

Leibliches Verstehen: zur sozialen Relevanz des Spürens

Gugutzer, Robert

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Gugutzer, R. (2006). Leibliches Verstehen: zur sozialen Relevanz des Spürens. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilbd. 1 und 2* (S. 4536-4546). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-141964>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Leibliches Verstehen

Zur sozialen Relevanz des Spürens

Robert Gugutzer

Die Konturen einer Soziologie des Nichtrationalen sind bislang allenfalls schemenhaft zu erkennen, dennoch scheint ihr zentrales Anliegen offensichtlich: Eine Soziologie des Nichtrationalen kritisiert die Dominanz rationalistischer Kategorien in der Soziologie und fokussiert statt dessen die gesellschaftliche Bedeutung nicht-rationaler Bedingungen, Motive und Konsequenzen sozialen Handelns. Sie wendet sich entsprechend gegen jene Theorien sozialen Handelns, die den Typus des (zweck-)rationalen Handelns in den Mittelpunkt soziologischer Handlungstheorie stellen. In Abgrenzung zu diesen richtet die Soziologie des Nichtrationalen ihr Augenmerk nicht so sehr auf – im Sinne Parsons' – normative Aspekte sozialen Handelns, sondern auf die Handlungsrelevanz des Un- und Vorbewussten, von Gefühlen, Affekten, der Sinne und des Leibes. Hierfür muss die Soziologie des Nichtrationalen jedoch Anleihen aus anderen Wissenschaftsdisziplinen machen, die das Nichtrationale begrifflich-analytisch besser zu fassen im Stande sind als die Soziologie, und das scheinen vor allem die Neurowissenschaften, die Psychoanalyse und die Leibphänomenologie zu sein. Der Ausdruck »Soziologie des Nichtrationalen« eignet zwar, um die Gemeinsamkeit dieser Themensetzungen und Bezugsquellen unter ein Dach zu fassen, hat jedoch einen nicht unerheblichen Nachteil. Er bezeichnet eine negativ bestimmte Restkategorie und zeigt so lediglich an, worum es der Soziologie des Nichtrationalen *nicht* gehen soll – um die rationalen Aspekte sozialen Handelns –, nicht jedoch, was ihr Anliegen ist. Mit meinem Beitrag möchte ich einen positiven Vorschlag unterbreiten, wohl wissend, damit einen spezifischen Gesichtspunkt des Nichtrationalen in den Mittelpunkt zu rücken, andere hingegen außen vor zu lassen. So setze ich im Weiteren Nichtrationalität mit *leiblichem Spüren* synonym und plädiere entsprechend dafür, die Soziologie des Nichtrationalen als eine *Soziologie des Spürens* zu konzipieren.

Arbeiten zu einer Soziologie des Spürens liegen bislang nur sehr vereinzelt bzw. ansatzweise vor (vgl. z.B. Abraham 2002; Gugutzer 2002a, 2002b; Jäger 2004; Lindemann 1992, 1993, 1996). Zentrale Themen dieser Arbeiten sind die Rolle des leiblichen Spürens sozialer Akteure in Interaktionen, für die Herstellung sozialer Ordnung sowie für die Entwicklung personaler Identität. In meiner Lesart ist eine

Soziologie des Spürens methodologisch dem interpretativen Paradigma verpflichtet, im Engeren der phänomenologischen Tradition der Verstehenden Soziologie zuzurechnen. So wie dieser (vgl. Hitzler 1993) geht es einer Soziologie des Spürens grundsätzlich um das alltägliche Verstehen subjektiv sinnhaften Handelns und um das sozialwissenschaftliche Verstehen alltäglicher Verstehensvorgänge. Ein entscheidender Unterschied zur klassischen Verstehenden Soziologie besteht jedoch darin, dass die Soziologie des Spürens das alltägliche Sinnverstehen nicht als bewusst-intentionalen Vorgang, sondern als leiblichen Prozess versteht: Menschen verstehen sich in alltäglichen Interaktionen mindestens ebenso sehr oder oft in dem leiblichen Sinne, dass sie den subjektiv gemeinten Sinn ihres Interaktionspartners erspüren, anstatt ihn rational zu erfassen. Wobei hinzuzufügen ist, dass es sich bei dem gemeinten Sinn ebenfalls um einen leiblichen, nicht bewusst intendierten Sinn handeln kann. Im Folgenden möchte ich diese Thesen anhand einiger Beispiele zum alltagsweltlichen *leiblichen Verstehen fremden Sinns* erläutern. Hierfür soll zunächst der Begriff des leiblichen Spürens kurz erläutert werden.

I.

Leib und Spüren sind (noch) keine soziologischen Begriffe, daher bedarf die Soziologie des Rekurses auf jene Disziplin, deren originärer Untersuchungsgegenstand sie sind, und das ist die Phänomenologie: »Die Phänomenologie ist die genuine Erkenntnisweise des Leibes« (Böhme 2003: 40). Der Phänomenologie des Leibes geht es dabei um eine »Selbstthematisierung des Leibes, nämlich um das Sich-Spüren« (ebd.: 44). Mit dem Sich-Spüren hat sich von allen Leibphänomenologen am gründlichsten Hermann Schmitz auseinander gesetzt – Schmitz kann als *der* Philosoph des Spürens bezeichnet werden. Daher greife ich zur begrifflichen Kennzeichnung des leiblichen Spürens auf einige Aspekte seiner Leibphänomenologie zurück, die für meine Fragestellung relevant sind (vgl. zusammenfassend Schmitz 1985, 1992).

Spüren ist für Schmitz eine Form von Wahrnehmung, die *betroffen* macht. Sie ist eine Erfahrung, die *affektiv nahe* geht, die *ergreift*. Spüren gehört damit zum Phänomenbereich des Leibes und nicht zu dem des Körpers. Kennzeichnend für den Leib ist, dass er uns in der Selbsterfahrung gegeben ist, und diese Selbsterfahrung ist das leibliche Spüren. Daher ist der Leib immer und ausschließlich *mein* Leib, *dein* Leib, *sein* oder *ihr* Leib. Anders hingegen der Körper, der uns in der Perspektive der Fremderfahrung erscheint (vgl. Böhme 2003: 12). Er ist von außen und damit auch für andere wahrnehmbar, er ist sichtbar, tastbar, fremden Blicken und Eingriffen ausgesetzt. Der Körper ist der Gegenstand der Naturwissenschaft und in diesem

Sinne eine objektive Tatsache, demgegenüber ist der Leib originärer ›Gegenstand des Individuums und insofern eine »subjektive Tatsache« (Schmitz 1992: 239ff.). Diese Differenzierung zwischen eigenleiblichem Spüren und von außen wahrnehmbarem Körper ist wichtig, weil sie erlaubt, zwischen einer *Körpergrenze* und einer *Leibgrenze* zu unterscheiden. So endet zum Beispiel der Körper eines Blinden, der mit seinem Blindenstock die Straße entlang geht, an der Hand, mit der er seinen Stock führt. Der Leib des Blinden reicht über diese körperliche Grenze jedoch hinaus, nämlich bis ans Ende des Stocks, mit dem er Widerstände am Bodenerspürt.

Ein zentrales Merkmal des Leibes ist Schmitz zufolge dessen spezifische *räumliche Struktur*. Schmitz hat die räumliche Struktur des Leibes in Gestalt eines Kategoriensystems entwickelt, dessen grundlegendes Kategorienpaar *Enge und Weite* sind: »Leiblich sein bedeutet in erster Linie: Zwischen Enge und Weite in der Mitte zu stehen und weder von dieser noch von jener ganz loszukommen, wenigstens so lange, wie das bewusste Erleben währt.« (Schmitz 1992: 45). Das spürbare leibliche Befinden bewegt sich immer zwischen den beiden Polen Enge und Weite, wobei die Enge als Spannung erfahrbar wird, zum Beispiel bei Schreck, Angst, Schmerz, Hunger, Beklommenheit und die Weite als Schwellung etwa in dem Sinne, wie man von einer stolzgeschwellten Brust spricht, oder dass es einem weit ums Herz wird, oder in der Erleichterung, im Dösen, in der Entspannung und beim Einschlafen und so weiter. Enge und Weite stehen dabei in einer »dynamischen Konkurrenz« (ebd.: 46), das heißt, mal überwiegt ein Engegefühl, dann wieder ein Weitegefühl, nur ganz voneinander lösen sie sich im bewussten Erleben nie. Vermittelt wird dieses Hin und Her zwischen »Engung« und »Weitung« durch die »leibliche Richtung« (ebd.), womit eine spürbare Tendenz gemeint ist, die – wie etwa beim Ausatmen oder beim Blick – von einer gespürten Enge in Richtung gespürter Weite führt.

II.

Soziologisch interessant und relevant ist ein so verstandener Leibbegriff, weil sich dieser »innerleibliche Dialog« zwischen Enge und Weite nicht lediglich im einzelnen Individuum abspielt, sondern ebenso zwischen zwei und mehreren Individuen vorstatten geht. Wenn Menschen einander leibhaftig begegnen, dann handelt es sich bei dieser Begegnung immer auch um einen zwischenleiblichen Dialog. Darauf hatte bereits Maurice Merleau-Ponty hingewiesen, als er vom »ontologischen Primat« leiblicher Wahrnehmung sprach. Aus dem ontologischen Vorrang der Wahrnehmung nämlich folgt, dass leibliche Wahrnehmung konstitutiv für die gemeinsam mit anderen geteilte Welt ist, Intersubjektivität daher allererst eine »leibliche Inter-

subjektivität« (Merleau-Ponty 1967: 58ff.) beziehungsweise »Zwischenleiblichkeit« (Merleau-Ponty 1994: 185) ist. Für das leibliche Fremdverstehen ist hierbei entscheidend, dass dieser zwischenleibliche Dialog strukturell ähnlich organisiert ist wie der innerleibliche Dialog.¹ Dazu Schmitz: »Weil das leibliche Befinden in sich dialogisch ist, kann es ohne Änderung seiner Struktur auf Partner verteilt werden, die die antagonistischen Tendenzen gegeneinander ausspielen.« (Schmitz 1992: 54f.). In Hinblick auf das Konzept des leiblichen Verstehens ist diese Annahme zentral: Leibliches Verstehen ist aufgrund der dialogisch-dynamischen Struktur des Leibes möglich.

Diese These lässt sich durch den Rückgriff auf das Konzept des Fremdverstehens von Alfred Schütz (1960: §§ 19–28) plausibilisieren.² In Analogie dazu kann

1 Auch dazu finden sich Aussagen bei Maurice Merleau-Ponty: »(...) Um den wahrgenommenen Leib herum bildet sich ein Wirbel, von dem meine Welt angezogen und gleichsam angesaugt wird: und insofern ist sie nicht mehr nur meine, ist sie nicht mehr nur mir gegenwärtig, sondern für X gegenwärtig, für jenes andere Verhalten, das sich in ihr abzeichnen beginnt. (...) und eben mein Leib ist es, der den Leib des Anderen wahrnimmt, und er findet in ihm so etwas wie eine wunderbare Fortsetzung seiner eigenen Intentionalität, eine vertraute Weise des Umgangs mit der Welt; und wie die Teile meines Leibes ein zusammenhängendes System bilden, bilden somit auch der fremde Leib und der meinige ein einziges Ganzes, zwei Seiten eines einzigen Phänomens« (Merleau-Ponty 1966: 405). Im Unterschied zu Schmitz führt Merleau-Ponty diesen Gedanken der leiblichen Kommunikation, die aufgrund der strukturellen Ähnlichkeit von Leibern möglich wird (vgl. hierzu auch Bongaerts 2003: 40), nicht weiter aus, da es ihm nicht so sehr um spürende denn um visuelle Wahrnehmung ging.

2 Fremdverstehen meint bei Schütz das Verstehen des subjektiv gemeinten Sinns einer anderen Person, den diese ihrem Handeln verleiht. Den subjektiv gemeinten Sinn einer anderen Person verstehen kann dabei nie vollständig, sondern immer nur näherungsweise gelingen, da ego keinen unmittelbaren Zugang zum Bewusstsein von alter hat, Sinn jedoch eine Bewusstseinsleistung darstellt, nämlich die »aufmerkende Zuwendung« auf eine vergangene Handlung (ebd.: 49f.). Sinn erhält ein Erlebnis oder ein Handeln also erst in der Rückschau, indem die Person einen »reflexiven Blick« darauf wirft, das Erleben selbst ist Schütz zufolge dagegen nicht sinnvoll (ebd.). Meint Verstehen somit den Vorgang, einem Erlebnis oder einem Handeln Sinn zuzuschreiben, so ist Fremdverstehen – wie gesagt, immer nur annäherungsweise – dadurch möglich, dass ego den Sinn rekonstruiert, den alter in Zeichen und Anzeichen – »signitiv« – vermittelt (ebd.: 110). Die Bewegungen, Gesten, Worte et cetera von alter sind Zeugnisse von dessen Bewusstseinsprozessen, und ego interpretiert den Sinn dieser Bewusstseinsäußerungen. Eine solche Deutung der Bewusstseinsabläufe einer anderen Person basiert auf zwei grundsätzlichen Vorannahmen: Erstens auf der strukturellen Ähnlichkeit der Bewusstseinsabläufe bei ego und alter – Schütz spricht von »gleichen Urformen« des Erlebnisstroms von ego und alter (ebd.: 107) –, sowie zweitens auf der »Generalthese der Reziprozität der Perspektiven«. Das heißt, Fremdverstehen ist möglich, weil »der Gedankenstrom des Anderen die gleiche Grundstruktur wie mein Bewusstsein aufweist« (Srubar in Abraham 2002: 66) und weil ich (aus pragmatischen Gründen) unterstelle, dass der Andere die Situation aus einer grundsätzlich ähnlichen Sichtweise betrachtet wie ich. Fremdverstehen gelingt dabei umso besser, je vertrauter mir die andere Person ist, je mehr wir einen gemeinsamen Wissensvorrat teilen sowie in Abhängigkeit von meinem situativen Relevanzsystem, das heißt davon, wie bedeutsam für mich ein möglichst genaues Verstehen des fremden Sinns ist.

gesagt werden, dass so, wie für das *rationale* Verstehen fremden Sinns die Strukturgleichheit der Bewusstseins der Akteure eine Möglichkeitsbedingung darstellt, ist die Möglichkeitsbedingung für das *leibliche* Verstehen fremden Sinns die Strukturgleichheit der an der Interaktion beteiligten Leiber (vgl. Abraham 2002: 191). Was bei Schütz also ein bewusst-rationaler Vorgang ist, ist bei Schmitz ein leiblicher: Das rationale Fremdverstehen basiert auf der »strukturelle(n) Ähnlichkeit der Konstitution von Erlebnissen im Bewusstseinsstrom von »ego und »alter« (ebd.), das leibliche Fremdverstehen auf der räumlich-strukturellen Ähnlichkeit der Leiber. Um diese These zu verdeutlichen, unterscheide ich im Weiteren drei Erscheinungsformen leiblichen Verstehens und illustriere sie an einigen Beispielen: *spürende Verständigung* (leiblicher Perspektivenwechsel), *atmosphärisches Verstehen* und *spürbare Gewissheit*.

a) Leibliches Verstehen im Sinne einer *spürenden Verständigung* meint eine Interaktion unter Anwesenden, die durch deren wechselseitige, spürende Wahrnehmung gesteuert wird. In der spürenden Verständigung orientieren die Interaktionspartner ihr Handeln an dem, was sie vom Anderen an sich selbst leiblich wahrnehmen. Das heißt, ego nimmt den leiblich intendierten Sinn von alter vorreflexiv, eben spürend und spürbar, wahr, und reagiert darauf, wie umgekehrt alter den leiblichen Sinn von ego spürend wahrnimmt und sein Handeln danach ausrichtet. Schmitz bezeichnet dieses Phänomen als »wechselseitige Einleibung« beziehungsweise als »leibliche Kommunikation«. Leibliche Kommunikation liegt vor, »wenn der spürbare eigene Leib in ein durch (...) Kategorien des leiblichen Befindens (wie Enge, Weite, Richtung; R.G.) konstituiertes größeres Gefüge eingeht, wenn ein umfassender Leib, in dem er aufgeht, spontan neu gebildet wird. Dies geschieht zum Beispiel, wenn er in den Sog der Richtungen eines anderen Leibes gerät, so dass er von dessen Enge, von einem fremden, organisierenden Zentrum her, als ein unselbständiger Ausschnitt eingefangen und einem umfassenden leiblichen Ganzen eingefügt wird.« (Schmitz 1992: 190f.). Um hierfür ein einfaches Beispiel zu geben:

Person A und Person B begegnen sich zufällig. A freut sich sehr, B nach langer Zeit wieder zu sehen, und geht vorfreudig mit schnellen Schritten auf B zu, um diesen umarmend zu begrüßen. B ist jedoch alles andere erfreut, A zu sehen. Er kennt dessen Begrüßungsritual und empfindet bei der Vorstellung, im nächsten Moment von A umarmt zu werden, Widerstand. Daher hebt B abwehrend seine Hände vor seinen Oberkörper, als A gerade zur Umarmung ansetzen will. A ist davon überrascht und bleibt abrupt stehen. B ist erleichtert, nicht umarmt worden zu sein.

Die dialogisch-dynamische Struktur des Leibes von A tritt hier mit jener von B in einen zwischenleiblichen Dialog, insofern es hier zu einem subtilen Wechselspiel von Freude, Widerstand, Überraschung und Erleichterung kommt. Mit Schmitz gesprochen: Die Freude von A ist ein Weitegefühl, das im leiblichen Befinden von

B ein Engegefühl auslöst, nämlich Widerstand; ab hier A und B verwechselt? Dieses Engegefühl von B richtet sich leiblich auf A, vor allem durch die den Widerstand symbolisierenden Hände; im Moment der Überraschung und des abrupten Stehenbleibens übernimmt A von B das Engegefühl, das sein eigenes freudiges Weitegefühl verdrängt, welches zu B als spürbar empfundene Erleichterung wechselt. A und B haben sich in dieser Begrüßungssituation spürend und spürbar verständigt, sind in leibliche Interaktion getreten, haben damit ihre Leibgrenzen – nicht aber ihre Körpergrenzen! – aufgehoben und so einen gemeinsamen Leib hervorgebracht.

Weitere typische Beispiele für spürende Verständigung beziehungsweise leibliche Kommunikation sind insbesondere Situationen der Faszination und der Suggestion. So führen zum Beispiel *Bewegungssuggestionen*, die durch Rhythmus entstehen, zu einer wechselseitigen Einleibung und damit zu einem spontan entstehenden überindividuellen Leib. So etwa, wenn das rhythmische Klatschen eines Sportpublikums die innerleibliche Dynamik der Weitspringerin in Resonanz setzt und sich auf ihren Bewegungsrhythmus überträgt. Bewegungssuggestionen setzen dabei nicht notwendig die körperliche Anwesenheit der Beteiligten voraus. Wer fasziniert vor dem Fernseher ein spannendes Fußballspiel verfolgt, wird von den Bewegungen der Spieler mitunter so sehr gefangen genommen, dass er sie unwillkürlich mitvollzieht. Ihre besondere soziale Bedeutsamkeit erlangt die spürende Verständigung jedoch vor allem in Situationen der wechselseitigen *Bewegungskoordination*. Die prototypischen sozialen Felder, in denen die spürende Verständigung sowohl erforderlich ist als auch geübt werden kann, sind der Tanz und der Sport. Im Argentinischen Tango, in der Contact Improvisation, beim Boxen oder Fechten koordinieren die Interaktionspartner ihre Bewegungen zu großen Teilen un- oder vorbewusst, allein weil für bewusste Bewegungsentscheidungen die Zeit fehlt. Stattdessen (re-)agieren hier die Leiber wechselseitig aufeinander, indem jeder die leiblichen Intentionen des anderen Leibes wahrnimmt. Die Bewegung von ego löst einen Bewegungsimpuls bei alter aus, dessen Bewegung wiederum einen Bewegungsimpuls bei ego auslöst und so fort. Dass man diese spürende Verständigung trainieren kann, ist dabei ein Beleg dafür, dass auch der Leib kulturellen Prägungen – hier: kulturspezifischen Körpertechniken – unterworfen ist.

Anknüpfend an das Konzept des *role taking* von George Herbert Mead (1988) könnte man solche Verständigungsprozesse auch als *leiblichen Perspektivenwechsel* bezeichnen (vgl. Gugutzer 2002a: 108). Rollenübernahme meint bei Mead die human-spezifische Fähigkeit, die Perspektive einer anderen Person einzunehmen, dessen Verhaltenserwartung zu antizipieren und daraufhin das eigene Handeln auszurichten. Rollenübernahme ist bei Mead ein kognitiver, ein Denkprozess. Wie die genannten Beispiele der Bewegungskoordination und -suggestion zeigen, kann sich die antizipierende Übernahme der Haltungen des Interaktionspartners jedoch ebenso sehr als leiblicher Prozess ereignen. Der Boxer etwa, der einen Schlag antäuscht in

der Hoffnung, dass sein Gegner die Finte nicht merkt, um so auf dessen Reaktion mit dem Knock-out zu antworten, nimmt hierfür einen leiblichen Perspektivenwechsel vor. In alltäglicheren Situationen nutzen Menschen diese Kompetenz des leiblichen Perspektivenwechsels beispielsweise im Blickkontakt auf öffentlichen Plätzen, wo es ihnen gelingt, sich spürend so zu verständigen, dass sie trotz unter Umständen großem Gedränge aneinander vorbeigehen, ohne aneinander zu stoßen (vgl. Schmitz 1980: 58). Auf eine weitere Art leiblichen Perspektivenwechsels macht schließlich Abraham aufmerksam, die sie »Einführung« (Abraham 2002: 203) nennt und die als Methode in psychotherapeutischen Kontexten genutzt wird: Der Therapeut ahmt die Körperhaltung seines Patienten nach und spürt, was das bei ihm selbst auslöst. So kann er zu leiblichen Erkenntnissen kommen, die er auf dem Wege rationalen Verstehens kaum gewonnen hätte.

b) Leibliches Verstehen im Sinne einer spürenden Verständigung ist hier auf die wechselseitige leibliche Wahrnehmung körperlich Anwesender begrenzt. Ego und alter verständigen sich, indem beide den leiblich intendierten Sinn des jeweils Anderen verstehen. Folgt man einem Plädoyer von Erving Goffman und betrachtet als Soziologe nun nicht einzelne »Menschen und ihre Situationen, sondern (...) Situationen und ihre Menschen« (Goffman 1971: 9), dann lässt sich das Konzept des leiblichen Verstehens auf das vorreflexive Erfassen der Sinnstruktur von Situationen ausweiten. Man könnte dies als *atmosphärisches Verstehen* bezeichnen. Im Unterschied zur spürenden Verständigung geht es beim atmosphärischen Verstehen nicht um das leibliche Verstehen eines subjektiv gemeinten Sinns, sondern eines intersubjektiven Sinns. Situationen wohnt ein überindividueller, gemeinsam geteilter Sinn inne, der unabhängig von den Intentionen und Motiven der Situationsteilnehmer existiert und wirkt. Die Wirkung von Situationen ist dabei leiblich-affektiver Art, und in diesem Sinne ist hier die Rede von Atmosphäre gemeint. Ich folge hier Schmitz und Böhme, die unter Atmosphären Gefühle und Stimmungen verstehen, die an Umgebungen und Dingen erfahren werden (vgl. Böhme 1985: 199). Natürliche Umgebungen wie Landschaft, Wetter oder Klima nehmen Einfluss auf das leibliche Befinden und damit womöglich auf das Handeln der davon Betroffenen. Gleiches gilt für soziale Umgebungen. Der atmosphärische Charakter einer sozialen Situation ist beispielsweise spürbar als »dicke Luft«, die in einem Raum herrscht, in dem gestritten wird, als »aufgeheizte Stimmung« auf einer Party oder als »frostige Atmosphäre« unter Menschen, die sich nichts mehr zu sagen haben. Wer in solche oder ähnliche Situationen gerät, versteht diese auf leibliche Weise, weil sie ihm spürbar nahe gehen. Und verstanden wird hier, wie gesagt, der intersubjektiv gemeinte Sinn der Situation und nicht der subjektiv gemeinte Sinn einer handelnden Einzelperson.

Atmosphären können, müssen aber nicht Handeln anleiten. Wenn sie es tun, erfolgt dies in der Regel als vorbewusste leibliche Praxis. Atmosphärisches Verstehen ist in diesem Sinne ein leiblich-praktisches Vermögen, Anforderungen einer gege-

benen Situation vorreflexiv zu erkennen und situationsangemessen zu handeln. Darauf zielt beispielsweise Pierre Bourdieus Kennzeichnung des Habitus als »praktischer Sinn« (vgl. Bourdieu 1987, insb. Kap. 4). Durch den praktischen Sinn erfolgt die Wahrnehmung der Situation und damit die Entscheidung dafür, welche Objekte und situativen Aspekte handlungsrelevant sind, ohne dass dies einen Reflexionsprozess voraussetzt, sondern im habituellen Vollzug der Praxis. Der praktische Sinn äußert sich zum Beispiel als »motorische Schemata und automatische Körperreaktionen« (ebd.: 127), als instinktives Handeln oder Gespür für die Situation. Das durch den praktischen Sinn – den ich an anderer Stelle aufgrund seiner Leibgebundenheit als *Spürsinn* bezeichnet habe (vgl. Gugutzer 2002a) – angeleitete Handeln ist entsprechend selbst dann sinnvoll, wenn kein Sinn intendiert war, beziehungsweise ist zweckmäßig, ohne bewusst zweckgerichtet gewesen zu sein, weil er für eine praktische Lösung der zu bewältigenden situativen Aufgabe sorgt. Um hierfür ein Beispiel aus dem Feld des Sports zu geben: Einem Fußballspieler attestiert man »Spielintelligenz«, wenn er zum Beispiel das Spiel »lesen« und »blind« »tödliche« Pässe zu spielen vermag. Bei einer solchen Spielintelligenz handelt es sich um eine leibliche Intelligenz, dank derer der Fußballer die Spielsituation »richtig« zu verstehen im Stande ist. »Richtig« ist hierbei in dem pragmatischen Sinn einer Situationspassgenauigkeit gemeint. Was die Spielintelligenz des Fußballers damit auszeichnet, ist das leibliche Vermögen, die Sinnstruktur der Situation (vor allem das Spielverhalten seiner Mit- wie auch der Gegenspieler, aber auch die Platzqualität und die eigene körperliche Verfassung) in kürzester Zeit zu erfassen und ein situationsangemessenes Spielverhalten zu zeigen. Eine soziologisch spannende Frage (die vermutlich auch für Fußballtrainer nicht uninteressant ist) ist, in welchem Ausmaß dieses leiblich-praktische Vermögen (des Fußballers) und damit das atmosphärische Verstehen der Situation (auf dem Platz) habituell geprägt ist. Könnte es gezielt erlernt beziehungsweise trainiert werden, hätte zum Beispiel der Deutsche Fußball in Zukunft kein Spielmacherproblem mehr. Zu befürchten ist jedoch, dass die Kultur hier an ihre natürlichen Grenzen stößt und Spielintelligenz durch noch so viel Training nicht zu fördern ist.

c) In der spürenden Verständigung wie auch im atmosphärischen Verstehen spielt die dialogisch-dynamische Struktur des Leibes eine zentrale Rolle. Im ersten Fall kommt es zu einem Wechselspiel des innerleiblichen Dialogs zwischen den Interaktionspartnern, im zweiten Fall erstreckt sich die situative Atmosphäre in die räumliche Struktur des individuellen Leibes und beeinflusst so das leibliche Befinden. Ein wenig anders verhält es sich bei einer dritten Variante leiblichen Verstehens, der *spürbaren Gewissheit* (vgl. Gugutzer 2002a: 103). Die spürbare Gewissheit ist in vielen Fällen die einzig mögliche Art des Verstehens, und zwar vor allem dann, wenn es um die Aneignung neuer Körperbewegungen geht, wie zum Beispiel im Sport und im Tanz. Hier stellt sich das immer wieder zu beobachtende Problem,

wie Bewegungen gelernt werden können (vgl. Bourdieu 1992: 205f.). Genauer gesagt besteht das Problem darin, wie die von Trainern, Lehrern oder Choreografen verbalisierten Bewegungsanweisungen in die Bewegungshandlungen der Sportler und Tänzer übersetzbar sind (für den Sport vgl. Abraham 2002: 176). Die Tänzerin zum Beispiel ist zwar intellektuell durchaus in der Lage, den semantischen Gehalt der Bewegungsanweisung zu verstehen, doch folgt daraus keineswegs, dass auch ihr Leib die Anweisung versteht und sie damit die körperliche Bewegung so ausführt, wie sie vom Choreografen intendiert war. Der Weg von den Worten des Choreografen zur gelungenen Bewegung der Tänzerin führt hier nicht über das rationale Verstehen des Sinns der gesprochenen Worte, sondern über das leibliche Spüren. Die Tänzerin hat die Worte verstanden, wenn sie spürt, dass sie die Bewegung richtig ausgeführt hat. Es stellt sich dann ein »Gefühl der Stimmigkeit« (Servos 2003: 22; vgl. auch Berger/Gugutzer 2005) ein, das ihr die Richtigkeit der Bewegung bestätigt. Wozu hier der Verstand nicht in der Lage ist, vollbringen Körper und Leib zusammen: Im körperlichen Tun, im wiederholten Ausprobieren der Bewegung, gelingt das leibliche Verstehen sprachlich vermittelter Sinninhalte und damit die intendierte Bewegung. Die spürbare Gewissheit kann entsprechend als Rückmeldung des Leibes an das Bewusstsein betrachtet werden, den Sinn der Bewegungsanweisung verstanden zu haben.

III.

Der Beitrag hat versucht, die Soziologie des Nichtrationalen als eine Soziologie des Spürens vorzustellen. Mit dem Konzept des leiblichen Verstehens sollte ein zentraler Baustein einer Soziologie des Spürens skizziert werden. Diese Skizze bedarf selbstverständlich der weiteren Ausarbeitung. Hierzu gehörte zum Beispiel eine Diskussion der Grenzen leiblichen Verstehens, auf die hier nicht eingegangen wurde, obwohl sie selbstverständlich immer gegeben sind. Denn so wie auch rationales Fremdverstehen nur annäherungsweise gelingen kann, weil trotz Strukturähnlichkeit das Bewusstsein von ego nicht mit dem Bewusstsein von alter identisch ist, kann auch leibliches Verstehen nie vollständig gelingen. Die Ähnlichkeit der räumlichen Struktur des Leibes ist nur eine Ähnlichkeit und keine Gleichheit, mein Leib daher immer und ausschließlich mein Leib und nicht dein Leib. Wesentlicher Grund für das begrenzte leibliche (wie auch rationale) Verstehen ist das biographische Gewordensein jedes Einzelnen. Und hierfür wiederum sind gesellschaftliche und kulturelle Einflüsse entscheidend. Zu untersuchen wäre zukünftig deshalb die soziokulturelle Prägung leiblichen Verstehens und daran anknüpfend das intra- und interkulturelle leibliche Verstehen. Darüber hinaus müsste deutlicher als hier ge-

schehen gezeigt werden, dass leibliches Verstehen kein exklusiv mikrosoziales Phänomen ist, sondern auch in meso- und makrosozialen Kontexten eine Rolle spielt, nämlich immer dann, wenn sich Kollektivleiber bilden. Und schließlich müsste sich die weitere Arbeit am Konzept des leiblichen Verstehens mit dem Thema Macht befassen. Denn der aufgrund der dialogisch-dynamischen Struktur des Leibes mögliche zwischenleibliche Dialog ist keineswegs ein ausschließlich harmonisches, konfliktfreies Miteinander. Ebenso oft dürfte er als Mittel sozialer Machtkämpfe genutzt werden, wie allein am Alltagsphänomen Blickkontakt erkennbar ist. Womöglich ist es nicht übertrieben zu sagen, dass die soziale Relevanz des Spürens gerade darin besteht, Macht über andere auszuüben.

Literatur

- Abraham, Anke (2002), *Der Körper im biographischen Kontext. Ein wissenssoziologischer Beitrag*, Wiesbaden.
- Berger, Christiane/Gugutzer, Robert (2005), *Das Gefühl der Stimmigkeit. Zur leiblichen Verständigung im Tango Argentino und in der Contact Improvisation*, Berlin/München (Unveröffentlichtes Manuskript).
- Böhme, Gernot (1985), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*, Frankfurt a.M.
- Böhme, Gernot (2003), *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Kusterdingen.
- Bongaerts, Gregor (2003), »Eingefleischte Sozialität. Zur Phänomenologie sozialer Praxis«, in: *Sociologia Internationalis* 1, S. 25–53.
- Bourdieu, Pierre (1987), *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre (1992), »Programm für eine Soziologie des Sports«, in: ders., *Rede und Antwort*, Frankfurt a.M.
- Goffman, Erving (1971), *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt a.M.
- Gugutzer, Robert (2002a), *Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität*, Wiesbaden.
- Gugutzer, Robert (2002b), »Der Leib, die Nonne und der Mönch. Zur leiblich-affektiven Konstruktion religiöser Wirklichkeit«, in: Kornelia Hahn/Michael Meuser (Hg.), *Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper*, Konstanz.
- Gugutzer, Robert (2004), *Soziologie des Körpers*, Bielefeld.
- Hitzler, Ronald (1993), »Verstehen: Alltagspraxis und wissenschaftliche Praxis«, in: Thomas Jung/Stefan Müller-Dohm (Hg.), *»Wirklichkeit« im Deutungsprozess. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M., S. 223–240.
- Jäger, Ulle (2004), *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung*, Königstein/Ts.
- Lindemann, Gesa (1992), »Die leiblich-affektive Konstruktion des Geschlechts. Für eine Mikrosoziologie des Geschlechts unter der Haut«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 5, S. 330–346.
- Lindemann, Gesa (1993), *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*, Frankfurt a.M.

- Lindemann, Gesa (1996), »Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Leib«, in: Annette Barkhaus/Matthias Mayer/Neil Roughley u.a. (Hg.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt a.M., S. 146–175.
- Mead, George Herbert (1988), *Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, 7. Aufl., Frankfurt a.M.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966), *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin.
- Merleau-Ponty, Maurice (1967), »Der Philosoph und sein Schatten«, in: ders., *Das Auge und der Geist*, Reinbek, S. 45–67.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994), *Das Sichtbare und das Unsichtbare: gefolgt von Arbeitsnotizen*, München.
- Schmitz, Hermann (1980), *System der Philosophie, Band 5: Die Aufhebung der Gegenwart*, Bonn.
- Schmitz, Hermann (1985), »Phänomenologie der Leiblichkeit«, in: Hilarion Petzold (Hg.), *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*, Paderborn, S. 71–106.
- Schmitz, Hermann (1992), *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik*, Paderborn.
- Schütz, Alfred (1960), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien.
- Servos, Norbert (2003), »Body Thoughts – Tanzen macht schlau«, *ballettanz Mai 03*, S. 21–24.