

Robert Gugutzer

Das Pathos des Sozialen

Beiträge zur
Neophänomenologischen Soziologie

292 Seiten · broschiert · € 29,90
ISBN 978-3-95832-344-5

© Velbrück Wissenschaft 2023

1. Das Pathos des Sozialen

Für eine Soziologie am Leitfaden des Leibes

Sommer 2023, 31. Kalenderwoche, die Medien berichten:

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

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

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

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

1.1 Das alltägliche Pathos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2 Der soziologische Aktivismus

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

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

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

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

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

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

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

1.3 Soziologische Pathosformeln

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.4 Soziologie am Leitfaden des Leibes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.5 Beiträge zur NPS

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

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

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

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

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

Literatur

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

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

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

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

- Gugutzer, Robert (2012): *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*, Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2002): *Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Gugutzer, Robert/Glenk, Felix (2023): »Gesellschaft als Atmosphäre. Hermann Schmitz und die Soziologie«, in: Steffen Kluck/Jonas Puchta (Hg.), *Neue Phänomenologie im Widerstreit*, Baden-Baden: Karl Alber (im Erscheinen).
- Joas, Hans (1992): *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Käsler, Dirk (1976/1978): *Klassiker der Soziologie*, Bd. I/Bd. II, München: Beck.
- Kamlah, Wilhelm (1972): *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim et al.: Bibliographisches Institut/Wissenschaftsverlag.
- Lindemann, Gesa (2014): *Weltzugänge. Die multidimensionale Ordnung des Sozialen*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Lindemann, Gesa (2005): »Die Verkörperung des Sozialen. Theoriekonstruktionen und empirische Forschungsperspektiven«, in: Markus Schroer (Hg.), *Soziologie des Körpers*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 114–138.
- Luckmann, Thomas (1992): *Theorie des sozialen Handelns*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.
- Schmitz, Hermann (2021): »Fassung«, in: ders., *Sich selbst verstehen. Ein Lesebuch* (Ausgewählt und eingeleitet von Michael Großheim und Steffen Kluck), Freiburg/München: Karl Alber, 193–202.
- Schmitz, Hermann (2019): »Die Entstehung der Zeit aus der Ankunft des Neuen«, in: ders., *Wie der Mensch zur Welt kommt. Beiträge zur Geschichte der Selbstwerdung*, Freiburg/München: Karl Alber, 73–81.
- Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Schmitz, Hermann (2009): *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2003): *Was ist Neue Phänomenologie?*, Rostock: Ingo Koch.
- Schmitz, Hermann (1980): *System der Philosophie, Band V: Die Aufhebung der Gegenwart*, Bonn: Bouvier.
- Schütz, Alfred (1960): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Seyfert, Robert (2019): *Beziehungsweisen. Elemente einer relationalen Soziologie*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Soentgen, Jens (1998): *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bonn: Bouvier.
- Uzarewicz, Michael (2011): *Der Leib und die Grenzen der Gesellschaft. Eine neophänomenologische Soziologie des Transhumanen*, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Uzarewicz, Michael (o. J.): *Der Leib und die Entgrenzung des Sozialen. Soziologie aus neophänomenologischer Perspektive*. [online: <https://www.gnp-online.de/fileadmin/media/TextMUzarewicz.pdf>]
- Uzarewicz, Charlotte/Gugutzer, Robert/Uzarewicz, Michael/Latka, Thomas (Hg.) (2023): *Berühren und berührt werden. Zur Phänomenologie der Nähe*, Baden-Baden: Karl Alber.
- Waldenfels, Bernhard (2015): *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2004): »Phänomenologie zwischen Pathos und Response«, in: Wolfram Högge (in Verbindung mit Joachim Bromand) (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie* (Bonn, 23.–27. September 2002, Vorträge und Kolloquien), Berlin: Akademie Verlag, 813–825.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* (5. Aufl.), Tübingen: Mohr.