

Vital Turn: Leib, Körper, Emotionen

Aida Bosch · Joachim Fischer
Robert Gugutzer *Hrsg.*

Körper — Leib — Sozialität

Philosophische Anthropologie
und Leibphänomenologie:
Helmuth Plessner und
Hermann Schmitz im Dialog



Springer VS

Vital Turn: Leib, Körper, Emotionen

Reihe herausgegeben von

Aida Bosch, Institut für Soziologie, Universität Erlangen, Erlangen, Bayern,
Deutschland

Joachim Fischer, Institut für Soziologie, Technische Universität Dresden, Dresden,
Sachsen, Deutschland

Weitere Bände in der Reihe <https://link.springer.com/bookseries/16271>

Aida Bosch · Joachim Fischer ·
Robert Gugutzer
(Hrsg.)

Körper – Leib – Sozialität

Philosophische Anthropologie und
Leibphänomenologie:
Helmuth Plessner und
Hermann Schmitz im Dialog

 Springer VS

Hrsg.

Aida Bosch
Institut für Soziologie
Universität Erlangen
Erlangen, Deutschland

Joachim Fischer
Institut für Soziologie
Technische Universität Dresden
Dresden, Deutschland

Robert Gugutzer
Institut für Sportwissenschaften
Goethe-Universität Frankfurt
Frankfurt am Main, Deutschland

ISSN 2661-8311

ISSN 2661-832X (electronic)

Vital Turn: Leib, Körper, Emotionen

ISBN 978-3-658-34598-3

ISBN 978-3-658-34599-0 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-658-34599-0>

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

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2022

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geographische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Planung/Lektorat: Cori Antonia Mackrodt

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
Aida Bosch, Joachim Fischer und Robert Gugutzer	
Plessner und Schmitz: Begrifflich-konzeptionelle Dialoge	
Vital Turn mit Plessner und Schmitz. Lachen und Weinen als essentials soziokultureller Lebenswelt	29
Joachim Fischer	
Personalität als Verhältnis zu sich. Plessners exzentrische Positionalität und Schmitz' personale Emanzipation	59
Steffen Kluck	
Rolle, Maske, Fassung. Strategien zur Stabilisierung der Person bei Plessner und Schmitz	81
Michael Großheim	
Leib, Ausdruck und Rolle: Plessner, Schmitz und die Anderen	117
Henning Nörenberg	
Denken in Raumkategorien. Situation, Leib und Ausdruck bei Helmuth Plessner und Hermann Schmitz	135
Hilge Landweer	
Viable Sozialität – zwischen Schmitz' Situationsbegriff und Plessners Antagonismus von Gemeinschaft und Gesellschaft	157
Barbara Wolf	
Der Raum der In-Dividualisierung	183
Gesa Lindemann	

System und Leib. Leib-Körperhaftigkeit als notwendige Dimension der Analyse sozialer Krisen	213
Anna Henkel	
Differenz und Einheit der Sinne. Leibliche Kommunikation und Interaktionstheorie	241
Aida Bosch	
Fußballspielen mit Plessner und Schmitz	277
Robert Gugutzer	
Leibliches Spüren und Körperpraktiken bei der Essstörung Anorexia nervosa	307
Isabella Marcinski	
Subjektive und reflexive Tatsachen: Sterben jenseits primitiver Gegenwart im Feld der Hospizausbildung	327
Melanie Pierburg	
Der Leib, der Leiden schafft. Sprache, Leib und Ethik in der Transspezies-Kommunikation	349
Anna K. E. Schneider	
Sozialität in transhumanen Zeiten. (Exzentrische) Positionalität und (wechselseitige) Einleibung angesichts sozialer Roboter	369
Alexander Schmidl	
Bau-Körper-Leib. Architektur aus der Perspektive von Plessner und Schmitz	387
Kathrin Schlenker	
Das Auto ist nicht nur ein Fahrzeug. Anmerkungen zu „Automobilismus“ und „Leiblichkeit“	413
Aida Bosch und Gert Schmidt	
Dualismus bei Plessner	437
Hermann Schmitz	
Autorenverzeichnis	443

Herausgeberverzeichnis

Über die Herausgeber

Aida Bosch, Prof. Dr., forscht und lehrt am Institut für Soziologie der Friedrich-Alexander Universität Erlangen- Nürnberg. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Körper-, Leib- und Emotionssoziologie, der Materiellen Kultur, der Bildtheorie und -hermeneutik, der Soziologie von Kunst und Ästhetik.

Einschlägige Publikationen:

Bosch, A. (2017): Dinge, Leiblichkeit und Weltzugang. Fragen zur Ästhetik und Aisthesis von Kindheit und Jugend. In: Schinkel, Sebastian/Herrmann Ina (2017): *Ästhetiken in Kindheit und Jugend*. transcript Verlag, S. 111–125

Bosch, A. (2022): Leibphänomenologie vs. Philosophische Anthropologie. Zum Verhältnis von Helmuth Plessner und Hermann Schmitz. In: Joachim Fischer (Hrsg.): *Plessner Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. J.B. Metzler Verlag.

Aida.Bosch@fau.de

Joachim Fischer, Prof. Dr., forscht und lehrt am Institut für Soziologie in der Philosophischen Fakultät der TU Dresden. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Soziologischen Theorie, der Kultursoziologie, der Philosophischen Anthropologie. Von 2011-2017 war er Präsident der Helmuth Plessner Gesellschaft.

Einschlägige Publikationen:

Fischer, J. (2008): *Philosophische Anthropologie – Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg / München: Alber

Fischer, J. (2016): *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*, Weilerswist: Velbrück

Joachim.fischer@tu-dresden.de

Robert Gugutzer, Prof. Dr., forscht und lehrt am Institut für Sportwissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Körper- und Sportsoziologie sowie in der Neophänomenologischen Soziologie.

Einschlägige Publikationen:

Gugutzer, R. (2012). *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*. Bielefeld: transcript.

Gugutzer, R. (2017). Leib und Situation. Zum Theorie- und Forschungsprogramm der Neophänomenologischen Soziologie. *Zeitschrift für Soziologie*, 46, 147–166.

gugutzer@sport.uni-frankfurt.de



Einleitung

Aida Bosch, Joachim Fischer und Robert Gugutzer

Zusammenfassung

Die Einleitung präsentiert das vorliegende Buch als ersten Band der Reihe „Vital turn. Körper, Leib und Emotionen“. Helmuth Plessner und Hermann Schmitz werden dabei als zwei Denker für die Sozialphilosophie und Soziologie mit ihren je eigenen Konzeptionen der Philosophischen Anthropologie (Plessner) und der Leibphänomenologie (Schmitz) vorgestellt. Beide Theorien leiten die Konstitution der soziokulturellen Lebenswelt weder von der Natur der Gene noch ausschließlich von der Kultur der Sprache her, sondern setzen beim Körper-/Leib-Verhältnis an. Eine *interne Affinität von Plessner und Schmitz* wird sichtbar: In ihrer konzeptionellen Differenz, einerseits vom Körper auszugehen (Plessner), andererseits mit dem Leib anzufangen (Schmitz), scheint zugleich eine Nähe der Konzeptionen auf, die um das komplexe und dynamische Körper-/Leibverhältnis kreist. Damit lässt sich ihre *gemeinsame Abgrenzung zu anderen Theorien* markieren - zum sozialen Konstruktivismus einerseits, der der äußeren und inneren Natur keine eigene Dignität einräumt, zum Naturalismus andererseits, der bezogen auf menschliche Lebewesen das

A. Bosch (✉)

Institut für Soziologie, Universität Erlangen, Erlangen, Deutschland

E-Mail: aida.bosch@fau.de

J. Fischer

Institut für Soziologie, Technische Universität Dresden, Dresden, Deutschland

E-Mail: joachim.fischer@tu-dresden.de

R. Gugutzer

Institut für Sportwissenschaften, Goethe-Universität Frankfurt, Frankfurt am Main, Deutschland

E-Mail: gugutzer@sport.uni-frankfurt.de

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2022

A. Bosch et al. (Hrsg.), *Körper – Leib – Sozialität*, Vital Turn: Leib,

Körper, Emotionen, https://doi.org/10.1007/978-3-658-34599-0_1

evolutionsbiologische Paradigma überdehnt und die Eigenart des Menschen als Kulturwesen übersieht. Am Beispiel der Diskussion um das *Anthropozän* wird sowohl die Differenz wie auch das gemeinsame Potential der Theorieansätze von Plessner und Schmitz als dritte Position zwischen Sozialkonstruktivismus und Naturalismus veranschaulicht.

1 Körper, Leib und Sozialität

Das vorliegende Buch ist der erste Band in der Reihe „Vital Turn: Leib, Körper, Emotionen“. Mit Helmuth Plessner und Hermann Schmitz stehen dabei zwei Autoren im Mittelpunkt, die für die soziologische und sozialphilosophische Diskussion des Verhältnisses von Körper, Leib und Sozialität eine herausragende Rolle spielen. Die Philosophische Anthropologie Plessners und die Neue Phänomenologie Schmitz¹ eint ihre je spezifische Distanz gegenüber einerseits rein bewusstseins- und sprachphilosophischen sowie andererseits naturalistischen Ansätzen andererseits, und damit korrelierend ein philosophisches Denken ausgehend vom Körper und/oder vom Leib. Die Soziologie hat die Plessnersche Philosophie seit Langem und die Schmitzsche Philosophie seit Kurzem aufgegriffen, wobei jedoch in der Mehrzahl der Fälle lediglich auf einen der beiden Autoren rekurriert wurde. Die *wechselseitige* Bezugnahme auf Plessner und Schmitz stellt in der soziologischen und sozialphilosophischen Forschung hingegen die Ausnahme dar. Vor diesem Hintergrund will dieses Buch Plessner und Schmitz in einen Dialog bringen,¹ dessen Thema das Verhältnis von Körper, Leib und Sozialität sein soll, und die Fruchtbarkeit dieses Dialogs für die soziologische Theoriebildung wie auch für die empirische Sozialforschung aufzeigen.

Die Notwendigkeit, das Verhältnis von Leib, Körper und Sozialität in Gestalt einer eigenen Buchreihe und exemplarisch am Beispiel zweier Philosophen zu thematisieren, resultiert aus dem historischen Erbe der modernen Philosophie und Sozialwissenschaft, das sich verkürzt als ‚kognitive Verengung‘ bezeichnen lässt. Gerade einer Disziplin wie der Soziologie fällt es offenkundig schwer, dieses Erbe hinter sich zu lassen. Die Soziologie sah bekanntlich in ihrer akademischen Gründungsphase die scheinbare Notwendigkeit, sich von ihren Nachbardisziplinen

¹ Plessner und Schmitz gehören verschiedenen Generationen an und haben sich selbst lediglich einmal auf einer Tagung Mitte der 1960er Jahre kennengelernt. Eine gemeinsame, persönliche wie inhaltliche Verbindung hatten sie in der Person Erich Rothacker: Plessner war in Köln ein vertrauter Kollege des Bonner Ordinarius in den 1920er Jahren, Schmitz Student und Doktorand bei Rothacker in den 1950er Jahren; vermittelt über Rothacker setzten sie sich mit lebensphilosophischen Ansätzen etwa von Dilthey, Klages und Scheler auseinander.

wie Biologie, Psychologie oder Geschichtswissenschaften dadurch abzugrenzen, dass sie gesellschaftliche Phänomene *ohne* Bezugnahme auf Körper, Leib, Sinne oder Emotionen analysiert. Einschlägig ist dafür beispielsweise Max Weber, der in seinen „Soziologischen Grundbegriffen“ unter den „Bestimmungsgründen des sozialen Handelns“ die „emotionalen, insbesondere affektuellen“ Beweggründe des sozialen Handelns gegenüber den drei von ihm hervorgehobenen Motive „zweckrational“, „wertrational“ und „traditional“ als irrational marginalisiert – und damit (trotz des von ihm eingeführten Charisma-Begriffs) eine rationalistische Linienführung der Soziologie gespurt hat (Weber 1981 [1921]). Zu dieser Ablendung der sinnlichen, affektiven, materialen, vitalen Dimensionen in der Soziologie hat auch eine geisteswissenschaftliche Tradition beigetragen, die ungeachtet eines Rückganges auf die Sozialkategorie des „Ausdrucks“ des „Erlebens“ (bei Wilhelm Dilthey) lange Zeit in ihrer hermeneutischen Orientierung *ausschließlich* an der Sprache (später dem sog. „linguistic turn“) orientiert war und damit eine Körper- und Leibvergessenheit der Sozialwissenschaften untermauerte. Der weit in die europäische Orientierungsgeschichte zurückreichende (Platon, Christentum) und später unter dem Einfluss von Descartes einflussreich reformulierte Dualismus von Körper und Seele bzw. Geist ist tief in die deutsche und europäische Philosophie und entsprechend in die Theorien sozial- und geisteswissenschaftlicher Fächer eingeschrieben.

Versuche, diesen Dualismus zu überwinden, wie beispielsweise in den lebensphilosophischen Ansätzen seit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, haben sich in immer neuen Anläufen (Dilthey, Bergson, Simmel, Klages u. a.) an dieser tief gefurchten cartesianischen Tradition der Aufspaltung des Menschen in Körper und Geist abgearbeitet. In der Philosophie des 20. Jahrhunderts wurde diese Frage neben der deutschen und französischen Phänomenologie und Existenzphilosophie (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty) vor allem auch in der deutschen Philosophischen Anthropologie seit den 1920er Jahren (Scheler, Plessner, Rothacker, Gehlen) beleuchtet, die eine Verschränkungstheorie von Körper/Leib/Seele/Geist für das menschliche Lebewesen anstrebt, ohne eine harmonische oder gar harmonisierende Perspektive auf den Menschen zu entwickeln. Es wurden zum Beispiel Geburtlichkeit und Sterblichkeit als Unverfügbares und damit die vitale Körperlichkeit sowie die in Empfindungen und Gefühlen erfahrene Leiblichkeit wieder in den Blick gerückt. Es wurde der Mensch gleichermaßen als politisches und biologisches Wesen betrachtet, dessen komplexe Lebendigkeit geradezu notwendig Widersprüche, Dysbalancen und Haltlosigkeit hervorbringt. In der Philosophischen Anthropologie kamen die in der evolutionären Naturgeschichte auffälligen körperlich-leiblich bedingten Mängel und Schwächen des menschlichen Lebewesens in den Blick, die von ihm kulturell ausgeformt, überformt und

kompensiert werden und zu rastloser Suche und Instabilität führen. Von da aus konnte eine andere Perspektive auf Gesellschaft, Kultur und politische Phänomene entwickelt werden. In der Soziologie hat diese Perspektive, auch wenn die Philosophische Anthropologie als proto-soziologische „Basis“ der Soziologie rezipiert wurde (Berger/Luckmann, Honneth/Joas), bei konkreten Forschungsfragen lange Zeit zu wenige Spuren hinterlassen. Leib und Körper waren zwar Thema sozialwissenschaftlicher Betrachtungen, wurden aber nicht als Konstituenten der soziokulturellen Lebenswelt veranschlagt. Erst seit etwa drei Jahrzehnten hat sich ein mittlerweile reges Interesse am Körper und zum Teil auch am Leib entwickelt, und es ist gar von einem „corporeal turn“, „body turn“ oder „vital turn“ die Rede. Viele theoretische und empirische Fragen in diesem Feld gilt es aber noch zu klären.

Mit diesem Band möchten wir zur weiteren Systematisierung und Rückkehr, einem reentry der material-vitalen und sinnlich-leiblichen Dimension in die Soziologie beitragen, indem wir den Fokus auf die beiden modernen Klassiker der Philosophischen Anthropologie (Helmuth Plessner) und der (Leib-) Phänomenologie (Hermann Schmitz) richten. Wir tun dies, um deutlich zu machen, dass durch eine Zusammenführung der Ansätze von Plessner und Schmitz relevante soziale Phänomene und gesellschaftliche Fragen unserer Zeit auf eine innovative Weise bearbeitet werden können. In diesem Sinne thematisieren die Autorinnen und Autoren unseres Bandes theoretische Probleme und empirische Phänomene entlang des begrifflichen Leitfadens von Plessner und Schmitz. Dabei geht es um die vitale Materialität des Körpers und das je existentielle Spüren des Leibes, die Wechselwirkungen zwischen Körper und Leib und deren Interdependenzen mit der sozialen Umwelt, mit den kulturellen Normen und den gesellschaftlichen Körper- und Gefühlsregeln. Damit verbunden ist eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der „Verkörperung“ und „Verleiblichung“ von Kultur sowohl in ihrer körperlich-materiellen, affektiven als auch in ihrer symbolisch-imaginären Dimension. Epistemologisch bedeutet dies für uns, die organisch positionierte und leiblich gespürte Wahrnehmung nicht als Limitation zu verstehen, sondern als Möglichkeits- und Qualitätsbedingung, als Quelle von Bedeutung und Sinn sowie als Quelle von Lebendigkeit.

Da es uns um ein nachträglich zu verabredendes, prospektiv produktives Bündnis von Plessner und Schmitz für die soziologische Theorienbildung und empirische Forschung geht, stellen wir im Folgenden zunächst beide Denker je für sich in ihren Ansätzen und in ihrem Verhältnis zur Soziologie vor.

2 Helmuth Plessner und Hermann Schmitz – zwei Denker für die Sozialphilosophie und Soziologie

2.1 Helmuth Plessner und die Soziologie

Bei Helmuth Plessner (1892–1985) muss man immer die Doppelqualifikation als Biologe und Philosoph sehen – und durchgehend im Blick behalten –, mit deren Hilfe er seine philosophisch-anthropologischen Thesen schon früh in den 1920er Jahren in das noch junge Fach der Soziologie einbrachte. Zwischen seine natur- und kulturphilosophischen Hauptwerke „Einheit der Sinne. Ästhesiologie des Geistes“ (Plessner 1980 [1923]) und den „Stufen des Organischen und der Mensch“ (Plessner 1965 [1928]) schob Plessner bereits 1924 sein sozialphilosophisches Hauptwerk mit dem Titel „Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus“ (Plessner 1981 [1924]). Während die „Ästhesiologie des Geistes“ eine Art sensorisches Differenz-Apriori von Auge, Tasten und Gehör für die heterogenen Leistungen des Geistes bzw. der Kultur aufklärte und das Werk „Stufen des Organischen und der Mensch“ im kontrastiven Pflanze-/Tier-/Mensch-Vergleich aus der Aufstufung vom Organischen eine material-vitale Emergenztheorie der sozio-kulturellen Lebenswelt vorschlug, machte Plessner in der sozialphilosophischen ‚Grenzschrift‘ von 1924 in der Arbeit an der Tönnies-Unterscheidung von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ – und in Absetzung von ihr – einen originellen Vorschlag zur Konstitution der Sozialität. Angesichts der prinzipiell unergründlich für einander bleibenden Menschen (was man später „doppelte Kontingenz“ nennen wird) vollzieht sich für Plessner die Bildung der Sozialität nur in *indirekten* Umgangsformen der *Gesellschaft* (Takt, Diplomatie, Prestige, Zeremonie als konstitutive Sozialkategorien), in denen menschliche Lebewesen an den Grenz- und Ausdrucksflächen ihrer Körper vermittelt voreinander erscheinen und sich zugleich in künstlichen Masken und artifiziellen Verfahren vor der Unmittelbarkeit ihrer Energien und Obsessionen verschonen. Aufgrund dieses sozialontologisch und zugleich wissenssoziologisch gearbeiteten soziologischen Hauptwerkes der 1920er Jahre erhält Plessner nach erzwungenem Exil und der Remigration Anfang der 1950er Jahre den neu eingerichteten Göttinger Lehrstuhl für Soziologie, von dem aus er mit seiner philosophisch-anthropologischen Argumentation einer der maßgeblichen Figuren der bundesrepublikanischen Soziologie – und ihrer empirisch gesättigten Reflexion auf die moderne Vergesellschaftung – wurde (vgl. Fischer 2019a). An dieser sozialtheoretischen Begründung der Kultivierung indirekter

Umgangsformen hielt er in seinem viel beachteten Einstieg in die Schlüsseldebatte der bundesrepublikanischen Soziologie, die „Rollendebatte“, Anfang der 1960er Jahre fest (Plessner 1960a; Fischer 2010).

Vom Denkansatz her hat sich Plessner von Beginn an in den 1920er Jahren initiativ in das moderne Projekt einer „Philosophischen Anthropologie“ her eingefügt und eingeschmiegt, das er an der Kölner Universität zusammen mit Max Scheler ausgeheckt hatte (vgl. Scheler 1976/1928). Plessners Lehrer waren zuvor die Biologen und Philosophen Hans Driesch („Philosophie des Organischen“) und Jakob von Uexküll („Innenwelt und Umwelt der Tiere“) – neben seiner neukantianischen und phänomenologischen Hochschulgang. Der Clou dieser Philosophischen Anthropologie bei Plessner ist, dass sie nicht bei der Reflexion beim Menschen und den menschlichen Verhältnissen einsetzt im Sinne einer ‚anthropologischen Philosophie‘, aber auch nicht etwa bei den Gesellschaftsverhältnissen im Sinne einer dezidiert ‚soziologischen Anthropologie‘, sondern von einer ‚philosophischen Biologie‘ aus ansetzt. Prominent wird ein Pflanze-/Tier-/Mensch-Vergleich, der im Umweg über eine naturphilosophische Rekonstruktion verschiedener Lebensformen eine Fundierung der Geistes- und Sozialwissenschaften leisten soll. Prägnant fasst Plessner diesen naturphilosophischen Distanzblick in den Kosmos im früh formulierten Arbeitstitel für die „Stufen“: „Pflanze, Tier, Mensch – Elemente einer Kosmologie der lebendigen Form“ (Plessner 1981 [1924], S. 12). Die „philosophische Biologie“ macht den Hauptteil der „Stufen“ aus (vier von sieben Kapiteln), während die Anthropologie nur das letzte Kapitel einnimmt. Plessner hat diesen naturphilosophischen Ausgangspunkt seiner Philosophischen Anthropologie von den „Stufen des Organischen und der Mensch“ über die Schrift „Frage nach der *Conditio humana*“ (1961) bis in seine letzte Göttinger Vorlesung zur „Philosophischen Anthropologie“ (2019 [1961]) konsequent durchgehalten und ausgebaut. Von dieser in einer philosophischen Biologie verankerten Philosophischen Anthropologie her – wie vor allem die amerikanische Philosophin Marjorie Grene herausgearbeitet hat (Grene 1965, 1968a und b) – wird auch klar, warum für Plessners Ansatz die entscheidenden Bezugsautoren neben Driesch und Uexküll die Zoologen F. J. J. Buytendijk und Adolf Portmann wurden. In der Auseinandersetzung mit ihnen und unter Auswertung ihrer empirischen, bioanthropologischen Funde fand er die stützenden Argumente für die Einzigartigkeit der soziokulturellen Lebenswelt im Kosmos, auf die es ihm ankam.

Dementsprechend sind auch Plessners soziologisch relevante Begriffe eines eigentümlichen Erscheinungsverhältnisses *menschlicher* Lebewesen voneinander naturphilosophisch hergeleitet. Nach Plessners Sozialphilosophie und Soziologie

müssen Menschen gleichsam kontinuierlich artifiziell erfundene Erscheinungsspektakel, Ausdrucksdramen *im Kosmos* und unter Verwendung des ihnen zugänglichen, von ihnen erschlossenen *Repertoires des Kosmos* voreinander aufführen und verantworten. Wie kommt er darauf? Wichtig ist Plessners methodologischer Distanzblick. In seiner naturphilosophischen, nicht-teleologischen Stufentheorie beginnt er mit den anorganischen Dingen im Kosmos, die mit einem „Rand“ auftreten, an dem sie anfangen bzw. aufhören. Von ihnen hebt er grenztheoretisch in einer Art Minimalismus die *lebendigen* Dinge ab: Organische Dinge sind „grenzrealisierende Dinge“ – sie sind dazu disponiert, ihren Rand als „Grenze“ in entsprechenden Umwelten stoffwechselnd durchzuhalten *und* ihren lebendigen Körper in seiner jeweiligen Modalität zur Erscheinung vor anderen Entitäten zu bringen. Alles kreist bei Plessner um die „*phänomenale* Eigenständigkeit des ‚Lebens‘“, die er als „Positionalität“, als anonyme „Gesetztheit“ im Kosmos bestimmt. Damit geraten alle Pflanzen und alle Tiere in ihrer jeweiligen Dignität in den philosophischen Blick – „offene“ und „geschlossene“ Formen der Positionalität, „azentrisch“ und „zentrisch“ organisierte. Als „zentrische Positionalitäten“ werden die zerebral koordinierten, senso-motorischen Lebewesen charakterisiert. Entscheidend für Plessners philosophisch-biologische Blickführung ist, dass alle diese organischen Dinge nicht nur als bloße Phänomene wie alle Dinge in den menschlichen Blick fallen, als bloße Entitäten der Natur, sondern wegen ihres spezifischen Grenzcharakters als *Phänomenalitäten* im Kosmos wahrnehmbar werden, die von sich aus auf Erscheinung voreinander im Kosmos angelegt sind – bereits vor dem Auftritt der Menschen. Die starke These von Plessners philosophischer Biologie ist: Alle subhumanen Lebewesen, Pflanzen und Tiere sind an ihrer Grenzfläche auf Phänomenalität, auf Ausdruck angelegt, auch bevor ein menschlicher Beobachterblick auftritt – oder umgekehrt der Mensch von der Erde abgehen würde. Lebewesen sind nun einmal an ihrer jeweiligen Grenzoberfläche hinter ihrer Zellwand, ihrer Membran, ihrer Haut auf eine gleichsam öffentliche Erscheinung im Kosmos angelegt, sie erscheinen bereits voreinander – wie natural und genetisch fixiert und selektiv auch immer. Um die Konsequenzen von Plessners philosophischer Biologie, die im Fokus seines Stufen-Buches steht, für seine Sozialphilosophie und Soziologie nachvollziehen zu können, muss man seinen Fingerzeig auf den Basler Zoologen Adolf Portmann in der 2. Auflage der „Stufen“ ernst nehmen, dessen Lehre von der „Selbstdarstellung“ alles Organischen wiederum von Plessner inspiriert ist: „Als Aussehen und Darstellung“, so fasst Plessner das Portmann-Theorem zusammen, „wird die Gestalt des Organismus [...] zur ‚eigentlichen Erscheinung‘. ‚Selbstdarstellung muß als eine der Selbsterhaltung und Arterhaltung gleichzusetzende Grundtatsache des Lebendigen aufgefaßt werden“ – so zitiert Plessner (1965, S. XXIII)

Portmann (vgl. auch Portmann 1957, S. 40, sowie Portmann 1962) Plessner zieht mit Portmann die Konsequenz aus dieser Biotheorie der „eigentlichen Erscheinung“ des Lebendigen zu den (sozialen) Stufen des Organischen im Verhältnis zueinander: Noch die schlichteste Erscheinung von Organismen als Manifestation im Lichtfelde „trägt [...] in sich schon alle Potenzen, welche bei höherer Organisation auch die gerichtete, die ‚adressierte‘ Darstellung“ (Plessner 1965 S. XXIII) enthält – die Erscheinung selbst wird zu einem Organ der Lockung, des Schutzes, der Abschreckung, des Imponiergehaves.

Von Plessners philosophischer Biologie aus bilden also Pflanzen und Tiere, Flora und Fauna bereits einen riesigen, komplexen, in sich differenzierten, pluralen Erscheinungsraum von auf Erscheinung angelegten Positionalitäten im Universum. Und unter diesen Positionalitäten emergieren nun noch einmal Lebewesen, die in ihrer Positionalität (die sie als Leib empfinden) anwesend sind und zugleich in den Abstand zu ihr (die Erfahrung als Körper) gestellt sind – das ist nichts anderes als die „exzentrische Form der Positionalität“ beim Menschen. Naturphilosophisch liegt hier im Hinblick auf Sozialität eine Aufgebrochenheit von lebendigen Entitäten voreinander vor – schwankend zwischen Stolz und Scham, einer in Masken und Rollen und anderen Verfahren „natürlicher Künstlichkeit“ und „vermittelter Unmittelbarkeit“ immer erneut auszutarierenden Resultante zwischen dem unerschöpflichen sich in der Erscheinung zur Geltung bringen wollen und zugleich einem Verschontwerden des Durchschautseins durch andere Entitäten. Diese menschlichen Lebewesen müssen von Natur aus künstliche Umgangsformen, Zivilisierungsformen finden – das ist Plessner Credo in der Soziologie.

Es überrascht daher nicht, dass Plessners Hauptrezeption in der Soziologie entlang seiner Intervention in die bundesrepublikanische „Rollendebatte“ Anfang der 1960er Jahre erfolgt ist (Fischer 2010). In seinen Aufsätzen „Soziale Rolle und menschliche Natur“ (Plessner 1960a) und „Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung“ (Plessner 1960b) nimmt er nämlich den roten Faden seines frühen sozialphilosophischen Hauptwerkes aus den 1920er Jahren „Grenzen der Gemeinschaft“ auf und bietet – nun unter den argumentativen Voraussetzungen der „Stufen des Organischen und der Mensch“ – der Soziologie eine philosophisch-biologische und philosophisch-anthropologische Fundierung der Sozialkategorie der Rollenverhältnisse. Sie sind so gesehen artifizielle Erscheinungsverhältnisse der menschlichen Lebewesen – verankert in der Interphänomenalität des Lebendigen überhaupt. Das Plessner-Argument ist: Als exzentrisch positionierte Lebewesen sind menschliche Lebewesen „Doppelgänger“ ihrer selbst: Um zur (letztlich unendlichen) Geltung zu gelangen, stellen sie

sich in „sozialen Rollen“ (als Schauspieler ihrer jeweiligen Rolle) öffentlich voneinander dar, wobei ihnen die Rollenhaftigkeit zugleich hinter der Grenzschrift der jeweiligen Verkörperung die Verbergung ihrer (privaten) Unergründlichkeit und Kontingenz gestattet. Plessner fundiert in der soziologischen Rollendebatte die *theatrum mundi*-Metapher, den „theatralischen Rollenbegriff“ (Plessner 1960a, S. 200), der auch bei Mead und Goffman soziologisch einschlägig wurde. Man kann Plessners bio- und anthroposophisches Argument in einem Gedankenexperiment zuspitzen: Selbst wenn Gesellschaften funktional gesehen gar keiner sachlich-funktionalen Rollendifferenzierung (i. S. der Arbeitsteilung) bedürften, bräuchten menschliche Lebewesen wegen ihres überschüssigen Verlangens nach Expressivität die Vermitteltheit der sozialen Rollen immer noch als Konstitutivum, weil sie feine Justierungen zwischen Darstellungsbegehren einerseits und Schamvermeidung ermöglicht. „Soziale Rolle und menschliche Natur“ meint: „Menschliche Natur“ erfordert die „soziale Rolle“ (und die soziale Rolle die menschliche Körperlichkeit) – menschliche Lebewesen müssen die Ausdrucksschauspiele ihrer Leben in dem Prinzip der „Verkörperung“ (Plessner 1961 [1983]) im Kosmos voneinander regeln.

Plessners philosophisch-anthropologische Argumentation wurde in der Soziologie noch auf andere Phänomene moderner Vergesellschaftung bezogen – auf den Sport als Massenphänomen und auf die Großstadt der Moderne. In seiner „Soziologie des Sportes“ begriff Plessner (1985 [1956]; siehe auch Gugutzer in diesem Band) das in der Moderne prominent werdende Massenphänomen des im Sport öffentlich zur Schau gestellten, in Wettkampfsituationen durchherrschten Körpers je einer konkreten Person als ein „Ausgleichsphänomen“ zu den Abstraktionstendenzen moderner, differenzierter, hochspezialisierter Industrie- und Bürokratiegesellschaften, deren Leistungsprinzip der Sport zugleich spiegelt. Plessner schuf damit die Formel von dem Spannungsverhältnis zwischen dem „Abstrakten und Konkreten“ (Claessens 1980) in der Moderne, in der die abstrakte, gleichsam exzentrisch durchgeordnete, systemhaft differenzierte Moderne immer erneut nach einer Re-Zentrierung im Konkreten sucht, nach Kompensationen der Abstraktionen in der Präsenz und Anschauung der lebendigen Körperlichkeit. Das biophilosophische Grundargument ist auch hier der Erscheinungscharakter des Organischen überhaupt, der von Natur aus auf „Selbstdarstellung“ angelegt ist (Portmann) – nun allerdings exzentrisch geworden im Menschen: „Der Mensch will [...] gesehen werden, bewundern und bewundert werden (Plessner 1985 [1965], S. 151). Jedermann in der Massengesellschaft hat im Sport „die einzigartige Chance der Publikation“. Und Plessner verknüpft diese soziologische Theorie der massenhaft gesteigerten „Selbstdarstellung“, wie man sozialtheoretisch dieses Streben „ins Licht der Öffentlichkeit“ (ebd., S. 159)

kennzeichnen könnte, mit einem Theorem zu den Massenmedien. Von der bioanthropologischen Erscheinungslehre aller Lebewesen her formuliert Plessner bezogen auf die Spezies ‚Mensch‘: „Wie sehr die Menschen an der Publicity interessiert sind, das zeigt die ungeheure Begeisterung an allem, was immer in der Öffentlichkeit eine Figur ist, der Kinoheld, das Kinoideal [...]. Das Fernsehen verschärft diesen Zustand ins Unabsehbare, wie wir vorläufig sagen müssen.“ (ebd.) Und gleichsam eine soziologische Individualisierungstheorie der Verkörperung im öffentlichen Raum perspektivisch formulierend: „Alles dieses drängt dem einzelnen eine Möglichkeit des Gesehenwerdens und Geschätztwerdens auf“, die früheren ständischen und stratifizierten Gesellschaften fremd war (ebd.).

Plessners Schüler und Göttinger Lehrstuhlnachfolger Hans Paul Bahrtdt hat in seinen bahnbrechenden Studien zu „städtebaulichen Überlegungen“ zur „modernen Großstadt“ die philosophisch-anthropologisch markierte Differenz zwischen öffentlichem Erscheinen und privater Zurückhaltung produktiv gemacht: Gegen die Bauhaus-Moderne und die Le Corbusier-Utopien des städtebaulichen Rationalismus einerseits, die Gartenstadtutopien emotionaler Heimatbindung andererseits hat Bahrtdt auch in der modernen Urbanität für die städtebauliche Praktik okzidentaler Städte argumentiert, mitten in den urbanen Zentren die Grenzziehung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit baukörperlich und habituell zu markieren und zu gestalten (Bahrtdt 1961). In diesem wissenschaftsbiografischen Zusammenhang sind auch die Studien von Bahrtdts arbeits- und industriesoziologischen Kollegen Heinrich Popitz zur Kategorie der „sozialen Rolle in der soziologischen Theorie“ (Popitz 1967) zu sehen. Ebenso steht die große historisch-soziologische Studie zur Moderne von Dieter Claessens „Das Konkrete und das Abstrakte“ (1980) im Kontext bundesrepublikanischer Rezeption der Philosophischen Anthropologie. International bedeutend wurde die Rezeption von Peter L. Berger und Thomas Luckmann (1966) in ihrem Weltbestseller „Social construction of reality“, in dem sie Plessners Philosophische Anthropologie – zusammen mit und abgehoben von Gehlen – als eine systematische Fundierung der phänomenologischen Soziologie von Alfred Schütz einbauen.² Plessner schrieb das Vorwort zur deutschen Ausgabe, die von seiner Frau Monika Plessner aus dem Englischen übersetzt wurde.

² Zur weiteren Plessner-Rezeption in der bundesrepublikanischen Soziologie vgl. Fischer (2019a). Zu den Möglichkeiten, Plessner für die Soziologie entweder von seiner philosophischen Biologie und Anthropologie oder von einem Sozialkonstruktivismus her je verschieden zu lesen, vgl. Fischer (2013) und Lindemann (2013).

2.2 Hermann Schmitz und die Soziologie

Verglichen mit Helmuth Plessner ist Hermann Schmitz (*16. Mai 1928) der deutlich unbekanntere Philosoph in der Soziologie – obwohl Schmitz durchaus sozialphilosophisch relevante Theoreme und Kategorien ausgearbeitet hat. Schmitz war Student und Doktorand des Philosophen, Psychologen und Kulturanthropologen Erich Rothacker – zeitgleich zu Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel, mit denen er die Rothackersche Rezeption der Philosophischen Anthropologie teilte. Anders als Habermas und Apel, die vor allem dessen sprachphilosophische Anregungen aufgriffen, nahm Schmitz von Rothacker vermittelte lebensphilosophische Impulse von Max Scheler und Ludwig Klages auf, für die aber sachlich gesehen die philosophische Psychologie im Vordergrund stand. Nach seiner Promotion (1955) und Habilitation (1958) an der Universität Bonn war Schmitz von 1971 bis 1993 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Kiel. Sein knapp 5000 Seiten umfassendes Hauptwerk trägt den Titel „System der Philosophie“, dessen fünf Bände bzw. zehn Teilbände zwischen 1964 und 1980 erschienen sind, die jedoch zunächst in der Philosophie kaum und in der Soziologie noch weniger rezipiert wurden. Als zentrales Prinzip seiner Philosophie bestimmte Schmitz im ersten Band des „Systems“ die „Gegenwart“ (Schmitz 1964),³ und mit der „Aufhebung der Gegenwart“ im letzten Band rundete er sein monumentales Werk ab (Schmitz 1980a). Für die Soziologie ist dieser Band V wohl der einschlägigste aller zehn Teilbände. Schmitz diskutiert darin nämlich sozialphilosophische Themen wie den „Sozialapriorismus“ (§ 287), den er für widerlegt hält, sozialtheoretische Konzepte wie „Einleibung“ (§ 288) und „Partnerfindung“ (§§ 291, 292), im soziologischen Sinne also Interaktion, das sozialontologische Konzept der „gemeinsamen Situation“ (§ 289), und setzt sich mit soziologischen Grundbegriffen wie „Gemeinschaft, Gesellschaft und Verein“ (§ 293) auseinander. Die Liste der Soziologen, mit denen sich Schmitz hierbei beschäftigt, reicht von Garfinkel, Habermas und Luhmann über Mead, Psathas, Schütz und Simmel bis zu Tönnies, Weber (Marianne und Max) und von Wiese, wobei die mit Abstand größte Aufmerksamkeit Goffman zuteilwird.

In der Soziologie sind diese soziologienahen Überlegungen von Schmitz – abgesehen von jenen zur Einleibung bzw. „leiblichen Kommunikation“ und zur

³ „Gegenwart“ soll in Schmitz’ Philosophie „das leisten, was für Platon vom Guten, für Descartes vom Ich, für Hegel vom Absoluten übernommen war: in der Beirung des Sichfindens in der Umgebung immer zugänglich und unverwechselbar Stand zu halten“ (Schmitz 1964, S. 149).

„gemeinsamen Situation“ – bislang jedoch kaum zur Kenntnis genommen worden. Dasselbe gilt für Schmitz' grundlegende Reflexionen zu Normen⁴ und Werten, zu Recht,⁵ Macht, Geld, Institutionen und Organisationen sowie zum Staat, die er konzise in seinem Buch „Das Reich der Normen“ (Schmitz 2012) vorgelegt hat. Auch Schmitz' zeitdiagnostisch zu verstehende Abhandlung zur „Ideologie totaler Vernetzung“ (Schmitz 2005), für die er die traditionellen soziologischen Begriffe „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ durch seine Konzepte „Situation“ und „Konstellation“ ersetzt, wird erst ansatzweise in der Soziologie genutzt (siehe bspw. Wolf in diesem Band). Wenngleich Schmitz also, anders als Plessner, keine soziologischen Texte im engen Sinne publiziert hat, sind Teile seiner Philosophie ausgesprochen soziologieaffin. Die an Schmitz in einem Interview gerichtete Frage, „Ist die Soziologie für die Neue Phänomenologie [...] eine terra incognita?“ (Schmitz/Sohst 2005, S. 35), muss daher klar verneint werden.⁶

„Neue Phänomenologie“ ist der Name, den Schmitz seit einer Buchpublikation im Jahr 1980 für seine Philosophie verwendet (Schmitz 1980b). Schmitz versteht seine Neue Phänomenologie als eine „empirische Wissenschaft“ (Schmitz 2003, S. 3), wodurch sie sich als besonders anschlussfähig an die Soziologie erweist. Die Empirienähe der Neuen Phänomenologie spiegelt sich grundlegend bereits in ihrem Phänomen-Begriff: Ein Phänomen ist „für jemand zu einer Zeit ein Sachverhalt, dem der Betreffende dann nicht im Ernst den Glauben verweigern kann, dass es sich um eine Tatsache handelt“ (Schmitz 2009, S. 12). Die in dieser Definition enthaltene doppelte Relativierung („für jemand zu einer Zeit“) dessen, was ein Phänomen ist, rückt ab von jedweder Wesensdefinition und betont stattdessen die biografische und historische – hinzufügen ließe sich: milieu-, gesellschafts-, kulturspezifische – Bedingtheit eines Phänomens wie auch der phänomenologischen Analyse. Schmitz nennt sein eigenes methodisches Vorgehen „phänomenologische Revision“ (im Unterschied zu der seit Husserl so genannten

⁴ Für eine soziologische Nutzung der Normentheorie von Schmitz siehe Gugutzers Analyse der „Moden des Sports“ (Gugutzer 2019), die auf eine phänomenologisch-soziologische Zeitgeistdiagnose hinausläuft.

⁵ Eine soziologische Auseinandersetzung mit der Rechtsphänomenologie von Schmitz findet sich in Schützeichel (2016).

⁶ Schmitz selbst beantwortet diese Frage auf seine ihm eigene Weise, indem er sie in seine Terminologie übersetzt und dadurch – aus seiner Sicht – präzisiert. In dem Fall heißt das: So wenig es ‚die‘ Gesellschaft im Sinne einer sozialen Einheit gebe, gebe es ‚das‘ Individuum als personale Einheit. Was es gibt, seien persönliche und gemeinsame Situationen. „Personen leben aus gemeinsamen Situationen, setzen sie fort und zersetzen sie, bilden sie um oder fallen aus ihnen heraus. Das ist das legitime Thema einer Soziologie [...]“, die sich darüber hinaus „mit den Institutionen und Organisationen befassen“ müsse, die wiederum aus der Transformation von Situationen in Konstellationen resultieren (Schmitz/Sohst 2005, S. 37).

„phänomenologischen Reduktion“), der es darum gehe, „sich an die unwillkürliche Lebenserfahrung“ der Menschen „aufdeckend und begreifend heranzutasten“ (Schmitz 1980b, S. 23). Die phänomenologische Revision ist der „Umdenkversuch, bezüglich des jeweils gestellten Themas Annahmen zu variieren, bis sich etwas herausstellt, das der Variierende gelten lassen muss, weil er sich selbst nicht mehr glauben könnte, wenn er es bestritte“ (Schmitz 2002, S. 20). Die phänomenologische Revision dürfe sich dabei mitnichten auf eine bloße Introspektion beschränken, so Schmitz, vielmehr erfordert sie eine umfassende Auseinandersetzung mit den Erfahrungen und Ansichten anderer Menschen, wofür Gespräche und Lektüre die prädestinierten Wege seien.

Für die soziologische Forschung hat diese phänomenologische Vorgehensweise einen grundsätzlichen, doppelten Nutzen. In Schmitz' Worten: „Erstens lernt man, unter den verfügbaren Annahmen die für einen selbst jeweils unhintergehbaren Hypothesen zu wählen; zweitens lernt man besser kennen, was man glaubt [...]“ (ebd.). Die Methode der phänomenologischen Revision führt die Soziologin und den Soziologen mithin zu der Gewissheit, was sie bzw. er in der Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Phänomen gelten lassen muss, weil es für sie bzw. ihn unstrittige Evidenz besitzt. Im intersubjektiven Diskurs gilt es diese Evidenz zu verteidigen und gegebenenfalls zu relativieren, um dem Phänomen bzw. der unwillkürlichen Lebenserfahrung begrifflich so nah als möglich zu kommen.

Dass die Soziologie gegen Ende des 20. Jahrhunderts begann, sich mit Schmitz' Philosophie genauer zu befassen, hat jedoch wenig mit ihrem Phänomenbegriff zu tun, sondern primär damit, dass in ihr der *Leib* eine zentrale Position einnimmt. Die Neue Phänomenologie deckt zwar eine große Bandbreite philosophischer Themengebiete ab, tritt im engeren Sinne jedoch als Leibphilosophie in Erscheinung,⁷ weshalb sie im Kontext des *body turn* (Gugutzer 2006) und der damit einhergehenden, verstärkten Aufmerksamkeit gegenüber der leiblichen Dimension des Sozialen zunehmend soziologisch interessant wurde. Auf die zentrale Rolle des Leibes in der Neuen Phänomenologie weist Schmitz selbst hin, wenn er das Anliegen der Neuen Phänomenologie wie folgt beschreibt:

„Im Zentrum der Neuen Phänomenologie steht das affektive Betroffensein. Es ist insofern das Wichtigste im Leben, als es darüber entscheidet, was Menschen wichtig nehmen, wofür und wogegen sie sich mit Wärme einsetzen. [...] Die Neue Phänomenologie tastet sich mit begreifender Sensibilität an besonnene Rechenschaft

⁷ Schmitz wehrt sich allerdings dagegen, ihn als „Leibphilosophen und meine Philosophie als Philosophie der Leiblichkeit auszugeben“, weil damit der Gesamtanspruch seiner Philosophie unangemessen verkürzt werde (Schmitz 1999, S. 280).

vom affektiven Betroffensein in seiner nuancierten Mannigfaltigkeit heran“ (Schmitz 2003, S. iiii.).

Das „affektive Betroffensein“, von dem Schmitz hier in der Vorrede seines Buchs „Was ist Neue Phänomenologie?“ spricht, ist das leibliche Sich-spüren. Alles, was affektiv betroffen macht, spürt man am eigenen Leib. Der Hunger, der einen übermannt, die Lust, die einen überkommt, der Wind, der einem ins Gesicht schlägt, das böse Wort, das einen verletzt, der unschuldige Blick, der einen rührt, Amors Pfeil, der einen trifft – die Beispiele sind unzählig, anhand derer deutlich wird, dass das affektive Betroffensein von etwas oder jemanden ein leibliches Geschehen ist. Schmitz' Leibbegriff ist somit ein pathischer Leibbegriff, mit dem er die „unwillkürliche Lebenserfahrung“, das heißt, „alles, was Menschen merklich widerfährt, ohne dass sie es sich absichtlich zurechtgelegt haben“ (Schmitz 2009, S. 7), philosophisch zu rehabilitieren versucht. Für die Soziologie ist dieser Leibbegriff interessant und relevant, weil er hilft, ihren aktivistischen, rationalistischen, mentalistischen Bias zu korrigieren und stattdessen die pathische Dimension des Sozialen empirisch zu erkennen und begrifflich zu erfassen.

In der deutschsprachigen Sozialphilosophie ist es vor allem Gernot Böhme (Böhme 1985, 1995, 2019), der die Schlüsseltheoreme und -begriffe von Schmitz – neben dem Leibbegriff vor allem den von Schmitz in die Philosophie eingeführten Atmosphärenbegriff – in die intellektuelle Öffentlichkeit und in die Sozialwissenschaften disloziert hat. Ebenso bedeutsam sind die phänomenologischen Arbeiten von Hilge Landweer, insbesondere jene im Bereich der Geschlechterforschung und zur Sozialphilosophie der Gefühle (Landweer 1993, 1999). Mit ihrer Verarbeitung von Schmitz-Denkmotiven war und ist Landweer am „emotional turn“ in den deutschen Kultur- und Sozialwissenschaften maßgeblich beteiligt (Landweer 2016, 2019).

In der deutschsprachigen Soziologie im engeren Sinn war es zuerst Gesa Lindemann, die Schmitz' Leibphänomenologie bekannt gemacht hat. Im Zusammenhang mit ihren Untersuchungen zur Transsexualität beschäftigte sich Lindemann Anfang der 1990er Jahre mit der Frage, inwiefern der Leib als spürend-spürbare Erfahrung zur Herstellung und Aufrechterhaltung sozialer Ordnung, insbesondere der Geschlechterordnung, relevant ist (vgl. Lindemann 1992, 1993, 1994, 1996). Von Lindemann und Landweer je unterschiedlich beeinflusst erschienen in den Folgejahren vor allem im Bereich der Geschlechtersoziologie (z. B. Villa 2000, Jäger 2004; Gahlings 2006) sowie der Biografie- und Identitätsforschung (z. B. Abraham 2002, Gugutzer 2002) einige Arbeiten, die ebenfalls die leiblich-affektive Konstitution und Konstruktion mikrosozialer Ordnung betonten. Schon früh in den 1990er Jahren wurde auch die Komplementarität zwischen

den voneinander verschiedenen Theorieansätzen der Philosophischen Anthropologie (à la Plessner) einerseits und der Leibphänomenologie (à la Schmitz) andererseits theoriesystematisch markiert (Fischer 1995).⁸ Mit Beginn des neuen Jahrtausends nahm die Rezeption der Schmitzschen Leibphänomenologie in der Soziologie weiter zu, etwa in der Arbeitssoziologie (Böhle/Fross 2009, Böhle/Porschen 2011), der Tanz- und Sportsoziologie (Gugutzer 2012), der Sozialisationsforschung (Wolf 2017), der Stadtsoziologie (Hasse 2008), der sozialwissenschaftlichen Atmosphärenforschung (Albrecht 2017, Gugutzer 2020a, Renda 2018, Wolf/Julmi 2020) wie auch in der Sozial- und Gesellschaftstheorie (Großheim/Volke 2010; Gugutzer 2017, 2018, Lindemann 2014, Uzarewicz 2011).

Die phänomenologische Soziologie, von der anzunehmen wäre, dass sie das stärkste Interesse an der Neuen Phänomenologie haben müsste, nimmt Schmitz bis heute hingegen kaum zur Kenntnis. Vermutlich hat dies damit zu tun, dass die prominent an Alfred Schütz orientierte phänomenologische Soziologie sich vor allem als Wissenssoziologie versteht und deshalb allen leibphänomenologischen Ansätzen (neben Schmitz auch jenen von Merleau-Ponty und Waldenfels) insgesamt eher reserviert gegenübersteht. Dies gilt ebenso für die internationale Soziologie, wo sich erst seit Kurzem eine gewisse Sichtbarkeit der Leibphänomenologie von Schmitz einstellt (vgl. Gugutzer 2020b; Julmi 2018), wobei dies sicher auch dem Umstand geschuldet ist, dass von Schmitz selbst erst seit 2019 eine englischsprachige Buchpublikation vorliegt (Schmitz 2019).

3 Plessner und Schmitz – Gemeinsame Perspektiven für die Soziologie

Wie die beiden Skizzen zu Plessner und Schmitz offenbaren, unterscheiden sich ihre Ansätze grundlegend und grundbegrifflich. In der Differenz von Leib und Körper argumentiert der eine – Plessner – vom (organischen) Körper in der Natur her, um in ihm theoriesystematisch in einer ontologischen Stufung des Organischen den Leib zu evozieren, während der andere – Schmitz – von der primordialen Situiertheit menschlichen Erlebens im Leib ausgeht, um von ihm

⁸ Fischer hat in seinem initialen Artikel zur „Rekonstruktion der diagnostischen Kraft“ der „Philosophischen Anthropologie“ (Fischer 1995), der auf die Berliner Plessner-Konferenz von 1992 zurückgeht, den leibphänomenologischen Ansatz von Hermann Schmitz als einen kontrastiv anders ansetzenden, aber hinsichtlich der menschlichen Phänomenalität durchaus komplementären Ansatz zur Philosophischen Anthropologie akzentuiert (Fischer 1995, S. 254 f.).

aus auch die Disposition zur Objektivierung des Leibes als Körperlichkeit zu erschließen.⁹ Die Differenz ist klar. Doch warum ist es für die Soziologie und Sozialphilosophie lohnenswert, sich *gleichzeitig* mit den Konzepten von Plessner und Schmitz auseinanderzusetzen und sie in einen Dialog zu bringen?

Die Antwort lautet: Trotz ihren Alternativpositionen ist beiden gemeinsam, dass sie Leib und/oder Körper wie auch deren oft widersprüchliches Wechselspiel als sozial relevante Phänomene thematisieren und ins Zentrum ihrer Analysen rücken. Mit ihren je eigenen Konzepten von ‚Leib‘ und ‚Körper‘ eröffnen sie ein spannungsreiches analytisches Spektrum für die Untersuchung sozialer Prozesse, Strukturen und Transformationen. Gemeinsamkeiten von Plessner und Schmitz treten zudem im Kontrast zu anderen Theorieoptionen hervor: In der Fokussierung auf die Körper-/Leib-Differenz für die Herstellung von Sozialität und der Konstitution der Lebenswelt greifen sie weder naturalistisch auf Gene noch sozialkonstruktivistisch primär auf Sprache zurück. Um die produktive Koalition von Schmitz und Plessner für die Soziologie herauszuarbeiten, erscheinen uns hier drei Schritte als dienlich: Es lohnt erstens, die Konzeptionen von Plessner und Schmitz einander durch eine „Übersetzung“ zwischen ihren Konzepten anzunähern; zweitens die Affinität ihrer Theoriekonzepte untereinander abgrenzend gegenüber anderen, dominierenden Theorieansätzen zur Aufklärung von Sozialität zu markieren – dem evolutionsbiologischen Naturalismus einerseits, dem sozialen Konstruktivismus andererseits; sowie drittens die Relevanz der Plessner-Schmitz-Konzeptionen an einem exemplarischen und relevanten aktuellen Thema zu skizzieren: dem ‚Anthropozän‘.

3.1 Interne Affinität von Plessner und Schmitz

Um die Annäherung von Plessner und Schmitz zu bahnen bzw. eine Wahlverwandtschaft ihrer Ansätze zu plausibilisieren, ist es angeraten, sie ineinander zu ‚übersetzen‘. Plessner betont in vielen seiner naturphilosophisch argumentierenden Schriften die Distanz des Menschen zu sich selbst und zur Welt und stellt in der „exzentrischen Positionalität“ den Gebrauch des *Körpers*, ja, seine „Verdinglichung“ (Plessner 1983 [1961]), als Werkzeug von Intentionalität und Vernunft in den Vordergrund. Doch er hat eine theoretisch hochrelevante Kenntnis auch des

⁹ Den Übergang vom Leib zum Körper markiert für Schmitz die Fläche: Körper haben Flächen, Leiber nicht. Oder wie Schmitz sagt: „Mit der Fläche beginnt die Entfremdung des Raumes vom Leib. Flächen kann man nicht am eigenen Leibe spüren, sondern nur (freilich auch am eigenen Körper) sehen und tasten“ (Schmitz 1990, S. 284).

Leibes, der grundlegenden Kategorie des gleichzeitigen Leib-Seins der menschlichen Existenz. In der exzentrischen Positionalität gibt es nicht nur die Position der Distanz, sondern auch der Resonanz (vgl. Fischer 2016a, 2016b und in diesem Band), das heißt ein Aus-der-Mitte heraus, wenn der Körper [nicht: der Leib] zum Beispiel beim Lachen oder Weinen in *leiblich* gespürten Grenzsituationen einer plötzlichen sinnsozialen Krise sich vorübergehend verselbstständigt und die passende Antwort auf die Situation für die gesamte Person übernimmt. Exzentrische Positionalität bedeutet nicht nur Reflexion auf die eigene Position durch Vernunft, sondern ebenso die Möglichkeit eines rauschhaften „Neben-sich-Stehens“ (ebd.). Nur das menschliche Lebewesen kennt nach Plessner eine gesteigerte Exzentrik, eine Steigerung der Leiblichkeit im Hier und Jetzt, im Lachen und Weinen, im Rausch der Musik, im Tanz, in der Ekstase des Rituals – alles Phänomene mit einer „Familienähnlichkeit“, bei denen der Mensch „regediert“ und sich gleichzeitig steigert (ebd.). Dies ist nur möglich, weil es eben auch die Distanz in der menschlichen Lebensweise gibt, die eine größere „Fallhöhe“ mit sich bringt und damit verbunden größeren Genuss (Ekstase) und größeres Leid (Kontrollverlust). Distanz und Resonanz verknüpfen sich und steigern sich gegenseitig, indem größere Kontraste mitsamt ihren Widersprüchen und Unvereinbarkeiten entstehen.

Bei Schmitz steht nicht der Körper, sondern der *Leib* als absoluter Ort des affektiven Betroffenseins im Fokus. Das ist, wie oben dargelegt, der Dreh- und Angelpunkt seiner Neuen Phänomenologie, während der Körper das ist, was man selbst betasten und ‚von außen‘ sehen und wahrnehmen kann. Von seinem leibphänomenologischen Ansatz her wird im Vorgang der „personalen Emanzipation“, die sich in der Sozialisation und im biografischen Fortgang entwickelt, der Leib ‚bemeistert‘ und damit genau genommen auch eine Körperkontrolle entwickelt. Im Wechselspiel zwischen Distanzierung und Rückfall auf den Leib – „personale Emanzipation“ und „personale Regression“ – kommt es in seiner Theorie der Personalität zu einem ähnlichen dynamischen Wechselspiel wie es auch Plessners philosophisch-anthropologisches Konzept der „exzentrischen Positionalität“ spiegelt.

3.2 Plessner und Schmitz: Gemeinsame Abgrenzung zu externen Theoriekandidaten

Obgleich Plessner und Schmitz aus verschiedenen theoretischen Richtungen kommen, sind ihre Leib- und Körper-Konzeptionen nicht nur wechselseitig anschlussfähig, sondern ebenso fruchtbar beispielsweise bezüglich der für die sozial- und kulturwissenschaftliche Forschung relevanten Natur-/Kultur-Differenz

nutzbar. Dabei gilt es zugleich, die argumentativen Abgrenzungsleistungen von Schmitz und Plessner gegenüber anderen Theoriepositionen zu erkennen. So führen beide je für sich Argumente gegen einen Naturalismus, Physikalismus oder Biologismus an, wie auch beide Argumente gegen einen überspitzten Kulturalismus oder Sozialkonstruktivismus in petto haben.

Um diese Doppelkritik durch Plessner und Schmitz würdigen zu können, hilft es, zunächst die Stärken des Naturalismus und des Konstruktivismus zu sehen. Gegen den Cartesianismus ist die Darwinsche Evolutionsbiologie darin eine moderne Aufklärung, dass sie systematisch-empirisch den Menschen bis in seine volitiven, habituellen, affektiven und kognitiven Dimensionen als dynamischen Teil der Natur empirisch aufweist. Der Mensch als körperliches Wesen ist in der Folge der Aufklärung durch Darwin immer auch ein Element der Natur; er muss schlafen, er hat Hunger und Durst, er ist in vielerlei Hinsicht Rhythmen unterworfen, die mit natürlichen Prozessen korrespondieren, und die für seine Gesundheit und Lebendigkeit entscheidend sind. Er ist allen Primaten, ebenso wie allen anderen Tieren und Pflanzen, evolutionär affin. Dieser von der Evolutionsbiologie gespeiste Naturalismus begreift den Menschen als bis in seine Leiblichkeit von naturalen Prozessen bestimmt. Die Soziologie hat in ihren Klassikern diese naturalistische Option entschieden und mit guten Gründen abgewehrt, in dem sie die menschliche Gesellschaft alles in allem als eine von Sinnoperationen und Kultur bestimmte Konstruktion konzeptualisiert hat (Durkheim, Simmel, Weber). Die Entwicklung einer solchen sozialkonstruktivistischen Perspektive in der neukantianischen und phänomenologischen Tradition war im 20. Jahrhundert wichtig, um sozialwissenschaftliche Erkenntnisse zur genuin sozio-kulturellen Lebenswelt distinktiv zu anderen Disziplinen vorantreiben zu können. Bis hin zur Theorie sinnoperierender sozialer Systeme erwies sich das konstruktivistische Theorie-Paradigma im 20. Jahrhundert zunächst als fruchtbar. Heute jedoch verfehlt es wesentliche gesellschaftliche Fragestellungen.

3.3 Ein Exempel: Plessner, Schmitz und das Anthropozän

So produktiv Naturalismus und Konstruktivismus für die epistemologische Entwicklung je für sich waren, so sehr sind sie im 21. Jahrhundert als Paradigmen an ihre Grenzen geraten. Sie können als einseitige Reduktionismen der cartesianischen Alternative von Körper und Geist gelesen werden und damit auch von der Entgegensetzung von Natur und Kultur in der menschlichen Lebensweise. Schließlich ist der Mensch in seiner Körperleiblichkeit auch Teil der natürlichen Umwelt und ist damit leiblich, sinnlich und in seiner Vitalität betroffen, wenn

es z. B. zu den kulturell bedingten Umweltschäden kommt. Das sich im Körper-leib spiegelnde Doppelverhältnis des Menschen zu sich selbst – gebrauchender Zugriff auf den Körper und unmittelbar spürender Leib gleichzeitig – gilt auch für das Verhältnis zur umgebenden Natur, die als Ressourcenreservoir einerseits gebraucht und verbraucht wird und andererseits aber für das spürende, lebendige Selbst- und Weltverhältnis von zentraler Bedeutung ist. Die säkulare Herausforderung der Vergesellschaftung der Natur bzw. der Naturalisierung der Gesellschaft ist heute an ihre Grenzen geraten – was unter den Stichworten der Ökologie oder des Anthropozäns öffentlich und wissenschaftlich brisant wird. Spätestens in unserer Zeit wird deutlich, dass im Natur/Kultur-Verhältnis eine grundlegende dritte Position benötigt wird (vgl. Fischer 2009, Bosch 2017a). Die Philosophische Anthropologie von Plessner und die Leibphänomenologie von Schmitz haben in unserer Sichtweise eine solche in sich differenzierte dritte Position im Natur-/Kultur-Verhältnis anzubieten.

Das ist insbesondere auch deshalb wichtig, weil durch die Dominanz und Zuspitzung konstruktivistischer Ansätze in den Sozialwissenschaften die Existenz und Eigendynamiken der Materie und damit auch des Körper-Leibes zeitweise gänzlich aus dem Blick gerieten. Die Sozialwelt erschien immer mehr als rein kognitives Konstrukt; das schloss auch die Wahrnehmung der Natur und Naturverhältnisse mit ein. Dieses Verständnis von Gesellschaft wird aber der menschlichen Lebensweise und den heute sich zuspitzenden globalen Problemen wie Klimawandel und Artensterben mit ihren handfesten materialen Dimensionen und Folgen für die menschliche Lebenspraxis nicht mehr gerecht und verfehlt wesentliche Fragen der späten Moderne. Andererseits gerät auch der Naturalismus angesichts der ökologischen Herausforderung in eine Sackgasse, weil er in seiner evolutionsbiologischen Grundthese des Kontinuums aller Lebewesen die Eigendynamik gerade spezifisch menschlicher Lebewesen – ihre Sonderstellung in der Natur, ihre Freiheits- und Gestaltungsgrade – konzeptionell verkennen muss. Das ursprünglich von Geologen konstatierte Phänomen des Anthropozäns nimmt die Gestaltungsmacht und Verantwortung menschlicher Gesellschaft in den Blick und thematisiert in der Diskussion um den Klimawandel und das Artensterben auch die Grenzen des gestaltenden Zugriffs. Mit dem Zuwachs an naturwissenschaftlichem Wissen über die Eigendynamiken, Wechselwirkungen und Kippunkte natürlicher Systeme, mit dem Wissen um ihre Resilienz und ihre Grenzen, wird also zusehends die Notwendigkeit eines neuen Verständnisses und Verhältnisses zwischen Kultur und Natur deutlich. Wir Menschen stehen nicht außerhalb der natürlichen Systeme und Kreisläufe, in die wir seit Jahrhunderten und Jahrzehnten intervenieren; der Zustand der Ökosysteme betrifft uns leiblich und affiziert uns körperlich. Obwohl wir distanzierend und gestaltend eingreifen, ist unser

Körperleib Teil der natürlichen Kreisläufe und damit unmittelbar und elementar vom Zustand der natürlichen Umwelt betroffen.

Der Naturalismus führt nicht weiter, da er keine eigendynamische Disposition menschlicher Lebewesen identifizieren kann. Der Sozialkonstruktivismus führt an dieser Stelle ebenfalls nicht weiter, da er keine von der menschlichen Wahrnehmung unabhängige Materialität und Eigendynamik der Natur kennt – und auch keinen menschlichen Leib, der vor dem kulturell geformten Körper steht und mit diesem interagiert. Gesellschaft ist ein Konstrukt, und der Mensch ist von Natur aus „künstlich“, wie es Plessner formulierte, doch ist er immer noch Körper und Leib, und damit im Inneren wie im Äußeren von natürlichen Prozessen beeinflusst. Menschen existieren und kommunizieren nur in und mit ihrem Körperleib, der formbar und leistungsfähig, doch in seiner „Geburtlichkeit“ und Sterblichkeit immer auch unvollkommen und verletzlich ist. Der Leib nimmt wahr, fühlt und empfindet, und seine Sensitivität und Vulnerabilität ist Teil der Schönheit des Lebens. Der Leib ist, wie Gernot Böhme den Ansatz von Schmitz weiterführt, „die Natur, die wir selbst sind“ (Böhme 2019). Im Leib wird qua situierter Selbsterfahrung von innen her Natur erfahren – ihre Fremdheit im Schmerz, ihre Vertrautheit und Intimität im Rhythmus des Atmens, in der Freude der Begegnung oder in der körperlichen Liebe.

Die derzeitige weltweite Pandemie-Situation mit ihrer Einatmungs-/Ausatmungs-Brisanz zeigt die Körper-/Leib-Gebundenheit aller Sozialität besonders deutlich und stellt vorherige Entwicklungen infrage. Der Körper wird in der Kultur geformt, gebildet und durch Maschinen verlängert, ergänzt und überboten; differenzierte Körpertechniken werden entwickelt und verfeinert. Und doch ist der Mensch als körperleibliches Wesen immer auch ein Element der Natur, in sie situiert und verstrickt, sie strukturierend, und von ihr strukturiert und affiziert. Plessner hat wiederholt im Anschluss an Schellings Naturphilosophie dessen Formel verwendet, dass der Mensch in einem „kompatriotischen Verhältnis“ zu den Pflanzen und Tieren stehe (Plessner 1954). Es ist der wahrnehmende, fühlende, kommunizierende Körper-Leib, der den Menschen mit der Welt verknüpft, der Entscheidungen trifft, handelt und mit anderen zusammen ko-agiert. Der Mensch ist weder nur empfindender Leib, noch ist er nur Geist oder (dem Verständnis der Maschine nachgeformter) Körper. Er besteht nicht nur aus Ratio und auch nicht nur aus Sinnlichkeit, er ist und hat Kultur und Natur zugleich, manchmal ist dies harmonisch, manchmal dynamisch, oft aber auch im Widerspruch oder Konflikt zueinander. Plessner und Schmitz arbeiten in ihren Ansätzen beide mit dieser Erkenntnis, und das macht sie so fruchtbar und ihre Ideen so notwendig in unserer Zeit, da sich die Frage des Verhältnisses von Kultur und Natur auf kollektiver und auch auf individueller Ebene so dramatisch und zugespitzt stellt.

4 Aufbau und Genese des Bandes

Damit haben wir die Differenz, aber auch das gemeinsame Potential der Theorieansätze von Plessner und Schmitz, gerade auch im Hinblick auf zeitgenössische Fragen skizziert. Die Beiträge zum vorliegenden Band sind in ihren Anwendungsfeldern weit aufgestellt. Im ersten Teil des Buches finden sich Beiträge, die auf theoretische Fragen bei Plessner und Schmitz fokussieren und deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede begrifflich näher aufklären. Im zweiten Teil des Bandes wenden sich die Beiträge verstärkt empirischen Feldern zu, die sie mit den theoretischen Konzepten von Plessner und Schmitz produktiv reflektieren. Immer entlang von Plessner und Schmitz, von Philosophischer Anthropologie und Leibphänomenologie, werden „Verkörperung“ und „Einleibung“ betrachtet: hinsichtlich sozialer Grundkategorien, bei Prozessen der Sozialisation, beim Sport oder Tanz, bei Fragen der Gesundheit und Medizin, beim Umgang mit dem Tod, bei urbanen Raumordnungen, in der Gestalt von Gebäuden und Artefakten oder bei neuen Kommunikationsmedien. Der Band möchte mit dem hier angezielten Dialog zwischen Plessner und Schmitz einen Beitrag zu aktuellen Debatten im Kontext des „body turn“, des „material turn“ (vgl. hierzu Bosch 2014, 2017b und 2019b) sowie des neueren „vital turn“ leisten, nicht zuletzt um wichtige Impulse dieser interdisziplinären Fachdiskurse aufzunehmen und theoretisch zu präzisieren. So wie der menschliche Körper haben auch Dinge, Gebäude, kulturelle Räume und Landschaften materielle, symbolische, ästhetische und affektive Anteile, die in komplexe Parallel- und Wechselwirkungen treten. Die systematische Einbeziehung von „Verkörperung“ und „Einleibung“ ermöglicht es, Emotionen als dynamische, prozessgenerierende Schnittstelle zwischen der materiellen und der symbolischen Dimension der soziokulturellen Lebenswelt, als Schnittstelle zwischen Leib und Körper, zwischen der menschlichen Kultur und Natur, einzubeziehen. Die Ansätze von Plessner und Schmitz eignen sich im Kontext aktueller theoretischer und empirischer Fragestellungen und geben fruchtbare Impulse für diese Forschungsfelder.

Eine erste Anregung erhielt das vorliegende Buch durch eine gemeinsame Sektionsveranstaltung der beiden DGS-Sektionen „Kultursoziologie“ und „Soziologie des Körpers und des Sports“ auf dem Göttinger Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie im September 2018 mit dem Titel „*Körper und Leib in sozio-kulturellen Feldern: Anthropologisch-phänomenologische Perspektiven auf Wechselwirkungen, Konflikte, Überschneidungen (Plessner und Schmitz)*“. Aufgrund der spannenden Beiträge und Diskussionen bei dieser Veranstaltung haben sich die drei Organisatoren entschlossen, einen entsprechend ausgerichteten Band in der neuen Reihe „Vital turn. Leib, Körper, Emotionen“ im Springer-Verlag