloß zusammentreffen oder sich begegnen, sondern in Kontakt oder Konfrontation gemeinsam als Kerne in eine sie übergreifende Situation einbezogen sind“<sup>163</sup>, und *persönliche* Situationen. Die sind auch segmentierte, wenn von ihnen nie alles offen zutage tritt, aber keine gemeinsame Situationen. Die letzte hier für mich wichtige Unterscheidung ist unter dem Gesichtspunkt 4.) der Involviertheit oder der Lösbarkeit die von *includierenden* und *implantierenden* Situationen. Gemeinschaften oder Muttersprachen sind implantierende, Gesellschaften, Berufsverbände oder Vereine includierende Situationen. Implantierende („einpflanzende,“) Situationen sind also solche, in die man, etwa in der primären Sozialisation, hinein wächst, und denen man sich nicht ohne weiteres (oder sogar überhaupt nicht) entziehen kann. Includierende Situationen sind Situationen, „die der persönlichen Situation die Freiheit lassen, sich unbeschadet aus ihnen zu lösen“<sup>164</sup>, also vornehmlich auch solche, die in der sekundären Sozialisation wichtig sind.

Vor allem auch an den beiden Beispielen includierender und implantierender Situationen wird die soziale Bedeutung immer wieder offensichtlich. Includierende Situationen, wie z.B. der Staat, die Gesellschaft, eine soziale Klasse oder ein Milieu werden nämlich gerne zu implantierenden umgedeutet, gleichgültig, ob der Sachverhalt zutrifft oder nicht. Während auf dem rechten politischen Spektrum aus Staaten, Völkern, Nationen oder sogar Rassen häufig solche implantierenden Situationen gemacht werden sollen bzw. als solche behauptet werden, so werden auf dem linken politischen Spektrum Ethnien, Kulturen oder Klassen als implantierende Situationen gedeutet. Hier greifen tatsächliche oder nicht-tatsächliche Existenz solcher Situationen, für die der *Nomos*<sup>165</sup> entscheidend ist, und die Macht der Definition ineinander. Das herausragende Beispiel der jüngeren Geschichte Deutschlands ist der Natio-

---

<sup>159</sup> Schmitz 1999b: 21. Eine ähnliche Vorstellung findet man z.B. in Kommunikationstheorien. Nach Watzlawick (1969) ist man immer in Kommunikation; und Schulz von Thun (1981; 1989) macht an seinem Kommunikationsquadrat deutlich, wie segmentiert Kommunikation stattfindet.

<sup>160</sup> Schmitz 1999b: 21

<sup>161</sup> Schmitz 2007: 13

<sup>162</sup> Vgl. Schmitz 1999b: 23

<sup>163</sup> Schmitz 1994: 75f.

<sup>164</sup> Schmitz 1999b: 24

<sup>165</sup> Unter *Nomos* versteht Schmitz „den normativen Anteil der binnendiffusen Bedeutsamkeit einer zuständlichen implantierenden Situation [...] Der jeweils eigentümliche *Nomos* einer konkreten Gemeinschaft besteht aus geschriebenen und ungeschriebenen Gesetzen“ (ebd.: 31).

nalsozialismus und ihr charismatischer Führer Adolf Hitler<sup>166</sup>. Die besondere plakatierte<sup>167</sup> Nähe (national-) sozialistischer Ideologien zu implantierenden Situationen macht auch ihre Gefährlichkeit aus. Sie suggeriert, dass die *Volksgenossen* in Freundschaft (implantierende Situation) miteinander leben, wo aber nur Kameradschaft (includierende Situation), in den paramilitärischen Organisationen des NS (oder denen der Sowjetunion) sogar nur „Kameraderie“, existiert. Selbst die Durchsetzung ihrer Programme mit brutalsten Mitteln hat ihrer Attraktivität für eine sehr große Zahl von Menschen, die nicht einmal Anhänger dieser Richtungen sein müssen, kaum einen Abbruch getan – im Gegenteil. Gefährlich ist solche Ideologie, weil sie Glücksversprechen macht, die sie nicht einlösen kann, denen aber gerne geglaubt wird: „Die Menschen werden glücklich, wenn ein Nomos, d.h. der Programmteil in der Bedeutsamkeit einer implantierenden gemeinsamen Situation, ihrem Wollen Orientierung und Richtung gibt und sie dadurch entlastet, nicht wie ein fremder Wille, der den eigenen von der Entscheidung absetzt und mechanisch oder hypnotisch am Gängelband führt, sondern zugleich als überpersönlicher und persönlicher Wille, mit dem er durch Einpflanzung der Persönlichkeit in die implantierende Situation verwächst.“<sup>168</sup> Offensichtlich ist aber nicht nur dem auf sich selbst zurück geworfenen Menschen, der seine Sache auf nichts gestellt hat, alles zuzutrauen, sondern auch dem, der vollständig in Situationen verwurzelt ist, wie die Geschichte des 20. Jahrhunderts gezeigt hat. Mit der Geschichtswissenschaft und der Philosophie hat die Soziologie hier eine wichtige Aufgabe, die jeweiligen Konsequenzen zu bedenken und aufzuzeigen.

Der neophänomenologische Situationsbegriff ist nicht auf die soziologische Mikro-, Meso- oder Makroebene festgelegt. Situationen übergreifen vielmehr diese Ebenen. Menschen (und andere Entitäten) sind in vielerlei Situationen auf vielerlei Arten involviert. Die Soziolo-

---

<sup>166</sup> Was die souveräne Definitions- und Steuerungsmacht von Situationen betrifft, sind auf internationaler Ebene vor allem Josef Stalin und Mao Tse-tung zu nennen. Es ist vielleicht nicht zuviel gesagt, dass in diesen Fällen der Nomos durch Führerbefehle ersetzt wird bzw. Führerbefehle den Nomos ausmachen. Sonst wäre so etwas wie „vorausseilender Gehorsam“ wohl kaum möglich. Es ist die Hitlersche Idee der „Volksgemeinschaft“, dass das Handeln der Menschen „der Ausdruck und der Ausfluß ihres eigenen Wollens ist“ (Hitler zitiert nach Schmitz 1999b: 322). Hitler versteht sich selbst als „öffentlicher Volksbildner“, der die „Öffentlichkeit [...] gewinnen“ will“ (ebd.). Das Charisma solcher Führerfiguren zehrt auch von ihrer Unantastbarkeit und unumschränkten Macht; sie werden geradezu vergöttlicht. (Zur Vergöttlichung Caesars siehe Schmitz 1995: 316.) Sie sind es, die mit „magischer Souveränität“ (Schmitz 1983: 415) die Situationen definieren und sehr weitgehend kontrollieren. (Man erinnere sich nur an die Disziplinierung der SA durch Hitler persönlich, indem er 1934 nach der „Nacht der langen Messer“ – dem so genannten „Röhm-Putsch“ – tausende von SA-Leuten aufmarschieren ließ und stundenlang stumm, jedem Einzelnen in die Augen schauend, durch die Reihen marschierte. Die Situation der aufkeimenden Rebellion der SA – immerhin war Ernst Röhm hier ebenso eine Ikone wie sein Duz-Freund Adolf Hitler – hat er im Ansatz umgekehrt. Virtuose Eindruckstechnik paart sich bei ihm mit Charisma.) Entscheidend für deren Wirkungsmacht ist natürlich die spezifische historische Situation. Notwendig ist immer der Kontrast zu anderen zeitgenössischen Politikern, im Falle Hitlers das Image des durchgreifenden Machers („Erlöser“) und Rächers („Versailles“) des deutschen Volkes nach außen, der Integrationsfigur nach innen (Beseitigung des „Klassenkampfes“) und das Kontrastprogramm, das er anzubieten hat („Arbeit für alle!“). Man darf nicht vergessen, dass solche Massenmordenden „großen“ Männer nicht von ihren eigenen Völkern beseitigt werden, sondern sie noch über ihren Tod hinaus ihren Nimbus, oder wenigstens einen Teil davon, bewahren können. Noch immer sprechen Deutsche „vom Adolf“ als wäre er so etwas wie ein guter Freund; noch immer hängen in Ländern der ehemaligen Sowjetunion Bilder Stalins an öffentlichen Orten, und die Verehrung Maos ist wenigstens in China kaum gebrochen. Das Zusammenbrechen ihrer Reiche (auch eine includierende Situation, die oft zu einer implantierenden umgedeutet wird) wird nicht ihnen, die die Zuversicht, den Glauben und das Vertrauen ihrer Gefolgsleute enttäuscht haben, sondern Anderen – vornehmlich „Verrätern“ aus den eigenen Reihen – angerechnet.

<sup>167</sup> Zum Unterschied von „Plakat-Situation“ und „plakatierten Situationen“ siehe Schmitz 1999b: 25f.

<sup>168</sup> Schmitz 1999b: 323

gie kennt jedoch nur Personen, die sie zu sozialen Kategorien (Klassen, Stände, Schichten, Milieus, Kohorten, Rollen usw.) zusammenfasst und konstellativ in „Vernetzungen einzelner Faktoren aufzulösen trachtet“<sup>169</sup>. Das sind weitestgehend statistische Größen. Solchem Denken liegt das Missverständnis zugrunde, „dass alles Mannigfaltige in lauter Einzelnes durchgliedert ist“<sup>170</sup>. Es gibt aber auch Situationen, in denen Entitäten zusammengeschlossen sind, wo Personen keine Rolle spielen; etwa solche, in denen die Entitäten alleine oder gemeinsam die Fassung verlieren oder außer sich sind. In solchen Situationen kommt niemand und nichts (mehr) als Einzelner und dementsprechend auch nicht als Fall von etwas vor. Weder lassen sie sich in Bestandteile zerlegen, noch in Subjekt(e) und Objekt(e). „Dem präpersonalen Erleben [stehen] nur ganze Situationen zur Verfügung, die sich in leiblicher Kommunikation bilden und umbilden [...]. Die Ganzheit einer Situation zieht keineswegs notwendig Einzelheit nach sich. Man erkennt das etwa am Beispiel von Gefahrensituationen, die Menschen und Tiere mit spontaner leiblicher Intelligenz ohne Explikation einzelner Bedeutungen aus der ganzheitlich erfaßten Bedeutsamkeit virtuos bewältigen“<sup>171</sup>. Obwohl „wir [...] in einem Meer solcher Eindrücke [leben]“<sup>172</sup>, weiß die Soziologie bisher nichts von solchen Situationen, weil sie sich, trotz ihres Paradigmas, Soziales nur durch Soziales erklären zu wollen, an Vorgaben und Maßstäben orientiert, die nicht ihre eigenen sind.

### 3. Schlussbemerkung

So unerschöpflich wie die Rose, von der Rilke spricht und auf den sich Schmitz mit seinem Buch „Der unerschöpfliche Gegenstand“ bezieht, sind auch die soziologischen Anknüpfungsmöglichkeiten an die Neue Phänomenologie. Mein Anliegen ist ein Versuch, einige der für eine andere Soziologie wichtigen Aspekte herauszuarbeiten. Ich kann nur hoffen, dass dieses Ansinnen von anderen Interessierten aufgegriffen und weitergeführt wird. Dabei bin ich den Weg gegangen, Versäumnisse offen zu legen, die die Soziologie nicht alle selbst zu verantworten hat. Die Abstraktionsbasis, das Festkörpermodell und die Seelenmythologie, die zum anthropologischen Dualismus geführt haben, kann man ihr nicht alleine ankreiden. Für den Dispens, den sie sich, namentlich die Wissenssoziologie, die für derlei zuständig wäre, von ontologischen Fragen erteilt, muss sie jedoch selbst gerade stehen. Denn die Fundamente der Soziologie zu hinterfragen, ist kein außersozilogisches Thema.

### 4. Literatur

- Basfeld, Martin 1997: Phänomen – Element – Atmosphäre. Zur Phänomenologie der Wärme, in: Böhme, Gernot und Schieman, Gregor (Hg.) 1997: Phänomenologie der Natur, Frankfurt a. M.
- Bellinger, Andrea und Krieger, David J. 2006: ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld
- Berger, Peter L. und Luckmann, Thomas 2004: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einführung von Helmuth Plessner, Frankfurt a. M.
- Blume, Anna 2003: Scham und Selbstbewusstsein. Zur Phänomenologie konkreter Subjektivität bei Hermann Schmitz, Freiburg

---

<sup>169</sup> Schmitz 2005: 27. „Vernetzung“, „Netzwerk“, „Networking“ und „Netzwerkgesellschaft“ (Castells) gehört zu den modernen, scheinbar unverzichtbaren Schlagworten der Spätmoderne. Prominent ist auch die oben erwähnte, so genannte „ANT“, die „Akteur-Netzwerk-Theorie“ von Latour.

<sup>170</sup> Ebd.: 11

<sup>171</sup> Schmitz 2005: 22

<sup>172</sup> Schmitz 1999b: 12

- Blumenberg, Hans 2006: Die Beschreibung des Menschen, Frankfurt a. M.
- Böhme, Gernot und Böhme, Hartmut 1997: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt a. M.
- Callon, Michel 2006: Einige Elemente einer Soziologie der Übersetzung: Die Domestikation der Kammuscheln und der Fischer der St. Brieuc-Bucht, in: Bellinger, Andrea und Krieger, David J. 2006: 135-174
- Durkheim, Emile 1984: Die Regeln der soziologischen Methode. Herausgegeben von René König, Frankfurt a. M.
- Carveth, Donald L. 1993: Die Metaphern des Analytikers. Eine dekonstruktionistische Perspektive, in: Buchholz, Michael B. (Hg.) 1993: Metaphernanalyse, Göttingen: 15-71
- Coleman, James 1986: Die asymmetrische Gesellschaft. Mit einem Vorwort von Andreas Flitner, Weinheim
- Dahrendorf, Lord Ralf 2003: Vorwort in Goffman 2003: VIII
- Durkheim, Emile 1994: Die elementaren Formen des religiösen Lebens
- Elias, Norbert 1986: Was ist Soziologie?, München
- Essbach, Wolfgang 1978: Die Bedeutung Max Stirners für die Genese des Historischen Materialismus. Zur Rekonstruktion der Kontroverse zwischen Karl Marx, Friedrich Engels und Max Stirner, Diss., Göttingen
- Fox Keller, Evelyn 1995: Barbara McClintock. Die Entdeckerin der springenden Gene, Basel
- Frank, Manfred 1989: Kaltes Herz. Unendliche Fahrt. Neue Mythologie. Motiv-Untersuchungen zur Pathogenese der Moderne, Frankfurt a. M.
- Fuchs, Thomas 2000: Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, Stuttgart
- Gaita, Raimond 2003: Der Hund des Philosophen, Frankfurt a. M.
- Gamm, Gerhard 1994: Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne, Frankfurt a. M.
- Goffman, Erving 2003: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, München
- Großheim, Michael 1994: Ludwig Klages und die Phänomenologie, Berlin
- Gugutzer, Robert 2004: Soziologie des Körpers, Bielefeld
- Gugutzer, Robert 2002: Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität, Wiesbaden
- Habermas, Jürgen 1988: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, Frankfurt a. M.
- Jäger, Ulle 2004: Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung, Königstein/Taunus
- Jonas, Friedrich 1972: Geschichte der Soziologie IV. Deutsche und amerikanische Soziologie. Mit Quellentexten, Reinbeck bei Hamburg
- König, René 1984: Einleitung, in: Durkheim 1984: 21-82
- Kosselleck, Reinhard 1989: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M.
- Laska, Bernd A. 1996: Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Stirners „Einzigere“. Eine kurze Wirkungsgeschichte, Nürnberg
- Latour, Bruno 1995: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Berlin
- Lepenes, Wolf 1985: Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft, München
- Lethen, Helmut 1994: Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen, Frankfurt a. M.
- Lindemann, Gesa 2002: Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin, München
- Luckmann, Thomas 1980: Über die Grenzen der Sozialwelt, in: ders.: Lebenswelt und Gesellschaft, Paderborn

- Malinowski, Bronislaw 1981: Korallengärten und ihre Magie. Bodenbestellung und bäuerliche Riten auf den Trobriand-Inseln, Frankfurt a. M.
- Mandelstam, Ossip 1994: Gespräch über Dante. Gesammelte Essays 1925-35, Frankfurt a. M.
- Marx, Karl u. Engels, Friedrich 1983: Werke (MEW) Bd. 3, Berlin (Ost)
- Mauss, Marcel 1978: Soziologie und Anthropologie Bd. II, Frankfurt a. M.
- Mead, George Herbert 1991: Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt a. M.
- Mead, George Herbert 1987: Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Frankfurt a. M.
- Merlau-Ponty, Maurice 1966: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin
- Mütherich, Birgit 2004: Die Problematik der Mensch-Tier-Beziehung in der Soziologie: Weber, Marx und die Frankfurter Schule, Münster
- Plessner, Helmut 1975: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin
- Poschardt, Ulf 2000: Cool, Hamburg
- Rappe, Guido 2005: Interkulturelle Ethik Bd. II/1. Ethische Anthropologie I, Der Leib als Fundament von Ethik, Berlin u.a.
- Rappe, Guido 1995: Archaische Leiberfahrung, Berlin
- Schmalenbach, Herman (1927): Soziologie der Sachverhältnisse, in: Jahrbuch für Soziologie III, Karlsruhe
- Schmitz, Hermann 2007: Heimisch sein, Vortragsmanuskript für die Tagung der Gesellschaft für Neue Phänomenologie (GNP), April 2007, Hamburg
- Schmitz, Hermann 2005: Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung, Freiburg/München
- Schmitz, Hermann 2003: Was ist Neue Phänomenologie?, Rostock
- Schmitz, Hermann 2002: Begriffene Erfahrung. Beiträge einer antireduktionistischen Phänomenologie. Mit Beiträgen von Gabriele Marx und Andrea Moldzio, Rostock
- Schmitz, Hermann 1999: Adolf Hitler in der Geschichte, Bonn
- Schmitz, Hermann 1998a: System der Philosophie, Die Gegenwart, Bonn
- Schmitz, Hermann 1998b: System der Philosophie, Der Leib Bd. II/1, Bonn
- Schmitz, Hermann 1998c: System der Philosophie, Der Leib Bd. II/2, Bonn
- Schmitz, Hermann 1998d: System der Philosophie, Der Raum Bd. III/1, Bonn
- Schmitz, Hermann 1998e: System der Philosophie, Der Raum Bd. III/2, Bonn
- Schmitz, Hermann 1998f: System der Philosophie, Die Aufhebung der Gegenwart, Bonn
- Schmitz, Hermann 1996: Husserl und Heidegger, Bonn
- Schmitz, Hermann 1996a: Anthropologie ohne Schichten, in: Barkhaus, Annette u.a. (Hg.), Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens, Frankfurt a. M.: 127-145
- Schmitz, Hermann 1995: System der Philosophie, Der Raum Bd. III/4, Bonn
- Schmitz, Hermann 1995a: Selbstdarstellung als Philosophie. Metamorphosen der entfremdeten Subjektivität, Bonn
- Schmitz, Hermann 1995b: Der unerschöpfliche Gegenstand, Bonn
- Schmitz, Hermann 1992: Leib und Gefühl, Paderborn
- Schmitz, Hermann 1992a: Die entfremdete Subjektivität. Von Fichte zu Hegel, Bonn
- Schmitz, Hermann 1989: System der Philosophie, Der Raum Bd. III/5, Bonn
- Schmitz, Hermann 1983: System der Philosophie, Der Raum Bd. III/3, Bonn
- Schneider, Werner 2005: Der Prothesen-Körper als gesellschaftliches Grenzproblem, in: Schroer 2005: 391ff.
- Schopenhauer, Arthur 1996: Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, Zürich
- Schroer, Markus (Hg.) 2005: Soziologie des Körpers, Frankfurt a. M.
- Schulz von Thun, Friedemann 1989: Miteinander reden, Bd. 2, Stiel, Werte, Persönlichkeitsentwicklung, Reinbeck bei Hamburg

- Schulz von Thun, 1981: Miteinander reden, Bd. 1, Störungen und Klärungen, Reinbeck bei Hamburg
- Serres, Michel 1998: Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische, Frankfurt a. M.
- Soentgen, Jens 1998: Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz, Bonn
- Sofsky, Wolfgang 1982: Die Ordnung sozialer Situationen. Theoretische Studien über die Methoden und Strukturen sozialer Erfahrung und Interaktion, Göttingen
- Stern, Daniel 2000: Die Lebenserfahrung des Säuglings, Stuttgart
- Tappenbeck, Inka 1999: Phantasie und Gesellschaft. Zur soziologischen Relevanz der Einbildungskraft, Würzburg
- Täubrich, Hans-Christian und Tschoeke, Jutta 1991: Unter Null. Kunsteis, Kälte und Kultur, München
- Teutsch, Gotthart Martin 1975: Soziologie und Ethik der Lebewesen, Frankfurt a. M.
- Thomas, William Isaac 1965: Person und Sozialverhalten, Neuwied/Berlin
- Thomas, William Isaac 1928: Child in America, Chicago
- Tönnies, Ferdinand 1991: Gemeinschaft und Gesellschaft, Darmstadt
- Uzarewicz, Charlotte und Uzarewicz, Michael 2005: Das Weite suchen. Einführung in eine phänomenologische Anthropologie für Pflege, Stuttgart
- Watzlawik, Paul u. a. 1969: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern
- Weber, Max 1980: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen