

# Leiblichkeit und Sozialität

## Ein Grundproblem der phänomenologischen Soziologie

Von Herman COENEN (Tilburg, Niederlande)

### *Zur Einführung*

Der Hintergrund der folgenden Überlegungen ist die Frage nach dem Beitrag der Phänomenologie zur Fundierung der sozialwissenschaftlichen Begriffe und Methoden. Unser spezielles Interesse richtet sich auf die Stellung, die der Begriff der Leiblichkeit in einer solchen fundierenden „Sozialontologie“<sup>1</sup> oder „Theorie der Sozialität“ einnimmt, und die Auswirkung, die unterschiedliche Bestimmungen dieses Begriffs auf die Sozialitätstheorie haben. Als zentrales Problem fungiert der Kontrast zwischen den spezifischen Auffassungen der Leiblichkeit bei Alfred Schütz und bei Maurice Merleau-Ponty. Die Perspektiven für eine neue Theorie der Sozialität, die sich beim letztgenannten auftun, werden im Anschluß kurz untersucht. Dabei wird hingewiesen auf mögliche fruchtbare Verbindungen mit ähnlichen Gedankengängen außerhalb der phänomenologischen Bewegung, namentlich bei George Herbert Mead.

Obwohl im ersten Teil direkt Bezug genommen wird auf die soziologische Tradition und die Probleme, welche sich dort stellen, werden diese in der weiteren Folge im Hintergrund bleiben. Eine Ausarbeitung der konkreten Implikationen, die die hier angestellten Überlegungen für die Lösung der angedeuteten Probleme haben könnten, muß auf einen späteren Zeitpunkt verschoben werden.

### *I. Sozialität als Gegensatz und Begegnung von Individualität und Kollektivität*

#### 1. Der doppelte Weg der soziologischen Tradition

Schon ein kurzer Blick auf die Geschichte der Soziologie läßt erkennen, daß ihre Theorie immer beherrscht wurde von dem Gegensatz zweier Grundauffassungen. Der in früheren Jahrhunderten durch das Erwachen des bürgerlichen

---

<sup>1</sup> Wie auch S. Strasser in seinem Aufsatz: Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls, in: *Zschr. f. Philos. Forsch.*, Bd. 29 (1975) 3–33, beziehe ich mich hier auf den Inhalt, den der Begriff „Sozialontologie“ bei M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (1965), erfahren hat. Selbstverständlich handelt es sich hier nicht um eine Ontologie im traditionellen Sinne, sondern um eine Analyse von intentionellen Erfahrungsstrukturen in Übereinstimmung mit der allgemeinen methodischen Perspektive der Phänomenologie.

Bewußtseins entstandene Konflikt zwischen Sozial-Kontrakt-Denken und Organismus-Analogie wurde mit der Einreihung der Soziologie in die „modernen Wissenschaften“ nicht überwunden. Im Gegenteil, eine der Hauptdebatten, die seit Comte und Spencer bis auf den heutigen Tag die Soziologen beschäftigt haben, betrifft die Frage, ob die Gesellschaft als eine selbständige Ganzheit oder als eine Anhäufung von Individuen zu sehen ist.

Die im Laufe dieser Debatte angestellten Versuche zur Lösung der problematischen Polarität der soziologischen Theorie sind nicht beschränkt geblieben auf eine eindeutige Entscheidung zugunsten der einen oder der anderen Alternative. Im Zusammenhang mit dem im zwanzigsten Jahrhundert laut gewordenen Thema der „theoretischen Konvergenzen“ wurden von verschiedenen Seiten Vorschläge gemacht für eine Synthese, die sowohl der holistischen als der elementaristischen Position ihr Recht ließe. Ein neueres Beispiel dafür bieten P. Berger und Th. Luckmann. In ihrem Buch „The Social Construction of Reality“<sup>2</sup> werden individueller Handlungsentwurf und kollektiver Zwang nebeneinandergestellt als zwei Momente im „dialektischen“ Prozeß der Gesellschaft. Ein anderer Weg, auf dem versucht wird, die genannte Synthese zustande zu bringen, ist die Rückführung auf ein methodologisches Dilemma. Dabei wird der Gegensatz von Holismus und Atomismus abgeleitet von der an der Basis der soziologischen Aktivität liegenden Wahl zweier grundverschiedener, aber gleich plausibler Denkformen.<sup>3</sup>

## 2. Das verbindende Grundschema im sogenannten Dilemma

Die Frage ist nun, ob diese Versuche zur Synthese zur Lösung des Problems führen. Als solche nehmen sie ihren Ausgangspunkt in der als Tatsache hingenommenen Legitimität des doppelten Gesichtspunktes von Holismus und Atomismus. Dabei sollte gerade gefragt werden, ob es sich hier tatsächlich um ein so fundamentales Dilemma für die Soziologie handelt. Allererst darf bezweifelt werden, ob die beiden Perspektiven einen wirklichen Gegensatz zueinander bilden. Die Begriffe von Kollektivität und Individualität, die sich in diesen Perspektiven ergeben, stehen bei genauerem Zusehen in einem engen Abhängigkeitsverhältnis, worin sie sich gegenseitig hervorrufen und inhaltlich bedingen. Ausgehend von einem selbständigen Einzelich ist man, um die Sozialität doch zu ihrem Recht kommen zu lassen, gezwungen, den Gegenbegriff der überindividuellen Kollektivität zu entwickeln. Dieser dagegen kann in seiner Einseitigkeit nicht bestehen ohne einen Begriff des individuellen Subjekts.

Bei einem weiteren Vergleich der beiden Begriffe stellt sich außerdem heraus, daß sie nach einem und demselben Grundschema gedacht werden: sowohl Indi-

<sup>2</sup> P. Berger und Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York 1966).

<sup>3</sup> Hierzu A. C. Zijderveld, *Twee dilemma's, vier denkvormen*, in: *Sociale Wetenschappen*, 17 (1974) 49–65.

vidualität als Kollektivität werden implizit oder explizit vorgestellt als eine identische, geschlossene Einheit, kurz als eine Substanz. Wenn also in diesem Zusammenhang von einem Dilemma gesprochen wird, so kann es nur ein scheinbares sein.

### 3. Die theoretische Natur des sogenannten Dilemmas

Angesichts der in den beiden Begriffen Individualität und Kollektivität aufweisbaren Wirksamkeit des Substanzschemas darf nun weiter gefragt werden, ob deren Gegensatz nicht ausschließlich das Resultat einer zweiseitigen Hypostasierung ist. In der oben genannten Rückführung auf das für die Soziologie als fundamental gedeutete methodologische Dilemma wird dies merkwürdigerweise so gut wie offen zugegeben, wenn gesagt wird, die beiden „Denkformen“ seien rein „kognitive Strukturen“, deren soziale Akzeptation ein intersubjektives Sprechen über die vorliegende Wirklichkeit möglich mache.<sup>4</sup> Als Denk- und Sprechmuster des Soziologen stellen sie lediglich eine „Anschauungsweise“ dar und sollen auf keinen Fall eine Aussage über die „Seinsweise“ der gesellschaftlichen Wirklichkeit beinhalten.<sup>5</sup>

Obwohl es zu weit führt, eine derartige Scheidung von „Anschauungsweise“ und „Wirklichkeit“ zum prinzipiellen methodologischen Ausgangspunkt der Soziologie zu erheben – wie es in der vorhin angeführten Argumentation tatsächlich geschieht –, haben wir es dort doch sehr wahrscheinlich mit rein theoretischen Konstruktionen zu tun. Damit verliert aber das sogenannte Dilemma jeden Anspruch auf eine wirklich fundamentale Bedeutung für die Betrachtung des sozialen Lebens. Es ist unklar, wieso gerade die Wahl zwischen den Alternativen Individualität und Kollektivität zwingend sein sollte, wenn sie nicht in irgendeiner Weise in der spezifischen Erfahrungsstruktur der menschlichen Sozialität eine Begründung findet.

## *II. Sozialität als Gegensatz und Begegnung von Ego und Alter Ego*

### 1. Phänomenologie zwischen Begrifflichkeit und ursprünglicher Erfahrung

Anstatt zu versuchen, die Alternative von Individualität und Kollektivität in einer synthetischen Theorie aufzuheben oder sie herzuleiten aus einem als ursprünglich angesehenen methodologischen Dilemma, geht es darum, diese beiden Begriffe als solche zu hinterfragen. Damit befinden wir uns im Herzen der phänomenologischen Tradition, die gerade auch bestrebt war, begriffliche Konstruktionen stets auf lebensweltliche Aufweisungen zurückzubeziehen.

Der Phänomenologie gemäß muß also die Frage gestellt werden, inwiefern

<sup>4</sup> Vgl. Zijderfeld, a. a. O. 51.

<sup>5</sup> Vgl. Zijderfeld, a. a. O. 56.

die beiden Begriffe von Individualität und Kollektivität sich an den unmittelbaren Erfahrungen der Sozialität im alltäglichen Umgang miteinander ausweisen. Denn nur da liegt ihr eigentlicher Sinn; es sind diese ursprünglichen Erfahrungen, zu denen sie uns, über den Weg der Objektivierung, einen Zugang verschaffen müssen.

## 2. Intersubjektivität als unmittelbare Beziehung

Dieser Rückgriff auf die ursprüngliche Erfahrung ist traditionell in der Phänomenologie aufgefaßt worden als Rückgriff auf die „Intersubjektivität“, in dem die Sozialität erscheint als eine unmittelbare Beziehung von Ich und Anderem oder „Ego“ und „Alter Ego“. Die Unmittelbarkeit dieser Beziehung impliziert folgende zwei Elemente: a) Das Ich hat den Anderen in seiner *Leiblichkeit* vor sich. b) Das Ich *nimmt* den Anderen daher direkt *wahr*. Welch eine zentrale Rolle sie in der phänomenologischen Analyse spielen, ist z. B. deutlich zu sehen in Schütz' Definition der „umweltlichen sozialen Beziehung“ (die, wie bekannt, bei ihm die ursprünglichste Form der Intersubjektivität darstellt). Über diese spricht er im „Sinnhaften Aufbau“<sup>6</sup>, wo er sagt, sie beruhe auf der räumlichen und zeitlichen Koexistenz von Ich und Du: einerseits ist der Andere dem Ich „leibhaftig“ gegeben, d. h. „als dieses besondere Du“ mit seinem „Leib als Ausdrucksfeld in der Fülle seiner Symptome“, andererseits vermag „ich in echter Gleichzeitigkeit auf seine Bewußtseinsabläufe hinzublicken“.

Leib und Wahrnehmung nehmen also eine zentrale Stellung in der phänomenologischen Analyse der intersubjektiven Beziehung ein. Die Weise, in der sie beschrieben werden, ist deshalb von bestimmender Bedeutung für den Inhalt dieser Analyse. In dem nun Folgenden wollen wir uns deshalb auf diese beiden Aspekte konzentrieren. Wegen seines Einflusses auf die moderne „phänomenologische Soziologie“ gehen wir dabei allererst auf die betreffenden Analysen bei Alfred Schütz ein.

## 3. Intersubjektivität bei Schütz

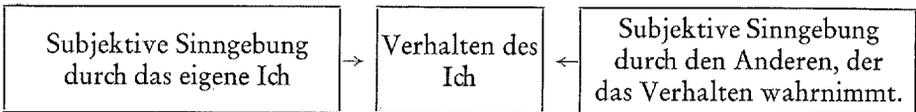
a. *Das „gebrochene“ Verhältnis.* Die Hauptthese in Schütz' Theorie der Intersubjektivität, so wie sie im „Sinnhaften Aufbau“ zum Vorschein tritt, könnte lauten: Ich kann den Anderen nie in seiner eigenen Subjektivität erreichen. So spricht er von dem „... wesensmäßigen Unterschied insbesondere zwischen der Selbstinterpretation der Erlebnisse durch das eigene Ich und der Interpretation fremder Erlebnisse durch das deutende alter ego“.<sup>7</sup> Auch warnt er vor der

<sup>6</sup> A. Schütz, *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932) 181.

<sup>7</sup> A. Schütz, a. a. O. 6. In der hier folgenden Erörterung beschränke ich mich auf die Analysen, die Schütz in diesem seinem ersten Buch entwickelt hat, wegen ihrer grundlegenden Bedeutung für sein ganzes Werk. Später (vgl. *Collected Papers I, II, III* [Den Haag 1970, 1971, 1970]) von ihm eingeführte Komplikationen, wie das Verstehen mittels sozialer Typen, haben das im „Sinnhaften Aufbau“ dargelegte Grundschema nicht wesentlich ändern können. Diese bleiben hier daher außer acht.

„naiven“ Voraussetzung, „die sinnhaften Phänomene der sozialen Welt . . . [seien] intersubjektiv konform“,<sup>8</sup> denn „das für die Erkenntnis der Sozialwelt wesentliche Problem . . . [ist]: daß . . . Sinn fremder Erlebnisse und Fremdverstehen eine radikal andere Bedeutung hat als Sinn eigener Erlebnisse und Selbstverstehen“<sup>9</sup>.

In Schütz' Analyse kommt die soziale Welt auf uns zu als eine Aufzählung individueller, füreinander unzugänglicher Egos, von denen jedes für sich den Sinn seines Verhaltens bestimmt, so wie es auch dem wahrgenommenen Verhalten des Anderen eine Deutung verleiht. Folgendes Schema könnte dies verdeutlichen:



Ausgehend von dieser Scheidung zwischen dem Sinn, der demselben Verhalten einerseits durch das eigene Ich, andererseits durch den wahrnehmenden Anderen beigelegt wird, wird das unmittelbare Verstehen bei Schütz zu einer Unmöglichkeit. Ich komme nie hinaus über eine aus mir selbst entsprungene Deutung des wahrgenommenen Verhaltens des Anderen, die im Prinzip nicht zusammenfällt mit dem Sinn, den dieses Verhalten für den Anderen selbst hat. Unser intersubjektives Verhältnis ist also von Anfang an ein gebrochenes: Ich und Du stehen einander *gegenüber* als zwei durch und durch sich selbst verhaftete und füreinander verschlossene selbständige Einheiten.

Wenn man diese Analysen von Schütz der Form nach betrachtet, sieht man nun das gleiche substanzialistische Grundschema wie vorhin im soziologischen Denken mit seinem Gegensatz von Individualität und Kollektivität. Die anfangs bestehenden Probleme scheinen also nicht gelöst zu sein.

Müssen wir daraus schließen, daß der Rückgang in die Intersubjektivität als solcher ein falscher Weg war, oder ist vielmehr die spezifische Weise, in der Schütz mit diesem Begriff hantiert, dafür verantwortlich?

Um diese Frage zu beantworten, ist es geboten, darauf näher einzugehen, wie die beiden schon genannten Hauptelemente der Intersubjektivität, Leib und Wahrnehmung, in Schütz' Beschreibungen zum Vorschein treten.

b. *Die Rolle von Leib und Wahrnehmung im Verstehen.* Wenn, wie aus den vorhin skizzierten Analysen hervorgeht, ein unmittelbares Verstehen unmöglich ist und der Andere nie den subjektiv gemeinten Sinn meines Verhaltens erreichen kann, so hat dies wohl darin seinen Grund, daß ihm die dazu notwendigen Anhaltspunkte in meinem wahrnehmbaren Verhalten fehlen. Die Vermutung liegt nahe, daß nach Schütz das wahrnehmbare Verhalten als solches etwas „rein

<sup>8</sup> Ebd.

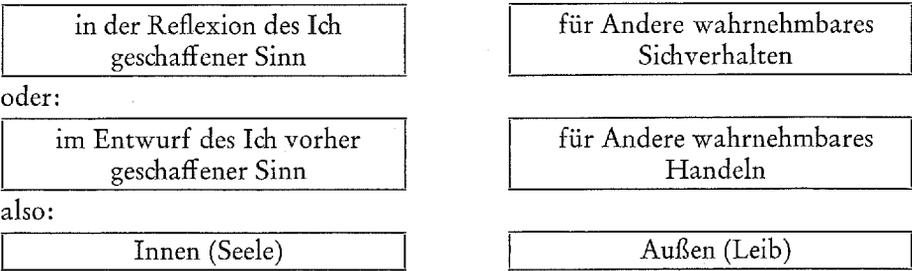
<sup>9</sup> A. Schütz, a. a. O. 250.

„Außerliches“ ist, der Sinn dagegen eine Projektion die in der „reinen Innerlichkeit“ stattfindet.

Daß in der Tat die alte cartesianische Scheidung von Innen und Außen, Seele und Leib bei Schütz wirksam ist, wird bestätigt, wenn man näher eingeht auf das Fundament seiner Intersubjektivitätstheorie: die Analyse der „Sinnkonstitution im abgeschlossenen Ego“, in der untersucht wird, wie der subjektive Sinn eigenen Verhaltens und Handelns zustande kommt.<sup>10</sup> Schütz geht davon aus, daß das Verhalten, von ihm definiert als Akt „spontaner Aktivität“<sup>11</sup>, seinen Sinn erst bekommt in einer nachträglichen Reflexion. Insofern es sich um eine für Andere wahrnehmbare Aktivität handelt, heißt das, daß diese zu einer sinnlosen, rein faktischen Gegebenheit gemacht wird, zu der jede Sinnhaftigkeit ein Zusatz ist, der hervorkommt aus der inneren Abgeschlossenheit des Ich.

Dieselbe Scheidung sieht man in der Analyse des Handelns. Beim Handeln, als eine „auf Zukünftiges gerichtete spontane Aktivität“<sup>12</sup>, findet nach Schütz die Reflexion schon vorher statt. Das Ich stellt sich die vollzogene Handlung vor als das Ziel, das von ihm zu erreichen ist. Diese Vorstellung oder dieser Entwurf ist der Sinn des Handelns, das nun durch einen ausdrücklichen Entschluß in Gang gesetzt wird. In noch stärkerem Maße als in dem vorigen Fall ist hier also die äußere Aktivität abhängig von der Innerlichkeit: von der Insel seines privaten Bewußtseins aus steuert das Ich das Handeln indem es den Anderen entgegentritt.

So kommen wir zum folgenden Schema:



Es ist nun leicht zu sehen, mit welchem Inhalt Wahrnehmung und Leib bei Schütz versehen werden. Die Wahrnehmung ist hier ein rein neutrales Registrieren, das *als solches* außerstande ist, im Wahrgenommenen einen Sinn zu enthüllen. Dafür braucht es die reflexive Deutung des Wahrnehmenden. Der Sinn des Wahrgenommenen ist also eine Funktion der Innerlichkeit des wahrnehmenden Ich. Die Wahrnehmung ist somit einerseits „leiblos“, nicht prinzipiell von der eigenen Leiblichkeit beeinflusst, andererseits „nicht-engagiert“,

<sup>10</sup> Hierzu v. a. A. Schütz, a. a. O., zweiter Abschnitt: „Die Konstitution des sinnhaften Erlebnisses in der je eigenen Dauer“ (43–105).

<sup>11</sup> Vgl. A. Schütz, a. a. O. 53

<sup>12</sup> A. Schütz, a. a. O. 55.

frei von jeder inneren Verbundenheit mit dem, was wahrgenommen wird. In dieser Hinsicht zeigen sich bei Schütz ähnliche Mängel wie bei Husserl, dessen Theorie der Wahrnehmung stark modelliert ist nach der theoretischen, objektivierenden Wahrnehmung von zeiträumlichen Dingen oder „Körpern“.<sup>13</sup>

Gegenstand der so aufgefaßten Wahrnehmung sind die leiblichen Bewegungen des Anderen, und zwar losgelöst von dem subjektiven Sinn, den sie für ihn selbst haben. Leib kommt hier einer reinen, sinnlosen Äußerlichkeit gleich. Die Scheidung von Innen und Außen macht es unmöglich, mehr als das am Anderen wahrzunehmen. Der Leib des Anderen ist also nicht so sehr ein Zugang zu ihm, sondern vielmehr eine Barriere. Durch seinen Leib wird seine Subjektivität meinem Blick entzogen. Er ist nicht der Ort, wo der Andere selbst mir entgegentritt, sondern der Vorhang, der seine Innerlichkeit vor mir verbirgt. Diese Barriere-Funktion des Leibes wird bestätigt und vielleicht noch verstärkt durch die entscheidende Rolle, die Schütz ihm später beimißt in der Vereinzelung der individuellen Zeitperspektiven.<sup>14</sup> Der Leib in seiner *raumzeitlichen* Situiertheit ist dann der Nullpunkt, von dem aus das Subjekt die Welt auf eigene perspektivische Weise erlebt. Durch diesen Nullpunkt, der für jeden einen absoluten Wert hat, können das Ich und der Andere nie identisch sein. Der Leib als vereinzelt Objekt in der Außenwelt ist es, der uns von Anfang an voneinander trennt.

#### 4. Intersubjektivität bei Merleau-Ponty

a. *Leiblichkeit, Inkarnation und Vorreflexivität.* In „La Structure du Comportement“<sup>15</sup> und „Phénoménologie de la Perception“<sup>16</sup> von Maurice Merleau-Ponty finden wir eine Auffassung des Leibes, die sich stark von der Schütz'schen abhebt. Von einem Begriff des Leibes im wörtlichen Sinne ist bei ihm sogar nicht mehr die Rede: statt „Leib“ als einer Unterabteilung der menschlichen Person spricht Merleau-Ponty von der „Leiblichkeit“ als einem Aspekt, der in allen unseren Aktivitäten ständig mitanwesend ist. Oder vielleicht könnte man besser sagen: die Leiblichkeit ist bei ihm das Feld, in dem unser ganzes Leben mit seiner spezifischen Dialektik von Faktizität und personaler Existenz sich abspielt. Sie ist mehr als eine reine Äußerlichkeit, angetrieben von einem sich dahinter verborgen haltenden Inneren, sie ist das intentionale Leben selbst.

Durch den Begriff der Leiblichkeit verliert die Scheidung von Leib und Bewußtsein jeden Sinn. Zugleich bekommt erst jetzt der phänomenologische Begriff der Intentionalität seine volle erneuernde Wirkung; denn nun kann deut-

<sup>13</sup> Für eine diesbezügliche Bemerkung über Husserl siehe W. Dallmayr, Sozialphilosophie als Theorie der Intersubjektivität, Vortrag im Kurs: Phänomenologie und Marxismus. Interuniversity Center (Dubrovnik, März 1977).

<sup>14</sup> Vgl. A. Schütz, Collected Papers, I (Den Haag 1970) 178.

<sup>15</sup> M. Merleau-Ponty, La Structure du Comportement (Paris 1942).

<sup>16</sup> M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la Perception (Paris 1945).

lich werden, daß es in ihm um die Gerichtetheit der *ganzen* menschlichen Person auf ihre Welt geht. Intentionalität ist nicht eine spezielle (innerliche) Instanz innerhalb des Menschen, mit der cartesianischen „denkenden Substanz“ vergleichbar, sondern sie besteht nur *inkarniert* in der totalen leiblichen Existenz. Sie ist lediglich ein Charakteristikum dieser letzteren. Damit verschwindet auch das vollkommene für sich selbst Durchsichtigsein und über sich selbst Verfügkönnen, das der Intentionalität bei Schütz anhaftete. Intentionalität ist vielmehr gekennzeichnet durch *Vorreflexivität*. Der Sinn meines Verhaltens ist mir vorgegeben in meiner Leiblichkeit. In der Reflexion wird dieser Sinn expliziert, nicht erst produziert. In dieser neuen Auffassung kommt nun der enge Zusammenhang zwischen Leiblichkeit und Wahrnehmung ans Licht. Im Vergleich zu Schütz, bei dem die Leiblichkeit als reine Äußerlichkeit und die Wahrnehmung als nicht-engagiert, leiblos und von Innen aus gesteuert erschien, rückt jetzt, bildlich gesagt, die erstere etwas aus der Äußerlichkeit „nach hinten“, dagegen die letztere aus der Innerlichkeit „nach vorne“.

Dazu folgende drei Punkte: 1) Schon bei Husserl<sup>17</sup> finden wir die Beobachtung, daß in allen Wahrnehmungen der Leib als Organ der Wahrnehmung mitbeteiligt ist. Dieser Gedanke wird von Merleau-Ponty weiter ausgearbeitet. Dabei wehrt er sich jedoch gegen die mögliche Interpretation des Leibes als physiologisches Instrument für eine Wahrnehmung, die vom reinen Ich aus dirigiert würde. Das Ich selbst besteht nur im Modus der Leiblichkeit; wenn gesagt werden darf, daß die Wahrnehmung ein durch und durch leibliches Geschehen ist, so heißt dies, daß darin das Ich mit seiner vollen faktischen und personalen Existenz beteiligt ist. 2) Gegenstand meiner Wahrnehmung ist die Leiblichkeit des Anderen. Diese stellt jedoch nicht einen peripheren Teil seiner Person dar, sondern er selbst ist es, den ich hier wahrnehme. 3) So zeigt sich jetzt gerade die Leiblichkeit als die *verbindende Stelle* zwischen mir und dem Anderen: einerseits ist die Leiblichkeit meine Weise, in der Welt anwesend zu sein, und das Medium, durch das die Welt mir (in der Wahrnehmung) entgegentritt, andererseits ist die Leiblichkeit der Aspekt, unter dem der Andere wahrgenommen wird und in dem er sich selbst tatsächlich *zeigt*. Anstatt als die zwei blinden Wände der Kluft zwischen mir und dem Anderen zu fungieren, sind Wahrnehmung und Leiblichkeit in ihrem Zusammenhang die Garantie für unseren kontinuierlichen offenen Zugang zueinander.

Die wichtige Bedeutung der Leiblichkeit für die Sozialität wird von Merleau-Ponty selbst klar ausgesprochen: „Pour qu'autrui ne soit pas un vain mot, il faut que jamais mon existence ne se réduise à la conscience que j'ai d'exister, qu'elle enveloppe aussi la conscience qu'on peut en avoir et donc mon incarnation dans une nature et la possibilité au moins d'une situation historique.“<sup>18</sup> Oder konkreter: „Les autres ... sont là ... non pas d'abord comme esprits, ni même

<sup>17</sup> E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch (Den Haag 1952) bes. §§ 18, 36.

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, a. a. O. VII. Dort schreibt er auch: „Il faut que je sois mon extérieur, et que le corps d'autrui soit lui-même.“

comme ‚psychismes‘, mais tels par exemple que nous les affrontons dans la colère ou dans l'amour, visages, gestes, paroles auxquels, sans pensée interposée, répondent les nôtres, . . . chacun prégnant des autres, et confirmé par eux dans son corps.“<sup>19</sup>

b. *Weltlichkeit als Wurzel der intersubjektiven Verbindung.* So erscheint bei Merleau-Ponty die Leiblichkeit als die verbindende Stelle von Ich und Du. Stärker noch, er sieht meinen und deinen Leib als Teile einer Totalität, als Organe einer einzigen „intercorporéité“<sup>20</sup>. Diese ist eine Schicht „anonymer Existenz“<sup>21</sup>, in der wir schon leben bevor sich überhaupt eine Trennung von mir und dir ausgeprägt hat, die aber auch im personalen Ich-Leben fortbesteht.

Durch diese vorpersonale leibliche Existenz sind wir durch und durch der Welt verhaftet. Denn wir sind aus dem selben Stoff gemacht, aus dem auch die Welt besteht: „La Chair du Monde“<sup>22</sup>. In unserer beider Leiblichkeit fungiert also unsere gemeinsame Zugehörigkeit zur Welt und unsere Vertrautheit mit ihr. So bildet die Weltlichkeit die tiefere Wurzel der intersubjektiven Verbindung.

Wir begegnen einander deshalb in einem gemeinsamen Medium. In zwei Richtungen wirkt sich das aus: einerseits spricht in der Leiblichkeit des Anderen die mir schon immer vertraute Welt, andererseits kann ich ihm auch über die Dinge der Welt begegnen, sei es in der gemeinsamen praktischen Betätigung an ihnen, sei es, daß ich in Abwesenheit des Anderen ihn durch die Dinge hindurch zu mir sprechen höre. Immer ist aber das intersubjektive Verhältnis *vermittelt* durch dieses Medium, in dem wir gemeinsam leben, oder, wie man auch sagen könnte, das in uns beiden lebt.

Diese Vermittlung durch die Welt und die gemeinsame Aktivität in und an der Welt sollte übrigens nicht verstanden werden als Anlaß zu einer Naturalisierung der Sozialität, in der diese abhängig gemacht würde von rein physischen oder biologischen Gesetzen oder in ihrer Struktur aus einer sogenannten „reinen“ Körperwahrnehmung abgeleitet wäre. „Welt“ ist immer zugleich natürlich und kulturell: es ist die Wirklichkeit, wie wir sie als immer schon bearbeitete und interpretierte vor uns haben.

<sup>19</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Philosophe et son Ombre*, in: *Éloge de la Philosophie et autres essais* (Paris 1960) 287.

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, a. a. O. 261.

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris 1945) 406.

<sup>22</sup> „Mon corps est de la même chair que le monde“ (M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* [Paris 1964] 153). Daß dieser „Stoff“ nicht naturalistisch aufgefaßt werden darf, braucht kaum betont zu werden. Siehe hierzu M. Gauchet, *Le lieu de la pensée*, in: „Merleau-Ponty“, *L'Arc*, no. 46, S. 19–30.

### III. Sozialität als Funktionszusammenhang von leiblichen Bewegungen

#### 1. Die neue Auffassung der Leiblichkeit als Umschlagstelle der Sozialitätstheorie

Der bei Merleau-Ponty gefundene Begriff der Leiblichkeit bedeutet einen wichtigen Schritt in dem bisher von uns verfolgten Gedankengang. Der Nachdruck in der Sozialitätstheorie verschiebt sich nämlich jetzt von den beiden Elementen, von Ich und Anderem sowie ihrem Gegensatz, auf dasjenige, was zwischen ihnen vermittelt und ihre Begegnung ermöglicht. Überdies ist in weiteren Ausarbeitungen der Merleau-Ponty'schen Gedanken, u. a. bei Waldenfels<sup>23</sup>, zu sehen, wie der Begriff der Mitte oder des „Zwischenreichs“ die zentrale Stelle in der Sozialitätstheorie übernimmt. Nach Waldenfels bildet der sachbezogene Dialog den eigentlich richtigen Ausgangspunkt für die Analyse der sozialen Beziehungen. Damit rücken Probleme wie die der Einfühlung und Appräsentation in den Hintergrund. Primär ist nicht die Frage: „Wie kann ich den Anderen verstehen?“, sondern: „Welches ist die Aufgabe, die wir zusammen hier und jetzt in unserer Welt zu erfüllen haben?“ Zuerst kommt also die gemeinsame Praxis; danach die Entdeckung, daß wir in diesem Tun auch einander näher gekommen sind. Das Verstehen tritt daher in erster Instanz nur auf als eine fungierende, nicht als eine thematische Intentionalität. Außerdem ist es eher ein kontinuierlicher Prozeß als ein in einem bestimmten Augenblick auftretendes Geschehen. Anstatt von „Verstehen“ wird deshalb jetzt von „Verständigung“<sup>24</sup> gesprochen, ein Begriff, der auch den „werk tätigen“ Charakter dieses Prozesses im Gegensatz zu der stillschweigenden Auffassung gut ausdrückt, Verstehen sei ein rein geistiger Vorgang. So wird die neue Auffassung der Leiblichkeit zu einer Umschlagstelle in der Entwicklung der phänomenologischen Sozialitätstheorie: die Aufhebung des Gegensatzes von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, von Intentionalität und Leib bewirkt eine gleichzeitige Aufhebung des Gegensatzes der vermeintlich absolut selbständigen Einheiten Ego und Alter Ego.

#### 2. Revision des Begriffs der Unmittelbarkeit

Mit der genannten Verschiebung des Nachdrucks von Ich und Anderem auf das Vermittelnde zwischen beiden tritt eine wichtige Veränderung im Begriff der Unmittelbarkeit auf, der stets richtunggebend für die phänomenologische Beschreibung der Intersubjektivität war (siehe oben II, 2):

<sup>23</sup> B. Waldenfels, Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl (Den Haag 1971).

<sup>24</sup> Vgl. B. Waldenfels, Verstehen und Verständigung. Zur Sozialphilosophie von A. Schütz, in: R. Grathoff und W. Sprondel (Hrsg.), Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften (1977).

Charakteristisch für die Auffassung der intersubjektiven Unmittelbarkeit bei Alfred Schütz ist das Diktat der Buchstäblichkeit, unter dem sie leidet:<sup>25</sup> Partner in der „umweltlichen sozialen Beziehung“ kann, nach Schütz, nur derjenige sein, der buchstäblich hier und jetzt anwesend ist. Ich nehme von ihm auch nur das buchstäblich Wahrnehmbare wahr. Das Resultat ist eine rein formale Bestimmung des unmittelbaren intersubjektiven Verhältnisses.<sup>26</sup> Denn sowohl der Fremde im Bus als auch meine Frau, aber diese letzte wiederum nur, solange sie faktisch mit mir im gleichen Zimmer ist, gehören in die Definition der umweltlichen sozialen Beziehungen hinein. Über diesen sehr engen Spielraum hinaus gibt es für Schütz kein direktes intersubjektives Verhältnis mehr, in dem die Partner einander tatsächlich wahrnehmen, sondern nur noch ein hypothetisches Sich-Vorstellen von Anderen, das höchstens in einem durch Institutionen mehr oder weniger abgesicherten Glücksfall zu einer nicht total scheiternden Interaktion führen kann.

Mit dem Begriff der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty kommt nun eine neue Dimension ins Spiel: die der Vertrautheit. Wir sind miteinander schon vertraut durch die gemeinsame Natur, die in unserer beiderseitigen Leiblichkeit mitgegeben ist, und andererseits sind wir durch unsere Leiblichkeit schon vertraut mit der Welt, in der und über die wir den Anderen begegnen. Das Thema der Vertrautheit wird in der Phänomenologie seit dem Spätwerk Husserls immer verbunden mit dem Gedanken der Lebenswelt als dem Horizont unserer konkreten Existenz. Die Lebenswelt liegt als ein immer anwesender Horizont von Vertrautheiten um unser momentanes Tun und Erleben.

Deshalb können wir jetzt im Zusammenhang unseres Problems auch sagen, daß durch die Vertrautheit, die mit der Leiblichkeit in Sicht kommt, das intersubjektive Verhältnis einen Horizont bekommt, der über das buchstäblich Unmittelbare hinausweist. Oder anders gesagt: in der unmittelbaren intersubjektiven Situation erfahren wir immer ein „Mehr“.<sup>27</sup> Die Folge ist eine Revision des Begriffs des Unmittelbaren in der phänomenologischen Auffassung der Intersubjektivität. Die Face-to-Face-Kommunikation, so wie sie von Schütz beschrieben wurde, kann jetzt nicht mehr als alles-bestimmend betrachtet werden, und zwar in zwei Hinsichten:

a. In der direkten Kommunikation spielt eine Vielzahl von einander abwechselnden oder sich sogar gleichzeitig durchkreuzenden Horizonten mit. Dabei ist nicht nur an frühere persönliche Erfahrungen, die die Partner miteinander haben, zu denken, sondern auch an mancherlei gesellschaftliche und geschichtliche Zusammenhänge wie Arbeits- und Wirtschaftsstrukturen, soziale

<sup>25</sup> Diese Auffassung der Unmittelbarkeit bei Schütz ist nicht ohne Folgen geblieben für die moderne Soziologie. In seinen späteren Schriften wurde sie von ihm ausgedrückt in dem Begriff der „face-to-face-communication“ und fand so den Weg zu den von Schütz beeinflussten Soziologen.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu auch B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, a. a. O. 209.

<sup>27</sup> Für eine phänomenologische Beschreibung der Struktur des „Mehr-Meinens“ vgl. B. Waldenfels, *Möglichkeiten einer offenen Dialektik*, in: B. Waldenfels, J. Broekman und A. Pažanin (Hrsg.), *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. I (1977) 143–158.

Symbolwelten, institutionelle Formen des makro- und mikrosozialen Lebens (Freundschaft, Liebe, Streit) usw.<sup>28</sup>

b. Dank dieser Horizonte ist es auch möglich, über das *hic et nunc* hinaus miteinander zu kommunizieren. Die intersubjektive Beziehung empfängt ihre Unmittelbarkeit jetzt nicht mehr von der bloßen äußerlichen Anwesenheit des Andern, sondern eher vom gemeinsamen Interesse an einer Sache<sup>29</sup> oder von meinem persönlichen Interesse an ihm (oder ihr) selbst.

### 3. Das Zwischenreich als Tertium

Wie wir gesehen haben, hat die neue Auffassung der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty die phänomenologische Sozialitätstheorie um einen beträchtlichen Schritt vorwärts gebracht. Um nun die hier offengelegten Möglichkeiten voll auszuschöpfen, ist es wichtig, sich eine klare Vorstellung von der Richtung zu machen, in die der genannte Schritt eigentlich führt. Denn immer droht die Gefahr eines unbemerkten Rückfalls in das alte Schema der Intersubjektivität als das bloße Gegenüber von Ich und Anderem. Ein solcher Rückfall wird dadurch ermöglicht, daß die neu eingeführte Dimension des vermittelnden Zwischenreichs buchstäblich interpretiert werden könnte als ein „Zwischen“, ein Bindeglied, das sich als ein Drittes zwischen beide schon gegebenen Individualitäten fügt. Die Voraussetzung der in sich selbst begründeten beiderseitigen Selbständigkeit von Ich und Anderem bliebe so nach wie vor aufrechterhalten. Anlaß zu einer solchen Fehlinterpretation könnten mehr oder weniger doppel-sinnige Formulierungen sein wie die folgende, welche bei Merleau-Ponty anzutreffen sind: „... le social est non pas conscience collective, mais intersubjectivité, rapport vivant et tension *entre des individus*.“<sup>30</sup> (Betonung meinerseits, H. C.)

Nun soll es uns nicht darum gehen, aus solchen Zitaten eine voreilige Kritik an Merleau-Ponty herauszudestillieren; wichtiger ist es, die in seinem Werk angelegte Perspektive zu übernehmen und fruchtbar zu machen. Das wollen wir im folgenden versuchen.

<sup>28</sup> Man könnte geneigt sein, die hier introduzierte Dimension der Vertrautheit zu identifizieren mit dem Schütz'schen Begriff der Typen. Damit übergänge man jedoch den beträchtlichen Unterschied zwischen diesen Begriffen. Schütz zufolge hat die Typifikation ihren ursprünglichen Ort gerade außerhalb der unmittelbaren intersubjektiven Situation, nämlich in der „sozialen Mitwelt“. Außerdem werden die Typen von ihm als kognitive Strukturen gesehen, die in starkem Maße vom reflexiven Leben des Ich abhängig sind. (Vgl. dazu H. Coenen, *Sociologie als Constructie van Constructies*, in: *Sociale Wetenschappen*, 19 [1976] 121–142, bes. 131 f.) Ob der Typusbegriff nicht durch eine Uminterpretation in die hier gemeinte Richtung fruchtbar gemacht werden könnte, ist eine andere Frage, der es sich durchaus nachzugehen lohnt.

<sup>29</sup> Vgl. dazu B. Waldenfels, a. a. O. 204 f.

<sup>30</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Métaphysique dans l'homme*, in: *Sens et Non-Sens* (Paris 1966) 157.

## 4. G. H. Meads Theorie der Gesten

Schon öfters ist hingewiesen worden auf die Verwandtschaft des amerikanischen Pragmatismus mit den Hauptgedanken der Phänomenologie. Unter anderem geschah das mit Bezug auf die Schriften von William James.<sup>31</sup> Diese Verwandtschaft findet nun eine weitere Bestätigung in dem Werk des stark vom Pragmatismus beeinflussten Sozialpsychologen George Herbert Mead. Der von ihm in seinem Buch „Mind, Self and Society“<sup>32</sup> entwickelte „Sozialbehaviorismus“ zeigt Motive auf, die sich eng berühren mit denen, welche wir bei Merleau-Ponty wirksam fanden. Es ist deshalb sinnvoll, wenn wir uns, auf unserer Suche nach den Möglichkeiten einer Weiterbildung der Merleau-Ponty'schen Perspektive, gerade an Mead wenden.

Meads Gedanken sind vor dem Hintergrund der evolutionistischen Tendenzen der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts zu sehen,<sup>33</sup> in denen die menschliche Lebensform betrachtet wurde als die Spitze der biologischen Evolution und deshalb als beherrscht von den gleichen Mechanismen wie die übrigen Organismen. Der wichtigste dieser Mechanismen war die Anpassung an die natürliche Umgebung. Für den Pragmatismus, der dieses Prinzip von seinen deterministischen Implikationen befreite, indem er von einer kreativen Anpassung sprach,<sup>34</sup> war diese biologische Sicht der Ausgangspunkt für die Betrachtung spezifisch menschlicher Erscheinungen wie das Denken und sein Inhalt. So entstand bei James und Dewey die Auffassung, daß der Wahrheitsgehalt einer Aussage zu beurteilen sei nach dem adaptiven Wert, den sie für den menschlichen Organismus in dessen Interaktion mit seiner Umgebung habe.<sup>35</sup>

Dieser Hintergrund war es, der Mead dazu brachte, sich als Psychologe gegen den traditionellen Introspektionismus abzusetzen, in dem das individuelle Bewußtsein als die letztgültige Quelle von Sinn und Handeln angesehen wurde. Hineingestellt in die biologische Entwicklung des Menschen, zeigte das Bewußtsein sich vielmehr als eine sekundäre Erscheinung, produziert von dem stets schon ablaufenden Zusammenspiel von Organismus und Umgebung. Jede menschliche Erfahrung sollte deshalb studiert werden im Zusammenhang des leiblichen Verhaltens des Organismus.

Mead nahm jedoch eine wichtige Korrektur gegenüber dem aus der gleichen evolutionistischen Quelle stammenden Behaviorismus eines Watson vor. Nach Mead war die Umgebung des Menschen nicht – wie es dort schien – eine feststehende, rein kosmisch determinierte Größe: sie war auch abhängig von der

<sup>31</sup> Vgl. J. Linschoten, *Op weg naar een fenomenologische psychologie* (Utrecht 1959).

<sup>32</sup> G. H. Mead, *Mind, Self and Society. From the standpoint of a social behaviorist*, hrsg. v. C. W. Morris (Chicago-London 1934).

<sup>33</sup> Vgl. C. W. Morris, Introduction. George H. Mead as a social psychologist and social philosopher, in: G. H. Mead, a. a. O. IX, X.

<sup>34</sup> Vgl. J. van Hoof, *Symbolisch Interaktionisme*, in: *Mens en Maatschappij* (1973) 328–373, bes. 333.

<sup>35</sup> Vgl. W. James, *Pragmatism* (New York-London-Toronto) 53, 58. Vgl. auch E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie* (Paris 1968) 904.

Aktivität des Organismus, die dieser außerdem nicht in Isolation entfaltete, sondern nur in Interaktion mit anderen Organismen.<sup>36</sup> So wurde das Zusammenspiel der menschlichen Organismen in bezug auf gemeinsame, in dieser Interaktion selbst zustande kommende Objekte das eigentliche Gebiet von Meads Sozialpsychologie.

In bezug auf den Sinn des menschlichen Verhaltens wußte Mead in dieser Weise zwei Gefahren zu vermeiden: einerseits die des Psychologismus, der diesen Sinn abhängig macht vom bewußt meinenden Subjekt, andererseits die des Naturalismus, der ihn völlig ausschaltet zugunsten des Modells eines blinden mechanischen Ablaufs. Seiner Ansicht nach war die soziale Interaktion – von der das individuelle Verhalten immer ein Teil ist – von Sinn durchzogen, auch wenn dieser Sinn nicht in dem Bewußtsein der teilnehmenden Subjekte seinen Ursprung fand. Damit kam Mead sehr nahe an die Theorie der Leiblichkeit, wie wir sie bei Merleau-Ponty vorgefunden haben. So schreibt er: „... We can distinguish very definitely between the self and the body. The body can be there and can operate in a very intelligent fashion without there being a self involved in the experience.“<sup>37</sup>

Im Rahmen dieser Leiblichkeitsauffassung finden wir bei Mead nun einen Begriff, der sich für unsere Fragestellung als sehr nützlich erweisen könnte: den der „sozialen Handlung“ (social act) als einer „Gebärdensprache“ (conversation of gestures)<sup>38</sup>. Basiselement in Meads Analyse (und das ist charakteristisch für seinen „Sozialbehaviorismus“) ist nicht die einzelne Handlung des Individuums, sondern die „soziale Handlung“<sup>39</sup>. Diese umschreibt er als eine „komplexe Handlung, an der mehrere Organismen beteiligt sind“<sup>40</sup>. Teilmomente dieser sozialen Handlung sind die von den verschiedenen Teilnehmern vollführten Bewegungen.<sup>41</sup> Diese bilden eine Kette, indem sie einander quasi automatisch auslösen: „Eine bestimmte Haltung des einen Individuums ruft eine Reaktion bei dem Anderen hervor, und diese ruft ihrerseits eine veränderte Haltung beim Ersten hervor, auf die wieder eine andere Reaktion beim Zweiten folgt, usw.“<sup>42</sup> So entsteht ein Zusammenhang, in dem die Bewegungen der verschiedenen Beteiligten ständig – um es in mathematischer Analogie zu sa-

<sup>36</sup> Vgl. C. W. Morris, a. a. O. XII, XV–XVIII; G. H. Mead, a. a. O. 6 f., 77, 78.

<sup>37</sup> G. H. Mead, a. a. O. 136.

<sup>38</sup> Vgl. G. H. Mead, a. a. O. 42–51. Zur Übersetzung von „Conversation of Gestures“ verwende ich den Ausdruck „Gebärdensprache“ von Wundt, der auch den ursprünglichen Ansporn zu Meads Theorie bildete. Vgl. W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie* (1912) 59 ff.

<sup>39</sup> Vgl. z. B. G. H. Mead, a. a. O. 7: „[The acts of the individual] are involved in larger, social acts which go beyond himself and which implicate the other members of that group . . . We are starting out with a given social whole of complex group activity, into which we analyze (as elements) the behavior of each of the separate individuals composing it.“

<sup>40</sup> G. H. Mead, a. a. O. 44.

<sup>41</sup> Diese werden von Mead „gestures“ (Gebärden) genannt, weil sie den Anreiz bilden für eine Reaktion auf der Seite der anderen an der sozialen Handlung Beteiligten. Vgl. G. H. Mead, a. a. O. 42.

<sup>42</sup> G. H. Mead, a. a. O. 14.

gen – in Funktion voneinander stehen: ein Funktionszusammenhang von Bewegungen.

Kennzeichnend für dieses Zusammenspiel ist der nicht-überlegte, spontane Charakter der in ihm auftretenden initiierenden und reaktiven Bewegungen. Diese sind also nicht der Ausdruck von im Bewußtsein der Individuen schon fertig liegenden Emotionen oder Ideen. Diese Unmittelbarkeit der Aufeinanderfolge von Aktionen und Reaktionen ist sogar bestimmend für das Gelingen der Interaktion.<sup>43</sup> Nichtsdestoweniger, betont Mead, handelt es sich hier um eine Sprache, eine sinnbezogene Kommunikation<sup>44</sup> und nicht um eine blinde Kausalität. Die bewußte Intention der Beteiligten ist keine notwendige Voraussetzung für die Anwesenheit von Sinn.<sup>45</sup> Dieser ist in den Bewegungen selbst schon da, er ist in der Struktur der sozialen Handlung impliziert.<sup>46</sup> Sinn ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als das Aufeinanderbezogensein der verschiedenen Elemente der sozialen Handlung. Genauer gesprochen besteht er in der triadischen Relation<sup>47</sup> zwischen der Bewegung des einen Organismus (B), zukünftigen Phasen der sozialen Handlung, die in dieser Bewegung vorgezeichnet sind (Z), und der Reaktion des anderen Organismus (R): (R) bezieht sich auf (B), insoweit (B) eine Indikation für (Z) ist; andererseits kommt die Beziehung von (B) zu (Z) erst durch (R) zum Vorschein. In diesem Zusammenspiel von (B) und (R) in bezug auf (Z) konstituiert sich das gemeinsame Objekt der sozialen Handlung. Dabei ist die Interpretation der verschiedenen Bewegungen nicht eine Sache des Bewußtseins der betreffenden Partner, sondern sie ist „an external, overt, physical, or physiological process going on in the actual field of social experience“<sup>48</sup>.

Diese Analyse des „conversation of gestures“ hat nun ihren Ort in einem genetischen Modell. Denn wie wir gesehen haben, war Meads eigentliche Absicht eine Erklärung des menschlichen Bewußtseins mit seinen Charakteristiken von Rationalität, Zielstrebigkeit usw. Für diese Erklärung bildet der Funktionszusammenhang von Bewegungen den Ausgangspunkt: durch die „vocal gestures“ der Sprache entsteht die Möglichkeit einer beiderseitigen und ausdrücklichen Identifikation des im leiblichen Interaktionsprozeß implizierten Sinnes. Aus „meaning“ entwickelt sich so „significance“. Bestimmte Bewegungen bekommen nun eine bestimmte, von allen Beteiligten bewußt erkannte Bedeutung (sie werden damit zum „significant symbol“) und können als solche von ihnen als beabsichtigte Mittel in der Kommunikation eingesetzt werden.

---

<sup>43</sup> So bemerkt Mead bezüglich der Situation in einem Box- oder Fechtwettkampf: „If the individual is succesful a great deal of his attack and defense must be not considered, it must take place immediately. He must adjust himself ‚instinctively‘ to the attitude of the other individual.“ (G. H. Mead, a. a. O. 43)

<sup>44</sup> Siehe G. H. Mead, a. a. O. 13–15.

<sup>45</sup> G. H. Mead, a. a. O. 77.

<sup>46</sup> G. H. Mead, a. a. O. 45, 76, 81.

<sup>47</sup> Siehe G. H. Mead, a. a. O. 76–81.

<sup>48</sup> G. H. Mead, a. a. O. 79.

Von diesem Moment an wirken bewußte Zielstrebungen auf den sozialen Prozeß ein.

Diese Herauskristallisierung einer gemeinsamen, für das soziale Leben richtunggebenden Symbolik und die damit verknüpfte Entwicklung des persönlichen Ich, vor allem durch den Prozeß des „taking the role of the other“, ist in den verschiedenen Mead-Interpretationen häufig genug beschrieben worden. Wir brauchen darauf nicht weiter einzugehen. Zwei Punkte jedoch, die in manchen dieser Interpretationen nicht genügend beachtet werden,<sup>49</sup> verdienen eine besondere Betonung:

1) Der Sinngehalt des sozialen Lebens entsteht nach Mead nicht erst auf der Ebene des „significant symbol“. Vielmehr ist umgekehrt das bewußte Symbol eine Weiterbildung des ursprünglichen, im leiblichen Interaktionsprozeß gegebenen Sinns.<sup>50</sup> Die symbolischen Inhalte sind also nicht das Produkt willkürlicher subjektiver Interpretationen. Das wird z. B. klar, wenn man genau betrachtet, was eigentlich beim „role-taking“ geschieht: das Subjekt lernt sein eigenes Verhalten verstehen aus den Reaktionen, die dieses bei den Anderen hervorruft, d. h. er durchschaut den Sinn, den es durch seine Stellung im Funktionszusammenhang der Bewegungen schon hat.

2) Die spontane leibliche Interaktion ist der Basismechanismus des sozialen Prozesses.<sup>51</sup> Als solche ist sie nicht nur eine Erscheinung auf der Ebene des tierischen Verhaltens (etwas, das manche Interpreten aus dem bekannten Beispiel des aggressiven Spiels zweier Hunde abzuleiten versuchen) oder auf der eines frühen, „präsozialen“ und längst überwundenen Stadiums der menschlichen Evolution: im Gegenteil, sie ist als ein bleibender, unentbehrlicher Kern im sozialen Leben anwesend.<sup>52</sup> Sogar Bewegungen, die durchaus als „significant

<sup>49</sup> Ich beziehe mich hier auf die Interpretationen von H. Blumer (Symbolic Interactionism [Englewood Cliffs 1969]), J. van Hoof (a. a. O.), M. Natanson (The Social Dynamics of George H. Mead [Washington 1956]) und A. Zijderfeld (De Theorie van het Symbolisch Interactionisme [Meppel 1973]).

<sup>50</sup> So schreibt Mead: „... in the social act, the adjustive response of one organism to the gesture of another is the interpretation of that gesture by that organism – it is the meaning of that gesture.“

At the level of self-consciousness such a gesture becomes a symbol, a significant symbol. But the interpretation of gestures is not, basically, a process going on in a mind as such, or one necessarily involving a mind; it is an external, overt, physical, or physiological process going on in the actual field of social experience. Meaning can be described, accounted for, or stated in terms of symbols or language at its highest and most complex stage of development (the stage it reaches in human experience), but language simply lifts out of the social process a situation which is logically or implicitly there already. The language symbol is simply a significant or conscious gesture.“ (G. H. Mead, a. a. O. 78 f.)

<sup>51</sup> Vgl. G. H. Mead, a. a. O. 13, Anm. 9.

<sup>52</sup> Vgl. G. H. Mead, a. a. O. 347; er unterscheidet zwischen zwei Typen menschlichen Verhaltens: den des „biological individual“, d. h. „conduct which does not involve conscious reasoning“ und den des „socially selfconscious individual“, d. h. „[conduct] which does [involve conscious reasoning]“. Von diesen Typen sagt Mead dann: „While these types of conduct can be clearly distinguished from each other in human behavior, they are not on separate planes, but play back and forth into each other, and constitute, under most conditions, an experience which appears to be cut by no lines of cleavage.“ Vgl. auch C. W. Morris, a. a. O. XXVI, Anm. 16: „... Just

symbols“ anzusehen sind, finden oft statt mit der Direktheit, die Mead als kennzeichnend beschrieb für die nicht-signifikante Gebärdensprache.<sup>53</sup>

## 5. Sozialität als Funktionszusammenhang von leiblichen Bewegungen

So kommen wir mit Mead zu dem Schluß, daß die menschliche Sozialität beschrieben werden kann als ein Funktionszusammenhang von leiblichen Bewegungen, der für die Teilnehmer weder ganz bewußt und gewollt, noch ganz unbewußt und automatisch verläuft. Spontaneität und Überlegung sind in ihm miteinander verwoben, oder, wie Merleau-Ponty es ausdrücken würde: er findet statt in einer Dialektik von Faktizität und personaler Existenz. Wichtig ist jedoch, daß wir uns bei der Betrachtung der Sozialität jetzt nicht mehr primär auf den Bereich der Vorstellungen und bewußten sozialen Symbole richten müssen: im leiblichen Verhalten als solchem liegen die sozialen Verknüpfungen, in und aus denen wir leben.

Wie es scheint, ist der „Funktionszusammenhang von leiblichen Bewegungen“ ein brauchbarer Begriff, wenn es darum geht, die von Merleau-Ponty eröffneten Perspektiven zur vollen Entfaltung zu bringen und sich abzusichern gegen mögliche Rückfälle in das alte Intersubjektivitätsschema. Auf einige fruchtbare Momente dieses Begriffs sei hier nun kurz hingewiesen:

a) Die von uns bei Merleau-Ponty hervorgehobene Auffassung der Sozialität als eines gemeinsamen Mediums zeigt sich jetzt in ihrer vollen Tragweite. Denn im Begriff des Funktionszusammenhangs von leiblichen Bewegungen wird die Sozialität erst mit Recht das, was mich und dich umgreift. Es ist der Zusammenhang, von dem her wir einander und uns selbst verstehen. Hier handelt es sich also nicht um eine sekundäre Verbindung von vorher schon fertigen und geschlossenen Identitäten. Letztgenannte sind vielmehr umgekehrt das Resultat einer reflexiven Heraushebung aus dem kontinuierlich ablaufenden sozialen Prozeß. Eine Gefahr jedoch, die hier vermieden werden muß, ist das Modell einer Schichtentheorie, die ausgehen würde von einem fertigen, voll ausgeprägten sozialen Zusammenhang, aus dem die personalen Subjektivitäten sich erst in zweiter Instanz entwickeln könnten. Mit einer solchen Auffassung wären wir wieder am Anfang unserer Überlegungen, nämlich bei dem falschen Dilemma von Kollektivität und Individualität. Es wird also wichtig sein, in den Untersuchungen, ebenso wie Mead, auszugehen von *einer* Entwicklung, in der

---

as the earlier levels of the social process remain after the higher levels are obtained, so the biologic individual remains even when organized into a self . . .“ In diesem Zusammenhang ist auch die Bemerkung von Natanson wichtig, daß die vorsprachliche Kommunikation der Gebärden der Schlüssel sein könnte zum Problem der sozialen Erscheinungen überhaupt. Vgl. M. Natanson, a. a. O. 8.

<sup>53</sup> Dies wird z. B. deutlich in seinem Beispiel, a. a. O. 15: „the offering of a chair to a person who comes into the room is in itself a courteous act. We do not have to assume that a person says to himself that this person wants a chair. The offering of a chair by a person of good manners is something which is almost instinctive.“

sozialer Zusammenhang und personale Subjektivität sich gleichzeitig und durcheinander ausprägen. Denn nur so wird deutlich, was Merleau-Ponty sagt, nämlich „L'Homme n'est qu'un noeud de relations“<sup>54</sup>.

Der umgreifende Charakter der Sozialität, der in unserem Begriff des Funktionszusammenhangs von leiblichen Bewegungen zum Ausdruck kommt, hat noch einen anderen Aspekt: er macht es möglich, das in dem phänomenologischen Intersubjektivitätsschema implizit anwesende dyadische Modell in Frage zu stellen. Als Funktionszusammenhang von leiblichen Bewegungen ist die Sozialität nicht a priori beschränkt auf Verhältnisse von je zwei Personen. Ebenso wenig kann in dieser Perspektive ein solches Verhältnis als Basismodell gelten. Man könnte sich sogar fragen, ob die exklusive Beziehung von Ich und Du nicht als ein abgeleiteter oder wenigstens besonderer Fall gedacht werden muß.

b) Mit diesem Ansatz stellt sich nicht mehr die in der traditionellen soziologischen Theorie herrschende Alternative, den sozialen Prozeß entweder als blinden Mechanismus oder als Feld selbstherrlicher Individuen zu begreifen. Der Zusammenhang der Gesten spielt sich nicht total außerhalb der Subjektivität ab, er konstituiert sich durch diese Sphäre hindurch. Das heißt jedoch nicht, daß er das Produkt bewußter Intentionen sei. Vielmehr – obwohl nicht ausschließlich – ist hier die Rede von einer passiven oder vorreflexiven Intentionalität.<sup>55</sup> Auch der Sinnbegriff, wie Mead ihn entwickelt, ist hier in Betracht zu ziehen: Intentionalität als das auf den Zusammenhang Abgestimmtsein der verschiedenen Bewegungen. Die einzelnen Bewegungen sind also nur aus dem gesamten leiblichen Kontext heraus zu verstehen. Dieses spontane Bezogensein auf den Zusammenhang unseres leiblichen Verhaltens kann in vielen alltäglichen Situationen wahrgenommen werden. Man vergleiche z. B. die wechselnden Haltungen der Partner in einem Gespräch. Zuerst steht man aufrecht und steif zusammen: die Begegnung hat einen formellen Charakter. Dann stellt einer sich etwas bequemer hin, er setzt einen Fuß vor dem anderen, und, oft ohne bewußte Aufmerksamkeit, ändern auch die anderen ihre Haltung, jemand steckt nun die Hände in die Taschen usw. Dieser Haltungswechsel ist nicht etwas nur „äußerliches“: zugleich ändert sich das, was zwischen den Gesprächspartnern gesagt wird. Diese Parallelität verläuft jedoch nicht so, daß der Inhalt dessen, was gesagt wird, immer als die Ursache der veränderten Haltungen anzusehen wäre. Vielmehr sind Haltung, Mimik, Gestik und Worte einige der vielen Aspekte dieses einen Geschehens, das man „Gespräch“ nennt. Dabei geht in den erstgenannten Aspekten ebensoviel und manchmal noch mehr vor als in den reinen Worten: so z. B. der unausgesprochene Machtstreit, der beim Nehmen der Initiative für die „kollektiven“ Haltungsänderungen ausgetragen wird.

Übrigens zeigt sich in solchen Beispielen nicht nur das unmittelbare, vor-

<sup>54</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, a. a. O. 520.

<sup>55</sup> Vgl. M. Merleau-Ponty, a. a. O. I–XVI.

reflexive Aufeinanderreagieren in bezug auf den totalen Zusammenhang; vielmehr entwickelt die Situation sich in einem unentwirrbaren Zusammenspiel von passiven und aktiven Intentionalitätsmomenten. Es wäre deshalb falsch, aus dem hier von uns verfolgten Gedankengang zu schließen, daß die Sozialität einzig und allein im Fungieren einer rein passiven Intentionalität bestünde. Typisch für das menschliche Verhalten ist gerade die Dialektik von Aktivität und Passivität.<sup>56</sup>

c. Die Funktionszusammenhänge der leiblichen Bewegungen sind ständig in Bewegung; in ihrer Flexibilität zeigen sie sich kaum an feste, vorgegebene Muster gebunden. Möglicherweise gewinnen wir hiermit eine etwas klarere Einsicht in eines der Hauptprobleme der Sozialität: die Struktur ihrer fortdauernden Veränderlichkeit.

Weder in der traditionell-soziologischen Auffassung, noch in der von Schütz bestimmten phänomenologischen Betrachtung wird diese Frage hinreichend gelöst. In der erstgenannten Denkart beherrschen die gegebenen Institutionen oder Regeln das Gesamtbild: sie geben die Schablonen ab für das Verhalten des Einzelnen. Die daraus folgende Konsequenz einer ununterbrochenen Selbstwiederholung der Institutionen wird umgangen durch den Hinweis auf die Unvollständigkeit der Sozialisierung; diese mache es möglich, daß das Individuum in den Einfluß alternativer oder sogar konkurrierender Institutionen gerate.<sup>57</sup> Es ist klar, daß damit jedoch die Frage nach dem Entstehen neuer Institutionen nicht beantwortet wird: auch den genannten alternativen Institutionen gegenüber ist das individuelle Verhalten ein bloßer Abdruck. Eine Einsicht in dieses Verhalten selbst als Ort eines ständigen „Instituierens“<sup>58</sup> wird dem Soziologen nicht gewährt.

Ebensowenig wird dieses Problem gelöst, wenn wir mit Schütz ausgehen vom Einzelnen als souveräner Entwurfsinstanz der eigenen Situation und des eigenen Handelns. Denn wie die individuellen Sinngebungen ihre Spuren in einer gemeinsamen Welt hinterlassen können<sup>59</sup> – erst dann könnte man doch von *sozialem* Wandel sprechen –, bleibt hier unklar; ebenso bleibt auch im dunkeln, daß die Erneuerungen im aktuellen Verhalten immer aus einem Spiel mit schon Gegebenem bestehen. Eine mögliche Perspektive öffnet sich nun mit dem Begriff des Funktionszusammenhangs von leiblichen Bewegungen. Dieser richtet unsere Aufmerksamkeit auf das Moment der Opazität,<sup>60</sup> das den sozialen Verhältnissen eigen ist. Der leibliche, sich meinem bewußten Griff entziehende

<sup>56</sup> Vgl. dazu B. Waldenfels, a. a. O. 123, 129.

<sup>57</sup> Vgl. z. B. P. Berger und Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*“ (1970) 157–173.

<sup>58</sup> Für den Begriff des „instituer“, vgl. M. Merleau-Ponty, *Résumés de Cours. Collège de France 1952–1960* (Paris 1968) 59–65. Vgl. auch J. O’Neill, *Perception, Expression and History*, in: J. O’Neill (Hrsg.), *Phenomenology, Language and Sociology. Selected Essays of Maurice Merleau-Ponty* (London 1974) XXXI–XL.

<sup>59</sup> Vgl. P. Ricoeur, *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*, in: W. Bühl (Hrsg.), *Verstehende Soziologie* (1972) 263–265.

<sup>60</sup> Vgl. Merleau-Ponty, wenn er spricht über „l’opacité du monde“ (a. a. O. VI).

und über mich und meine direkt wahrnehmbaren Partner hinausgreifende Charakter des sozialen Zusammenhangs gibt unseren Beziehungen etwas Undurchsichtiges. Diese Undurchsichtigkeit besagt, daß es immer Neues, wie auch dasselbe auf mehrere Weisen, zu explizieren gibt.<sup>61</sup> Der leibliche Zusammenhang ist ein Feld, das durch seine Vieldeutigkeit dazu anregt, fortdauernd neue Sinndimensionen zu thematisieren.<sup>62</sup> Ein wichtiger Punkt, den wir hierbei jedoch im Auge behalten müssen, ist die schon genannte Dialektik von aktiver und passiver Intentionalität. Das Moment der Opazität impliziert ja auch, daß die verschiedenen Themen nicht schon als fertige im Themafeld enthalten sind und aus diesem nur noch herausgelesen zu werden brauchen. Vielmehr entstehen sie erst in der Explizierung, aber das wieder, ohne ausdrücklich als die Produkte der letztgenannten gelten zu können.

d. Sehr wichtig ist die Spontaneität oder Unmittelbarkeit des leiblichen Funktionszusammenhangs. Der Zusammenhang ist nicht ein überindividuelles System, getrennt von der Ebene der beteiligten Subjekte, sondern er ist *unser eigenes Zusammenspiel*. Diese Bezeichnung ist nicht zufällig: in der Tat stoßen wir hier auf dieselbe Direktheit, denselben Charakter der Überraschung wie im Spiel. Es ist bezeichnend, daß Mead in seiner Analyse der Genese des „Selbst“ im Zusammenhang der Gestik, gerade dem Spiel in seinen verschiedenen Formen eine zentrale Rolle zumißt. Wenn wir hier aber von Direktheit sprechen, beziehen wir uns dabei ausdrücklich auf den Begriff der Unmittelbarkeit, so wie er in der Folge Merleau-Pontys revidiert wurde (siehe oben, III, 2). Das leibliche Zusammenspiel weist also immer auch über sich selbst, über den buchstäblichen Augenblick und die direkt Beteiligten hinaus, und zwar sowohl in Richtung einer vorstrukturierten wie auch einer noch zu strukturierenden Welt.

Was die erste Richtung betrifft, so öffnet sich hier der Raum für das Mitklingen sozialer Sedimentierungen im konkreten Geschehen *hic et nunc*. Dieses „Mitklingen“ besteht aber nicht daraus, daß das konkrete Geschehen durch fertige und eindeutige Typen, Regeln oder andere institutionelle Formen einfach modelliert wird. Vielmehr geht es um ein sich im konkreten Verhalten vollziehendes Wahrnehmen und Explizieren des Früheren.

Also auch in diesem Sinne wird hier der traditionelle Gedanke des Systems, nämlich als eines abgeschlossenen Ganzen, in dem jedes Element den herrschenden festen Regeln gehorcht, überwunden. Vielmehr müßte hier gesprochen werden von offenen Strukturen, in dem Sinne wie dieser Begriff von Merleau-Ponty entwickelt wurde.<sup>63</sup> Der Funktionszusammenhang von leiblichen Bewe-

<sup>61</sup> Dieses Explizieren ist nicht unbedingt ein reflexiver Vorgang: meistens ist es ein Geschehen, das sich im leiblichen Verhalten vollzieht.

<sup>62</sup> Man kann sich dabei fragen, woher der endgültige Anstoß zu den jeweiligen neuen Thematisierungen kommt. Eine mögliche Antwort wäre in der Spannung zwischen den einander durchkreuzenden Funktionszusammenhängen zu suchen, in denen jedes Subjekt stets gleichzeitig steht. Möglicherweise ist es auch diese Spannung, die zu der Vorstellung eines Gegensatzes von Individualität und Kollektivität Anlaß gibt.

<sup>63</sup> Vgl. B. Waldenfels, Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty, in: R. Grathoff und W. Sprondel (Hrsg.), Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften (1976) 17–28.

gungen wäre zu sehen als eine sich in der unmittelbaren Spontaneität konstituierende, fortdauernd fließende Figur, die keine wirkliche Grenzen, sondern nur Horizonte hat.

#### *IV. Perspektiven und Beschränkungen*

##### 1. Die Frage nach der Subjektivität als bleibender Leitfaden

In unseren Überlegungen, die uns dazu führten, die Rolle der Leiblichkeit in der menschlichen Sozialität hervorzuheben, indem wir letztere als einen Funktionszusammenhang von leiblichen Bewegungen beschrieben, haben wir uns hauptsächlich abgesetzt gegen die Sozialphänomenologie von Alfred Schütz. Diese Abwendung von Schütz soll nun richtig verstanden werden. Vor allem sollte man sie nicht für mehr halten als sie ist, nämlich eine Kritik an der in seinem Werk so deutlich ausgeprägten mundanen Egologie. Damit enthält sie kein Urteil über die weiteren, oft fruchtbaren Einsichten, die bei Schütz gefunden werden. Und auf keinen Fall bedeutet sie eine Diskreditierung der Phänomenologie als solcher. In diesem Zusammenhang ist es wichtig festzustellen, daß Egologie und Phänomenologie nicht notwendig miteinander verbunden sind, eine Feststellung, die sich aufdrängt bei der Lektüre von Merleau-Ponty, Ricoeur u. a. Der wirkliche Sinn der Phänomenologie erscheint vielmehr in der Frage: welche Rolle spielt die Subjektivität im Zustandekommen der Wirklichkeit, in der wir leben? Dabei bedeutet „Subjektivität“ keineswegs dasselbe wie „einzelnes Subjekt“. Eher wäre sie aufzufassen als ein Netz von (passiv- und aktiv-) intentionalen Strukturen, in denen der einzelne nicht mehr als ein Durchgangspunkt (obwohl ein unentbehrlicher) ist, der nur durch eine Hypostasierung ausdrücklich als solcher aus dem Zusammenhang herausgehoben werden kann. Auch der bewußte, selbstherrliche Charakter des Subjekts wird hiermit relativiert: die Wirklichkeit wird nicht von ihm konstituiert, sondern vielmehr konstituiert die Wirklichkeit sich durch ihn hindurch.

Vorausgesetzt, daß ihre Frage in dieser Weise gestellt wird, kann die Phänomenologie bei dem Studium der Sozialität zu wichtigen Resultaten führen, vor allem, wenn es darum geht, traditionellen Alternativen wie der von Determinismus und Freiheit oder Kollektivismus und Individualismus zu entgehen. Wenn hier also von der Leiblichkeit gesprochen wurde, so geschah es immer im Rahmen der phänomenologischen Frage nach der Subjektivität.

##### 2. Die Bedeutung des Begriffs der Leiblichkeit für die Theorie der Sozialität

Wenn wir nun zu resümieren versuchen, welche spezifische Rolle der Leiblichkeitsbegriff im Denken über die Sozialität spielt, so erscheinen wohl drei Punkte als die wichtigsten:

a. Der Leiblichkeitsbegriff macht es möglich, die Sozialität anders zu denken

als mit Hilfe von Dichotomien und Substanzen. Wir haben gesehen, wie der Blick auf die Leiblichkeit nicht nur den Gegensatz von Individualität und Kollektivität, sondern auch den von Ich und Anderem als eine artifizielle Konstruktion erscheinen läßt. Beide werden nun ersetzt durch den Begriff einer Mitte, die allen reflektierten Unterscheidungen vorangeht.

b. Hiermit bedeutet das Ausgehen von der Leiblichkeit einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Relativierung und Überwindung der traditionellen Auffassung des autonomen, abgeschlossenen Individuums. Der Leiblichkeitsbegriff macht klar, daß die Subjekte durch den Zusammenhang definiert werden, in dem sie leben, und daß ihr Verhalten deshalb primär von da aus zu verstehen ist. In dieser Hinsicht entsteht hier wieder Raum für ein holistisches Denken. Dabei handelt es sich jedoch um Holismus in einem neuen Sinne, um einen solchen nämlich, der nicht aufgrund einer zweiseitigen Hypostasierung von Individualität und Kollektivität besteht. Eher müßte hier von einem „Holismus der Mitte“ gesprochen werden. In ihm wirkt sich die vorhin erwähnte typische Fragestellung der Phänomenologie aus: die Totalität, von der hier die Rede ist, besteht nur in den betroffenen Subjekten und durch sie. Ihr Gewebe ist das Gewebe des subjektiven Lebens. Deshalb muß jeder Gedanke an ein selbständiges, die Subjekte determinierendes System hier ferngehalten werden. Die Totalität der Mitte ist lediglich die in der zwischenleiblichen Spontaneität sich abzeichnende, stets offene Struktur des intersubjektiven Zusammenlebens.

c. Mit diesem Gedanken der Mitte als der offenen Struktur des subjektiven Zusammenlebens kommt, wie wir gesehen haben, auch das Problem der sozialen Dynamik einer Lösung näher. Er macht klar, daß dieses Problem vom Zentrum des aktuellen leiblichen Verhaltens im intersubjektiven Kontext aus studiert werden muß. Die Spontaneität des Funktionszusammenhangs von leiblichen Bewegungen ist die Quelle des Unvorhersehbaren im sozialen Leben. Der durch und durch soziale Charakter dieses leiblichen Funktionszusammenhangs ist verantwortlich dafür, daß dieses Unvorhersehbare nicht eine Sache von Individuen „für sich“ ist. Das subjektive Gewebe desselben leiblichen Funktionszusammenhangs sorgt dafür, daß der soziale Wandel sich nicht in den Gesetzen eines deterministischen Systems verfängt.

### 3. Beschränkungen des Leiblichkeitsbegriffs

Es mag klar sein, daß wir, als wir die Leiblichkeit – in der Gestalt des Funktionszusammenhangs von leiblichen Bewegungen – zum zentralen, konstitutiven Moment in der Sozialität machten, damit nicht eine Naturalisierung dieser letzteren im Sinn hatten. Die Leiblichkeit ist nicht eine natürliche Unterschicht des menschlichen Lebens, sondern ein stets lebendiges und sich entwickelndes Zusammenspiel von faktischer Gegebenheit und kreativer Erneuerung, von passiver und aktiver Intentionalität. Als solches ist sie auch nicht so sehr ein isolierter, erklärender Faktor, aus dem das soziale Geschehen abgeleitet werden könnte, sondern vielmehr das Feld oder der Rahmen, in dem dieses Geschehen

sich abspielt. Der Begriff der Leiblichkeit bringt deshalb nicht die abschließende Lösung für die Probleme der Sozialität; er ist vielmehr nur ein Anfang, nämlich insofern die Leiblichkeit den Weg weist, auf dem sie angegangen werden können.

In der unmittelbaren, leiblichen Beziehung haben alle Dimensionen ihren Platz, die für die menschliche Sozialität kennzeichnend sind, so wie Typifikation, Relevanz, Institutionalisierung, Geschichtlichkeit, Sprache, Symbolik, instrumentelle Praxis, Transzendenz usw. Wenn wir den Begriff „Leiblichkeit“ verwenden, haben wir also impliziert zwar sehr vieles, aber expliziert noch kaum etwas gesagt. Die Unzufriedenheit darüber wird sich als äußerst fruchtbar erweisen, wenn wir sie als einen Ansporn zu weiterer Forschungsarbeit auffassen.