

Leib und Zeit. Zwei anthropologische Universalien in protozoziologischem Zugriff

Christian Meyer

Zusammenfassung

Kulturelle Differenzen in der Geschichte und in der gegenwärtigen Weltgesellschaft sind weder so grundlegend, dass Verstehen vollkommen unmöglich wäre und die Perspektiven von Mitgliedern unterschiedlicher Kulturen inkommensurabel wären, noch stellt die Menschheit eine kulturelle Einheit dar, die eine Mehrzahl von Praktiken und Semantiken teilt. Thomas Luckmann hat zur Herstellung einer Vergleichbarkeit zwischen kulturell und historisch partikularen Lebenswelten eine *mathesis universalis* – eine Matrix universaler Strukturen der Lebenswelt – als *tertium comparationis* vorgeschlagen. In diesem Text wird der Luckmann'sche Vorschlag zuerst theoretisch rekonstruiert, um daran anschließend zwei Bereiche zu diskutieren, die universalitätsfähig erscheinen. Die erste Bezugsgröße betrifft das Erlebnis einer analogen Leiblichkeit *alters*, die Mitgegenwärtigung des anderen als Leib, der ist wie ich, und das direkte Erlebnis und unmittelbare „Hineinleben“ *egos* in *alters* Leib. Sie befähigen das Individuum dazu, interaktionale Beziehungen mit anderen – seien es Menschen oder andere belebte, bewegte „Dinge“ in der Welt – einzugehen. Die zweite Bezugsgröße ist die Etablierung einer intersubjektiven Zeit durch die Synchronisierung zweier Körperrhythmen und Bewusstseinsströme in der Wir-Beziehung. In diesem Fall kann ein auditiv hör-, visuell sicht- und taktil spürbarer Bewegungsrhythmus erzeugt werden, an dem sich die Beteiligten ausrichten können. Nachdem die beiden Dimensionen theoretisch diskutiert wurden, wird anhand von Berichten über interkulturelle Kontaktsituationen

C. Meyer (✉)

Allgemeine Soziologie und Kultursoziologie, Fachbereich Geschichte und Soziologie,
Universität Konstanz, Konstanz, Deutschland

E-Mail: Christian.meyer@uni-konstanz.de

empirisch geprüft, ob sie auch von den Akteuren in dieser universellen Form erfahren werden. Dabei stellt sich heraus, dass die beiden Dimensionen Inter-subjektivität tatsächlich auch in Situationen kultureller Differenz fundieren können.

Schlüsselwörter

Leiblichkeit • Körper • Zeit • Anthropologie • Protozoziologie • Kulturvergleich • Interkorporalität

Einleitung

Die aktuellen Pluralisierungsprozesse in der Weltgesellschaft stellen erneut und in intensivierter Weise die Frage nach Alterität. Einerseits sind kulturelle Differenzen in allerlei alltäglichen Praktiken und Semantiken unübersehbar, andererseits machen wir aber auch immer wieder Erfahrungen des erfolgreichen Verstehens kulturell Anderer. Es ist also keineswegs so, dass kulturelle Alterität so grundlegend wäre, dass Verstehen vollkommen unmöglich ist und die Deutungsperspektiven von Mitgliedern unterschiedlicher Kulturen inkommensurabel sind, wie es etwa radikalkonstruktivistische Ansätze vertreten. In diesem Fall wäre eine Soziologie der Weltgesellschaft oder anderer Kulturen (bzw. eine Ethnologie) ohnehin unmöglich. Ebenso wenig aber ist es der Fall, dass die Menschheit eine weitgehende Einheit darstellen und eine Mehrzahl von Praktiken und Semantiken teilen würde, so dass Differenzen nur an der Oberfläche existierten. In diesem Fall wären Wissenschaften, die sich der Deutung und Rekonstruktion fremder Kulturen widmen, unnötig, da diese bereits transparent wären. Beides ist nicht der Fall, und Alterität umfasst sowohl elementare als auch oberflächliche Dimensionen.

Nun stellt sich freilich die Frage nach denjenigen Universalien, auf die sich Verstehen über kulturelle Differenzen und Spezifika hinweg gründet. Wenngleich die Erfahrung des Verstehens etwa bei Reisen in ferne Weltgegenden verbreitet ist, so sind die theoretischen Grundlagen des Verstehens dennoch umstritten. Thomas Luckmann, der sich bekanntlich einem radikalen Konstruktivismus stets verweigert hat, hat zur Klärung dieser Frage eine *mathesis universalis* vorgeschlagen – eine Matrix universaler Strukturen der Lebenswelt, aus der heraus kulturelle und historische Differenzen erklärungsbedürftig und durch den Vergleich mit den Universalien in ihrer Spezifik erklärungs-fähig werden. Den Luckmann'schen Vorschlag werde ich zuerst theoretisch rekonstruieren, um daran anschließend zwei Bereiche zu diskutieren, die aus dem Luckmann'schen Werk heraus, aber auch

darüber hinaus, universalitätsfähig erscheinen. Dabei handelt es sich erstens um die Tatsache, dass wir als lebendige, bewegte Wesen im Plessner'schen doppeLaspektuellen Sinne einen Leib haben und zugleich ein Leib sind und dies auch anderen Gegenständen in der Welt, die wir erleben, unterstellen. Zweitens existieren wir als Lebewesen in der Zeit, die wir nicht nur individuell anhand unseres eigenen Leibes erfahren, sondern auch durch externe Quellen – etwa die Bewegungen anderer Lebewesen. Dies ermöglicht es uns, uns mit anderen bewegten Wesen zu koordinieren und zu synchronisieren. Nachdem ich diese beiden Dimensionen unter Bezug auf Luckmanns Werk, aber auch auf dasjenige anderer Phänomenologen theoretisch diskutiert habe, werde ich anhand von Berichten über interkulturelle Kontaktsituationen empirisch prüfen, ob diese Dimensionen tatsächlich auch von den Akteuren in dieser universellen Form erfahren werden.

Luckmanns Projekt einer *Mathesis Universalis* für die Sozialwissenschaften

Als Thomas Luckmann 1973 den Text „Philosophy, Science, and Everyday Life“ im englischen Original verfasst,¹ konstatiert er den Fortbestand der „Krise der Wissenschaften“, die Husserl bereits 1936 diagnostiziert hat (Husserl 1936). Husserls Identifikation der Krise und ihres Fortbestandes bezieht sich auf die Feststellung, dass die Wissenschaften nach wie vor nicht ihre eigenen Grundlagen geklärt hätten, darunter prominent den

„archimedischen Punkt, von dem aus ein Verstehen des Universums *und* ein Verstehen dieses Verstehens in *einem* Zuge geleistet werden könnten“ (Luckmann 2007a, S. 27; Herv. im Orig.).

Luckmann rekonstruiert die Genese und Zuspitzung der Krise und präsentiert einen Lösungsvorschlag in vier Gedankenschritten, die ich im Folgenden – mit einigen Freiheiten – referiere.

(1) In der frühen Neuzeit entsteht mit der galileischen und newtonschen Wissenschaft eine „neue Kosmologie“, in der zwischen primären und sekundären Eigenschaften von Dingen unterschieden wird (Galilei²) und Kausalbeziehungen

¹ Die deutsche Übersetzung dieses Textes erschien zuerst 1980 und wurde 2007 erneut abgedruckt (Luckmann 2007a). Aus dieser letzten Fassung wird im Folgenden zitiert.

² Galilei (1623: S. 199 [§48]) sagt z. B.: „Ma che ne' corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini e movimenti tardi o veloci, io non lo credo“ (Aber dass in den äußeren Körpern, um in uns Geschmäcker,

zwischen einzelnen – insbesondere den primären – Eigenschaften eruiert werden (Newton). Primär sind die geometrischen und kinematischen Eigenschaften, die wahrgenommene Gegenstände tatsächlich haben. Als sekundär gelten demgegenüber diejenigen Eigenschaften, die wir – die wahrnehmenden Menschen – den Gegenständen auf der Grundlage unserer sinnlichen Vorstellungen zuschreiben, die aber weder geometrisch noch kinematisch sind und sich deshalb einer (reduktiven) mechanistischen Beschreibung entziehen. Die primären Qualitäten lassen sich in einer mathematischen Weltbeschreibung (*mathesis universalis*) exakt ausdrücken, wobei *Zahlen* und *Zahlenverhältnisse* die Vergleichbarkeit zwischen den beschriebenen Gegenständen garantieren. In der neuen Kosmologie besteht also die eigentliche, objektive Wirklichkeit allein aus den primären Qualitäten, denn nur was mathematisch ausgedrückt werden kann, gilt nunmehr als wahrhaft, objektiv und absolut wirklich. Die sekundären Eigenschaften hingegen und alle damit zusammenhängenden Fragestellungen – wozu, und daher Luckmanns Interesse, alle soziologischen Probleme zählen – fallen aus dem Bereich der sicheren Erkenntnis heraus.

(2) Hierdurch entsteht die Herausforderung, in diesem neuen Schema auch den Menschen unterzubringen. Es kommt zu zwei unterschiedlichen Versuchen, diese Situation zweier Welten – einer Welt der primären, mathematisierbaren Qualitäten und einer Welt subjektiver Sinneswahrnehmungen – zu bereinigen. Entweder wird der Ausschluss des Menschen und seines subjektiven Innenlebens aus der neuen Kosmologie begründet oder es wird das Menschenbild rekonfiguriert, so dass der Mensch und seine sinnlichen Vorstellungen – mithin die sekundären Qualitäten – ebenfalls auf primäre Eigenschaften reduziert und so mathematisierbar gemacht werden können. Die erste Lösung ist die von Descartes vorgeschlagene Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa*. Ihr zufolge ist der Mensch bzw. seine Seele nicht zurückführbar auf primäre Qualitäten und daher nicht mathematisierbar. Aus dieser Perspektive kann es nachgerade keine Wissenschaft (im starken Sinne) vom Menschen geben. Die zweite Lösung geht demgegenüber davon aus, dass der Mensch Teil der Natur und damit reduzierbar auf primäre Qualitäten ist, wobei diese Reduktion ein wesentlicher Gegenstand der geistes- und sozialwissenschaftlichen Forschung ist. In dieser Tradition verortet Luckmann (2007a, S. 39) alle Ansätze, die (erfolglos) versuchten,

Gerüche oder Geräusche zu erregen, anderes erforderlich sei als Größen, Formen, Mengen und langsame oder schnelle Bewegungen, das glaube ich nicht [meine Übers.].

„die ‚primären‘ Qualitäten des Menschen als eines sozialen, politischen, historischen Wesens dadurch zu bestimmen, dass man ihn in ein Trieb- oder Instinkt­bündel verwandelte, in einen *homo oeconomicus*, *sociologicus*, in einen Spielstrategen, in ein Persönlichkeits-Subsystem eines ‚Handlungssystems‘ usw.“

(3) Das Problem der Sozialwissenschaften liegt selbst in der Nachkriegszeit noch darin, dass sie diese Dualität als Trennung von Wissenschaften und Künsten (Aristoteles), Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft (Dilthey), nomothetischen und idiographischen Wissenschaften (Windelband) oder *science* und *humanities* (Snow) akzeptiert hat und sich keinen dritten Weg denken konnte: „*Tertium non datur!*“ (Luckmann 2007a, S. 48). Die Methodologie der Sozialwissenschaften, so Luckmann (2007a, S. 37), ist dabei „ein Spross galileischer Naturwissenschaft“, wobei er sich auf diejenigen Ansätze bezieht, die ein *messendes* Vorgehen für sich in Anspruch nehmen. In ihrem Fall seien es jedoch keine primären Eigenschaften, sondern „Assoziationen ‚sekundärer‘ Qualitäten (...), die eigentlich ‚gemessen‘ werden – so, als repräsentierten sie unmittelbar die ‚primären Qualitäten‘“ (Luckmann 2007a, S. 54). Die vermeintlichen Messungen seien jedoch grundlegend von sprachlichen, darunter prominent alltagssprachlichen Prinzipien geprägt, die bei der Zurechnung von Ziffern oder Zahlen zu (sprachlich konstituierten) Objekteigenschaften und Ereignissen zur Anwendung kommen (Luckmann 2007a, S. 54, unter Bezug auf Cicourel 1964). Aus dieser Tatsache resultiert die spezifische Krise der Sozialwissenschaften der 1960er und 1970er Jahre.

(4) Luckmann schlägt zur Lösung dieser Krise vor, die Herstellung von Vergleichbarkeit zwischen den Gegenständen nicht mittels einer aus Zahlen und Zahlenrelationen bestehenden Formalsprache, sondern mit Hilfe der Proto­soziologie vorzunehmen. Er revidiert also keineswegs, sondern erneuert vielmehr das kosmologische Ziel einer *mathesis universalis* auch für das menschliche Verhalten auf allen Ebenen. Eine solche der sozialen Welt angemessene *mathesis universalis* müsse allerdings sowohl von der galileischen Kosmologie als auch der leibnizschen Formallogik gänzlich *unabhängig* sein und statt von der formalsprachlichen Reduktion und Numerisierung ihrer Gegenstände von der Prämisse der *epistemologischen Reflexivität* der Wissenschaften vom menschlichen Verhalten ausgehen (Luckmann 2007a, S. 43–44). Eine Wissenschaft, die sich der Beschreibung und Erklärung der sozialen Konstruktionen sozialer Wirklichkeit widmet, muss Luckmann zufolge in der Lage sein, ein Programm der Formalisierung (und schließlich auch eine eigene Messtheorie) zu entwickeln, das den konstitutiven Strukturen des Alltagslebens angemessen ist. Das Programm einer *mathesis universalis* der sozialen Wirklichkeit besteht in einer Phänomenologie der elementaren, invarianten und universalen Grundstrukturen des menschlichen Alltagslebens. Nur so erbe

sich eine befriedigende Lösung für das Problem der Vergleichbarkeit historischer Daten.

„Wenn die phänomenologische Analyse der Strukturen der Lebenswelt tatsächlich adäquat gelingt und sie universale Strukturen offen legt und beschreibt, universale Strukturen der menschlichen Orientierung in der Welt vor jeder, aber nicht unabhängig von, sondern implizit in jeder konkreten historischen Orientierung, die das Handeln eines Pygmäen und das Handeln eines Silicon Valley Executives lenkt, wenn die Analyse adäquat ist, dann ermöglicht sie erst Vergleichbarkeit“ (Luckmann 2006 zit. in Dreher 2007, S. 13).

Damit die phänomenologische Analyse der Strukturen der Lebenswelt tatsächlich universale Strukturen offen legen kann, muss die Suche nach Formalisierungsmöglichkeiten vorangetrieben werden, die jedoch – nach Luckmann (2007a, S. 57–58) – an eine phänomenologische Protosprache des Alltags anzuschließen hat. Eine strenge phänomenologische Beschreibung der Strukturen der Lebenswelt stellt also eine Formalisierung von Aussagen über menschliches Verhalten dar, wie sie umgangssprachlich artikuliert werden.

Luckmann (2007a, S. 58) identifiziert zwei Beschreibungsebenen für die in dieser Form positionierte „Messung“ von Aspekten menschlicher Handlungen oder deren Objektivierungen:

- a) Die Ebene invarianter Strukturen, die den Typisierungen der sozialen Wirklichkeit zugrunde liegen (und damit die soziale Wirklichkeit mitkonstituieren);
- b) die Ebene invarianter Strukturen, die der Versprachlichung geschichtlich konkreter Typisierungen menschlichen Handelns in der menschlichen Erfahrung zugrunde liegen.³

Als Beispiele für die allgemeinen Strukturen subjektiver Orientierung und subjektiven Handelns in der Welt des Alltagslebens führt Luckmann (2007a, S. 60) den erlebten Raum, die gelebte Zeit, die Elementarstruktur von *face to face*-Situationen, die Ebenen der Anonymität, den biographisch-historischen Charakter jeglicher Erfahrung und die gelebte Intersubjektivität der Kommunikation im Alltagsleben an. Im Zuge dieser protosprachlichen Reflexion werden weitere Sachverhalte problematisch:

³ In diesem Zusammenhang stellt Luckmann (2007a: 58) auch einen Vergleich mit der seinerzeit erst in den Anfängen befindlichen Erforschung und Identifikation von Sprachuniversalien her.

- a) Die Universalität der Erfahrung von Menschen in unterschiedlichen Gesellschaften im Laufe der Geschichte, womit die Frage angesprochen ist, in welcher Hinsicht die „Menschheit“ als ganze ein einheitliches transzendentes Subjekt darstellt.
- b) Die selbstverständliche Gegebenheit und Möglichkeit von Kommunikation, womit das Problem der *mathesis universalis* thematisiert wird (Luckmann 2007a, S. 60).

Ziel der Luckmann'schen Universalienforschung ist die Schaffung einer Matrix für die innerhalb der Einzelwissenschaften geleisteten empirischen Analysen, die sich mit der Erfassung und Erklärung der konkreten historischen Strukturen des Alltagslebens beschäftigen. Das vornehmliche Ziel einer solchen Matrix ist, wie Luckmann (2007a, S. 52) sagt, weder primär theoretisch (die Matrix hat keine *direkte* Verbindung zur Logik der Erklärung) noch allein systematisch (es handelt sich nicht nur um eine Taxonomie, die auf klassifikatorischen Entscheidungen beruht). Vielmehr dient die *mathesis universalis* als strenge Methode zur „Aufdeckung und Erhellung invarianter Strukturen jener bewussten Aktivitäten, aus denen sich menschliches Handeln konstituiert“ (Luckmann 2007a, S. 52).

Das allgemeine Ziel dieses Zugangs ist es, eine

„generelle, auf die Ebene menschlichen Handelns zugeschnittene Matrix für Aussagen über menschliches Verhalten zu erstellen, die in historisch jeweils konkreten Umgangssprachen formuliert sind“ (Luckmann 2007a, S. 57).

Gelingt dies, dann können die Universalstrukturen des Alltagslebens als Metasprache und *tertium comparationis* für die je historischen Sprachen dienen, in denen sozialwissenschaftliche Daten über menschliches Handeln vorinterpretiert vorliegen.

Im Folgenden werde ich die beiden in Luckmanns Soziologie angelegten bzw. ausgearbeiteten Thesen der universalen Leiblichkeitsprojektion (v. a. Luckmann 2007b) und der Synchronisierung der individuellen Bewusstseinsströme (etwa Luckmann 2007d) als zwei Bezugsgrößen einer in dieser Form verstandenen *mathesis universalis* analysieren. Beide bilden zusammengenommen die Grundlage für eine anthropologisch universal gesetzte Fähigkeit des Menschen zur Bildung von – wie Schütz und Luckmann (2003, S. 101 ff.) sie nennen – „Wir-Beziehungen“, in denen sich die Intersubjektivität der Lebenswelt ausbildet, auf die sich jede Kommunikation bezieht und auf die sich alle anderen sozialen Phänomene aufschichten (vgl. Schütz 1972 [1932], S. 111).

Eine mögliche dritte Bezugsgröße, diejenige des Raumes, der an der *Origo egos* orientiert ist, wird hier nicht diskutiert. Denn insbesondere neuere Forschungen zu kulturellen Konventionen der egozentrischen (rechts, links, vorne, hinten etc.) versus geozentrischen (östlich, westlich, südlich, nördlich, landauf, landab, etc.) Raumorientierung, haben gezeigt, dass die von Schütz und Luckmann (2003, S. 71) formulierte (und u. a. auf die Theorie der *Origo* von Schütz' Wiener Lehrer Karl Bühler zurückgehende) Annahme, dass *ego* die Elemente seiner Umgebung grundsätzlich unter die Kategorien rechts, links, oben, unten, vorn, hinten, nah, fern usw., also relativ zu seinem Leib gruppiert, keine universale Gültigkeit hat (vgl. Bühler 1982, S. 107 ff.; zu den neueren Forschungen: Levinson 2003).⁴ Die von Schütz und Luckmann (2003, S. 71 ff.) proklamierte räumliche Aufschichtung der Lebenswelt eignet sich also nicht als universale Matrix für die Strukturen der Lebenswelt, insbesondere, da sich die egozentrische und die geozentrische Raumorientierung wechselseitig ausschließen, die eine Form also nicht als Transformation der anderen interpretiert werden kann.

Die Bezugsgröße der universalen Leiblichkeitsprojektion

Alterität und Leiblichkeit

In seinem Aufsatz „Über die Grenzen der Sozialwelt“ hat Luckmann den Gedanken entwickelt, dass die apperzeptive Übertragung der Bedeutung „Leib“ im frühkindlichen Stadium des Sozialisationsprozesses sich *nicht* auf menschliche Personen beschränkt, auch wenn diese eine entscheidende Rolle in diesem Prozess spielen (Luckmann 2007b, S. 88). Er zeigt vielmehr auf, dass die soziale Konstruktion dessen, was ein Mensch ist, *sekundär* zum Erlebnis von *alters* Leib ist und nicht umgekehrt (wie Husserl annahm). Es ist also das Erlebnis einer analogiefähigen Mitleiblichkeit von *alter* in der Wir-Beziehung, das es uns plausibel macht, dass wir es mit einem Menschen zu tun haben, und nicht das Vorab-Wissen, dass *alter* ein Mensch ist, das die Wir-Beziehung ermöglicht. Luckmann nennt dieses Primat der Leiblichkeitsunterstellung „universale Projektion“.

Die „universale Projektion“ ist als ein Moment der protosoziologischen *mathesis universalis* grundlegend für die Konstitution all derjenigen Gegenstände der Lebenswelt, denen die Bedeutung „Leib“ zugesprochen wird. Sie bildet die

⁴ D. h., mit anderen Worten: Es gibt Sprachen, die keine Begriffe für egozentrische Raumorientierung (rechts, links, etc.) besitzen, sondern Raumangaben allein über geozentrische Orientierungen (nördlich, östlich, etc.) vornehmen.

Grundlage dafür, dass Gegenstände in der Welt als analogiefähige „Mit-Leiber“ (und darauf aufbauend schließlich potenziell als Menschen) eingestuft werden. Luckmanns Annahme ist also, dass die ursprünglich erfahrene Belebtheit der gesamten Lebenswelt auf einer automatischen Sinnübertragung beruht: Die eigene Leiblichkeit als einer Einheit von einem Innen und einem Außen wird auf alles übertragen, das einem in der Welt begegnet (Luckmann 2007c, S. 131). Eine Vorab-Beschränkung der Sinnübertragung „Leib“ allein auf Angehörige der Spezies *homo sapiens* würde dabei bereits das „Wissen“ *egos*, wie Menschen aussehen bzw. genauer: wie sein eigener Körper von außen aussieht, voraussetzen. Dieses Wissen aber setzt selbst Intersubjektivität voraus. Die Bedeutung „Mensch“ ist daher eine sozio-historisch begründete und damit kontingente Modifizierung der Bedeutung „Leib“ (Luckmann 2007b, S. 68).

Luckmann (2007b, S. 69 n. 5) zitiert hier auch Schütz, der darauf hinweist, dass der Begriff des Fremden zunächst auch andere „ich-artige Lebewesen“ wie z. B. Tiere umfassen muss. Ein Leib hat daher seine Identität zunächst als materieller *corpus*, aber noch nicht notwendigerweise als *persönliche* Identität (Luckmann 2007d, S. 168). Und der Körper des Mitmenschen wird direkt erlebt, aber nicht einfach nur als Körper, sondern auch als *Bereich*, in dem sich Belebtheit und Automobilität sowie Handlungsfähigkeit und damit individuelles Bewusstsein konkret ausdrücken (Luckmann 2007d, S. 173).

Luckmann hat sich daher für jene Körperqualitäten interessiert, die Änderungen und Beschränkungen für die ursprünglich „uneingeschränkte“ Sinnübertragung bewirken (Luckmann 2007b, S. 68 f.). Zu den Eigenschaften, die die universale Projektion blockieren, zählt er zuallererst „physiognomische Starre“. Bei Bäumen, sagt Luckmann (2007b, S. 83), sind zwar Ausdrucksveränderungen wahrnehmbar. Sie verändern ihre Farbe, ihre Äste und Blätter bewegen sich und rascheln im Wind und sie verblühen. Aber als Mensch kann man nicht sehen, dass sie ihren Standort wechseln. Diese Fähigkeit und die damit verbundene Perspektivität ist aber ein konstitutives Element für das subjektive Bewusstsein der eigenen Leiblichkeit. Bewegungen von anderen Körpern liefern daher eine Bestärkung der universalen Projektion, während ihr Fehlen sie hemmt (Luckmann 2007c, S. 134). Ein weiteres Kriterium ist schließlich, ob normale, gegenseitige Kommunikation mit den Körpern, auf die ursprünglich die Bedeutung „Leib“ übertragen worden war, möglich ist oder nicht (Luckmann 2007c, S. 135).

Diese These der universalen Leiblichkeitsunterstellung kann und muss meines Erachtens in die Konzeption der „Wir-Beziehung“ von Schütz und Luckmann integriert werden (vgl. Meyer 2018). Schütz und Luckmann (2003, S. 102) haben die Wir-Beziehung als „wechselseitige Du-Einstellung“ bestimmt, in der „ich meine Aufmerksamkeit dem Anderen zuwende“ und „den Menschen aktuell in

seiner Existenz vor mir, in zeitlicher und räumlicher Unmittelbarkeit“ erfasse. Genau wie die universale Projektion ist auch die für die Wir-Beziehung charakteristische und zentrale Du-Einstellung „ursprünglich prä-prädikativ“ (Schütz und Luckmann 2003, S. 102) – sie „besteht aus dem bloßen Bewußtsein des Daseins eines Anderen und enthält nicht notwendig die Erfassung spezifischer Merkmale des Anderen“ (Schütz und Luckmann 2003, S. 104).

Durch die zeitliche und räumliche Unmittelbarkeit ist mir in der Wir-Beziehung

„das Bewußtseinsleben des Anderen durch ein Maximum an Symptomfülle zugänglich. Da er mir leiblich gegenübersteht, kann ich die Vorgänge in seinem Bewußtsein nicht nur durch das, was er mir vorsätzlich mitteilt, erfassen, sondern auch durch Beobachtung und Auslegung seiner Bewegung, seines Gesichtsausdrucks, seiner Gesten, des Rhythmus und der Intonation seiner Rede usw.“ (Schütz und Luckmann 2003, S. 106).

In der Wir-Beziehung sind wir daher „ununterbrochen aufeinander abgestimmt“, da mir das Du sogar „lebendiger“ und „unmittelbarer“ gegeben ist, als ich selbst, und ich mich selbst zugleich gespiegelt über das Du wahrnehmen kann. Selbst meinen eigenen Leib als „Ding“ in der Welt erfahre ich bevorzugt in der Wir-Beziehung mit einem anderen Leib (Schütz und Luckmann 2003, S. 106, 108). Die Wir-Beziehung ist ferner gekennzeichnet von Temporalität: ich nehme Teil an *alters* bzw. unseren gemeinsamen inkrementellen Handlungen und Kommunikationsakten. Z.B. „nehme ich (...) an der schrittweisen Konstitution deines Sprechens in der echten Gleichzeitigkeit der Wir-Beziehung teil“ (Schütz und Luckmann 2003, S. 103). Die Lebenswelt ist die Welt der Wir-Beziehung; in ihr formiert sich Intersubjektivität und sie bildet die Bedingung der Möglichkeit von Kommunikation. Auch das Wirken in der Welt ist stets vom Wirken zusammen mit anderen her zu begreifen (Srubar 2007, S. 197).

Berücksichtigt man die universale Projektion, dann erfolgt in der Wir-Beziehung nicht nur eine Fokussierung der Aufmerksamkeit *egos* auf das Du, sondern *ego* erlebt auch direkt die Leiblichkeit *alters*. Hierzu zählen das Erlebnis der Belebtheit und Automobilität des anderen Leibes sowie die Erfahrung der erfolgreichen Koordination mit ihm in einem gemeinsamen Wirken auf die Umwelt. Das Erlebnis einer analogen Leiblichkeit *alters* kann also als ein Vergleichskriterium historischer Daten verwendet werden, das alle Einschränkungen projizierter Leiblichkeit erklärungsbedürftig macht.

Zwischenleiblichkeit mit alter

Der Begriff der (universalen) „Projektion“ ist allerdings insofern missverständlich als er eine mentale Operation bzw. eine prä-prädikative Bewusstseinsleistung bei der Leiblichkeitsprojektion auf die Dinge der Welt suggeriert. Da *ego* aber seinen eigenen Leib oft nur in der Wir-Beziehung (meist im Rahmen eines Wirkens) mit einem anderen Leib erfährt, dessen Menschlichkeit nicht einmal vorab feststeht, besteht die Grundlage der Leiblichkeitsunterstellung vor allem im wiederholten direkten Erlebnis von, in der erfolgreichen Koordination mit und in der gelungenen Medialisierung von *alters* Leib in der Wir-Beziehung. Diese Erlebnisse der Fortsetzung meines Leibes in *alters* Leib wurde von Merleau-Ponty als „Zwischenleiblichkeit“ beschrieben. Mein Leib, sagt er, findet im Leib des Anderen „so etwas wie eine wunderbare Fortsetzung seiner eigenen Intentionen, eine vertraute Weise des Umgangs mit der Welt“ (Merleau-Ponty 1966, S. 405). So entsteht ein

„gemeinsames Tun (...), dessen Schöpfer keiner von uns beiden ist. Das ergibt ein Sein zu zweien, unsere Perspektiven gleiten ineinander über, wir koexistieren durch ein und dieselbe Welt hindurch“ (Merleau-Ponty 1966, S. 406).

Dieses „Sein zu zweien“ verwischt die Eindeutigkeit der beteiligten Subjekte und ist somit aufgrund seiner Präreflexivität auch „prä-subjektiv“. Eine „anonyme Existenz“ ist beiden gemeinsam, bevor sie sich als Subjekte isolieren (Merleau-Ponty 1966, S. 405).⁵ Unsere Körper verstehen einander, ohne dass wir genau sagen könnten, wodurch und wie das geschieht; es handelt sich um ein Geschehen „zwischen zwei Leibern“, in das beide Partner von vorneherein einbezogen sind (Merleau-Ponty 1994, S. 194). Die universale Projektion entsteht also, indem ich erfahre, „dass mein Leib ein ‚empfindendes Ding‘ ist, dass er *reizbar* ist – er und nicht nur mein Bewusstsein“; so bin ich darauf vorbereitet zu verstehen, „dass es andere *Animalia* und möglicherweise andere Menschen gibt“ (Merleau-Ponty 2007, S. 245).

In der Zwischenleiblichkeit erfolgt eine Mitgegenwärtigung des leiblichen Anderen als eines Leibes, der ist wie ich:

⁵ Hierauf hatte schon Scheler hingewiesen, als er sagte, dass beim gemeinsamen Tun zunächst ein „in Hinsicht auf Ich-Du indifferenter Strom der Erlebnisse“ bestehe, aus dem sich erst nach und nach und in Zyklen Elemente aussondern, die dann den beteiligten Individuen zugeordnet werden können (Scheler 1926, S. 284).

„In Verflechtung mit einer Gegenwärtigung (...) eines A wird eine ‚Mitgegenwärtigung‘ eines B, des ‚Appräsentierten,‘ bewirkt. (...) Zwischen beiden Elementen des Paares findet ein intentionales Übergreifen statt, ein wechselseitiges Sich-wecken und Sich-Überdecken“ (Schütz 2006, S. 73).

Merleau-Ponty nennt diese Mitgegenwärtigung „Kompräsenz“:

„Wenn mir das Dasein eines Anderen dadurch evident ist, dass ich ihm die Hand drücke, so deshalb, weil sie sich an die Stelle der linken Hand setzt, weil mein Leib sich dem des Anderen durch jene ‚Art der Reflexion‘ einverleibt, deren Sitz er paradoxerweise ist. Meine beiden Hände sind ‚kompräsent‘ oder ‚koexistent‘, weil sie die Hände eines einzigen Leibes sind: Der Andere erscheint durch eine Ausdehnung dieser ‚Kompräsenz‘, er und ich sind wie die Organe einer einzigen Zwischenleiblichkeit“ (Merleau-Ponty 2007, S. 246).

Das Beispiel der berührenden Hände dehnt Merleau-Ponty auf den Händedruck zweier Menschen aus. Leibliche Selbstreflexion und leibliche Intersubjektivität haben die gleiche Grundlage. Leiblichkeit in der Wir-Beziehung kann also nicht je einem Körper zugerechnet werden, sondern geht – weil es sich bei Körpern um fühlende, spürende Dinge in der Welt handelt – in den Körper des je anderen über. Anders (mit Karl Jaspers) formuliert: In der Zwischenleiblichkeit der Wir-Beziehung findet eine Erweiterung von *egos* Körperschema und Wirkzone auf *alters* Körperlichkeit simultan zur Erweiterung von *alters* Körperschema und Wirkzone auf *egos* Körperlichkeit statt.

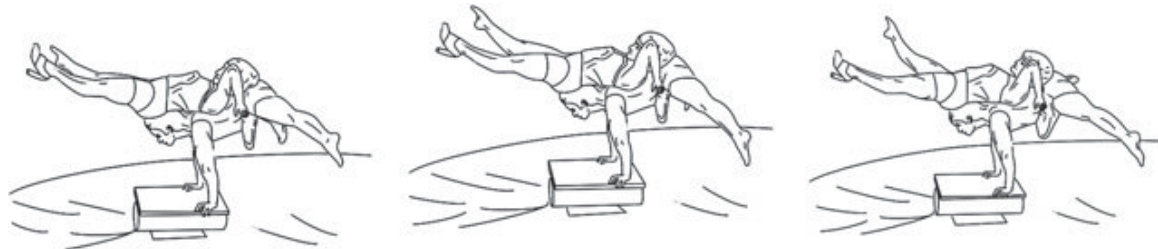
Oben wurde gesagt, dass die Erfahrung der Leiblichkeit *alters* in der Wir-Beziehung unterschiedliche Formen annehmen kann:

- (1) das direkte Erlebnis der belebten Leiblichkeit *alters*;
- (2) die erfolgreiche Koordination *egos* mit dem bewegten Leib *alters*;
- (3) die gelungene Medialisierung von *alters* Leib.

Für alle drei Formen wird im Folgenden ein Beispiel gegeben. Ein Beispiel für (1) – das direkte Erlebnis und unmittelbare Erlebnis von *alters* Leiblichkeit (das Schütz und Luckmann (2003, S. 105) als „Hineinleben“ *egos* in *alters* Leib bezeichnen⁶) – sind Hebefiguren in der Akrobatik (siehe Transkript 1), bei denen eine „Wir-Balance“ erzeugt wird, indem sich der eine Körper als Objekt

⁶ Auf die häufig geäußerte Kritik an Schütz, leibliche Intersubjektivität übersehen zu haben, wird hier nicht eingegangen. In diesem Text versuche ich vielmehr zu zeigen, dass sie bei Schütz (und v. a. Luckmann) gedanklich angelegt ist, mit dem Ansatz von Merleau-Ponty aber erst ausbuchstabiert werden kann.

heben lässt. Der gehobene Körper wirkt gleichwohl an der gemeinsamen Balance mit, indem er feinfühlig Ausgleichsbewegungen ausführt, die den tragenden Körper unterstützen.



Transkript 1: Hebefigur in der Akrobatik. (Quelle: eigene Darstellung)

Ein Beispiel für (2) – die Koordination *egos* (und seines bewegten Leibes) mit dem bewegten Leib *alters* – ist das Zweihandsägen (Transkript 2), das auch von Luckmann gerne erwähnt wird (u. a. Luckmann 2007d, S. 179): Wenn wir zu zweit einen Stamm zersägen, kann es mir gleich sein, „was er sich dabei denkt“, solange er eben nur im Rhythmus der Zusammenarbeit bleibt (Schütz und Luckmann 2003, S. 105). Jedoch müssen die eigenen Bewegungen dem Bewegungsrhythmus des anderen bzw. besser: dem gemeinsamen Rhythmus sehr genau angepasst werden. Denn gelingt das nicht, dann bleibt die Säge stecken (Luckmann 1992, S. 133 f.).

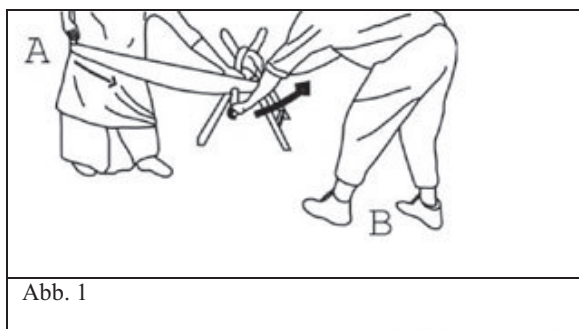


Abb. 1

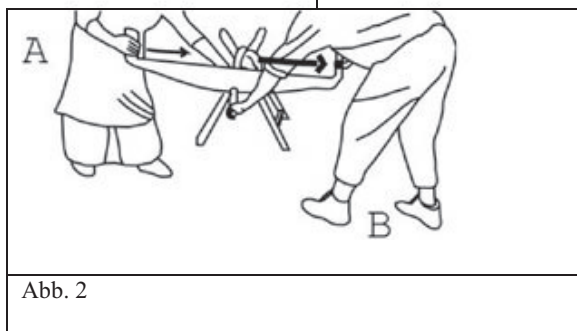


Abb. 2

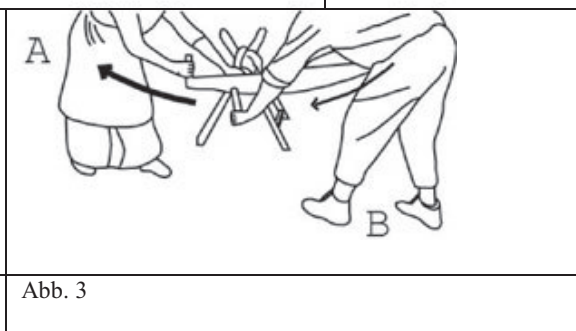


Abb. 3

Transkript 2: Zweihandsägen. (Quelle: eigene Darstellung)

Wie in Abb. 1 bis 3 zu sehen ist, stehen sich die beiden Körper A und B gegenüber. Beide Körper erweitern sich in die Säge, die das Medium der „Zwischenleiblichkeit“ bildet, und in die Arme ihres Gegenübers hinein. Hand- und Armstellungen der beiden Sägepartner sind jeweils gespiegelt: Die linke Hand hält einen Teil des Astes, während die rechte Hand einen Griff der zweigriffigen Säge festhält. Die sich gegenüberstehenden Körper ähneln sich aber auch in Hinsicht auf die Stellung ihrer Beine und die Neigung ihrer Rücken. Dennoch gibt es einen wesentlichen, sich immer wieder abwechselnden Unterschied in den Körperstellungen der jeweiligen Sägepartner. Der jeweils rechte Arm befindet sich – und das ist maßgeblich für die Bewegung des Ziehens und Drückens und den Rhythmus der Tätigkeit insgesamt – zum Ende des Ziehens oder Drückens entweder seitlich parallel zum Rumpf des Körpers (Abb. 1; A beginnt zu drücken) oder nach vorne zur Mitte hin ausgestreckt (Abb. 2; B beginnt zu ziehen). Im direkten Vergleich von Abb. 1 und 3 sehen wir einen Wechsel und damit einhergehend eine Übernahme der Körperstellung des jeweils anderen als zeitliche Abfolge von Zieh- und Drückbewegungen. Während A drückt, zieht B (Abb. 1). Dieses Bewegungsverhältnis wird umgekehrt, sobald das Sägeblatt auf der Seite von B „angekommen“ ist (Abb. 3). Beim Zueihandsägen bewegt sich daher vor allem der rechte Arm leicht zur rechten Seite, wenn sich der Arm auf Höhe des Rumpfes befindet (Abb. 1; Partner A). Hat das Sägeblatt die Hälfte seiner Strecke auf dem zu zersägenden Holz zurückgelegt, befinden sich beide Körper der Partner für einen Moment in einem symmetrischen Verhältnis zueinander. Diese Symmetrie von sich bewegenden Körpern in zeitlicher Abfolge von Zieh- und Drückbewegungen bilden im Zusammenwirken die „Bewegungsgestalt“ des Zueihandsägens. Dabei geht die Bewegung des jeweils einen, da sich die Körper in Opposition gegenüberstehen, in der Gegen-Bewegung des jeweils anderen vollkommen auf, so dass die Bewegung des einen sich in der Bewegung des anderen zugleich verwirklicht und umgekehrt. Diese Form der Verwirklichung lässt aber auch den Anderen als ein eigenständiges Anderes nicht in Erscheinung treten, sondern es bildet sich eine „zwischenleibliche Bewegungsgestalt“ jenseits des einzelnen individuellen Körpers.

Ein Beispiel für (3) schließlich – die Medialisierung von *alters* Leib durch *ego* – hat Aug Nishizaka (2007) beschrieben: Wenn Hebammen ihren Schülerinnen das Palpieren des ungeborenen Kindes im Mutterleib lehren, dann legen sie gelegentlich ihre Hand auf die Hand der Schülerin, die auf dem Bauch der Mutter liegt und durch die Bauchdecke hindurch die Körperteile des Kindes betastet. Durch Druck und Verschiebung einzelner Finger kann sie der Schülerin ein Tastgefühl für das Ungeborene vermitteln. Dabei tastet die Lehrerin über das Medium des Fingers der Schülerin den Körper des Kindes, während die Schülerin ihren Finger

als aktives Medium zur Verfügung stellt und dabei sowohl den Druck und die Verschiebungen der Hand der Hebamme als auch den Körper des Kindes spürt und möglicherweise auch minimal variiert. Auch die Bauchdecke der Mutter spürt in diesem Augenblick als passives Medium den Tastvorgang der Hände sowie (nun insbesondere über den leichten Druck) den Körper des Kindes.

Die eigene Leiblichkeit und mit ihr aufs Engste verknüpfte Erlebbarkeit anderer Leiber – ihrer Belebtheit, Schwere, Elastizität und muskulären Responsivität, ihrer Automobilität, Vektorik, Geschwindigkeit und ihres Schwungs sowie der Fortsetzbarkeit des eigenen Leibes im anderen – bilden eine präreflexive und präsubjektive Fundierung von Erfahrung – darunter insbesondere der Erfahrung der eigenen Handlungsfähigkeit oder gemeinsamen Handelns. Aus diesem Grund kann die universale Erlebbarkeit von Leibern in der Welt noch vor der Attribution von Menschlichkeit als *mathesis universalis* für die Erforschung der historisch und kulturell spezifischen Strukturen der Lebenswelt dienen. Um es noch einmal etwas einfacher auszudrücken: Die belebte Dinghaftigkeit des Menschen – seine Körperlichkeit – und alle damit verbundenen Prinzipien stellen eine Matrix dar, die als *tertium comparationis* für kulturell und historisch vergleichenden Forschungen genutzt werden kann.

Die Bezugsgröße der intersubjektiven Zeit

Alterität und Zeitlichkeit

Eine zweite mögliche Matrix für kulturell und historisch vergleichende Forschungen bildet die Zeitlichkeit des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens. Als Temporaldimensionen unterscheidet Luckmann erstens die innere Zeit, die als eigenkörpergebundene Rhythmik erfahren wird, zweitens intersubjektive Synchronisierungen und drittens sozial objektivierte Zeitkategorien. Die innere Zeit findet ihre „Verortung“ im Körper des einzelnen Menschen, während die intersubjektive Zeit ihren „Ort“ im unmittelbaren gesellschaftlichen Handeln hat – also körperlich und mental als Synchronisierung zwischen zwei körpergebundenen Rhythmen bzw. zwei Bewusstseinsströmen erfahren wird. Die sozialen Kategorien der Zeit haben demgegenüber keine vergleichbare lebendige „Verortung“. Sie werden nicht verkörpert, sondern liegen als gesellschaftlich objektivierte Sinneinheiten vor (Luckmann 2007d, S. 182).

Für die Wir-Beziehung, die Schütz und Luckmann zufolge immerhin alles Gesellschaftliche fundiert, ist die Synchronisierung zweier Körperhythmen bzw. Bewusstseinsströme wesentlich. Gemeinsames Handeln (z. B. Kommunikation,

Wirken in der Welt) erfordert eine solche Synchronisierung. In der Wir-Beziehung verlaufen Körperhythmen bzw. Bewusstseinsströme bei den Beteiligten gleich, so dass beide dieselbe, also eine *gemeinsame* Erfahrung machen.

Oft wird die Synchronisierung durch externe Ereignisse in der objektiven Zeit erreicht. Etwa:

„ich und Du, *wir* sehen den Vogel im Flug. Der Vogelflug ist ein Geschehnis in der Weltzeit, der öffentlichen Zeit, das gleichzeitig mit unserer Wahrnehmung des Fluges, also einem Ereignis in unserer inneren, privaten Zeit, stattfindet. Die zwei Bewusstseinsströme, der deine und der meine, werden mit dem Geschehnis in der Weltzeit (Vogelflug) synchronisiert“ (Schütz 1971a, S. 366 f.; vgl. bereits Schütz 1932, S. 183).

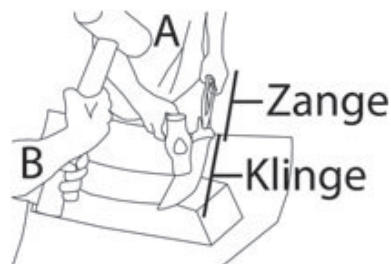
Der Ablauf des Fluges in der äußeren, öffentlichen Zeit bietet ein externes Modell, anhand dessen sich die Perspektiven der beiden Bewusstseinsströme, die sich auf es beziehen, vereinen und synchronisieren. Als synchronisierendes Ereignis kann neben einem natürlichen Vorgang (dem Vogelflug) auch eine Handlung oder sprachliche Äußerung zwischen den sich synchronisierenden Beteiligten an der Wir-Beziehung selbst fungieren. Als Beispiel für eine solche intern erzeugte Koordinationsfolie erwähnt Luckmann u. a. das Hände-Schütteln, aber auch das oben erwähnte Zweihandsägen wäre ein aussagekräftiges Beispiel. Für beide Beispiele der temporalen Synchronisierung ist die auf Basis der Symptomfülle möglich gewordene wechselseitige Deutung der Synchronisierungsanzeichen eine notwendige Bedingung (Luckmann 2007e, S. 199). Charakteristisch ist dabei, dass sich beide zugleich bewusst werden, dass sich der andere der Erfahrung der Synchronie auch bewusst ist.

Jedoch ist nicht für alle in einer Wir-Beziehung vollzogenen gemeinsamen Handlungen eine vollständige Synchronisierung notwendig. So werden Abstufungen zwischen einem „Liebesakt“ und einem „oberflächlichen Gespräch zwischen zwei Unbekannten“ (Schütz und Luckmann 2003, S. 106), zwischen dem „gemeinsamen Zweihand-Sägen von Holz“ und dem „gemeinsamen Bauen eines Hauses“ oder dem „Fechten“ und der „liturgischen Wechselrede“ (Luckmann 2007d, S. 179) möglich, um hier einige von Luckmanns Beispielen zu zitieren. Schütz und Luckmann (2003, S. 106) bezeichnen den Grad der erreichten Synchronisierung als „Erlebnisnähe“ der Begegnung.

Ein Beispiel, in dem die rhythmische Koordination und Synchronisierung von Bewegungen sichtbar wird, ist das Schmieden (Transkript 3). In der hier analysierten Szene⁷ formen zwei Schmiede gemeinsam eine Klinge. Die Klinge wurde

⁷ Auch diese Analyse stammt aus Meyer et al. (2016) und wurde gemeinsam mit Christian Meier zu Verl und Ulrich v. Wedelstaedt erstellt.

gerade erst aus dem Feuer genommen und ist noch rot-glühend. Zeit ist im folgenden Arbeitsschritt ein kritischer Faktor, da die Klinge in diesem Zustand am besten formbar ist und daher schnell geschmiedet werden muss. Schmied A ist im Hintergrund zu sehen. Er hält die Klinge mittels einer Zange in seiner linken Hand auf einen Amboss und bearbeitet sie mit einem Hammer in seiner rechten Hand. Im Vordergrund ist Schmied B zu erkennen, der einen – schwereren und größeren – Hammer in seinen beiden Händen hält. Beide Schmiede schlagen abwechselnd auf die Klinge.

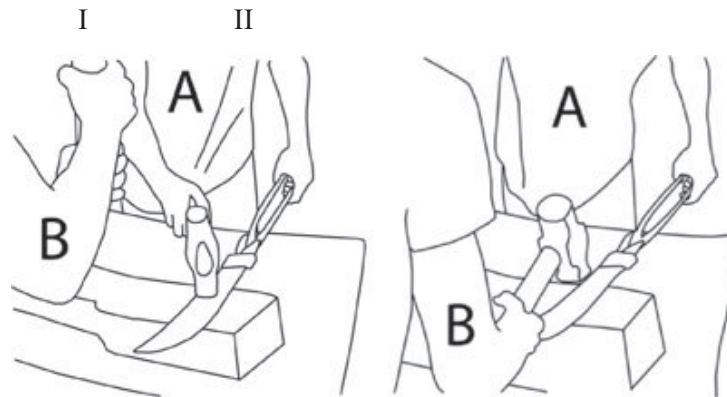


Transkript 3: Kooperatives Schmieden. (Quelle: eigene Darstellung)

Nach einer anfänglichen Phase der Abstimmung schlagen die beiden Schmiede abwechselnd in nahezu vollkommenem Rhythmus. Dabei produzieren ihre Schläge aufgrund der Unterschiedlichkeit der Hämmer und der Schlagstärke verschiedene Klänge. As Hammerschläge klingen hell (X in den nachfolgenden Transkripten), während B einen sehr viel tieferen Ton erzeugt (Y). A bewegt die Klinge mit der Zange auf dem Amboss und führt Bs Hammerschläge, indem er Stellen für Bs nächsten Schlag mit seinem Hammer markiert. So arbeiten sich beide mit abwechselnden Schlägen die Schneide der Klinge entlang in Richtung des späteren Griffs. Den nahezu vollkommenen Schlagrhythmus halten sie über einen längeren Zeitraum ein, der in einer Transkription in etwa so aussieht:

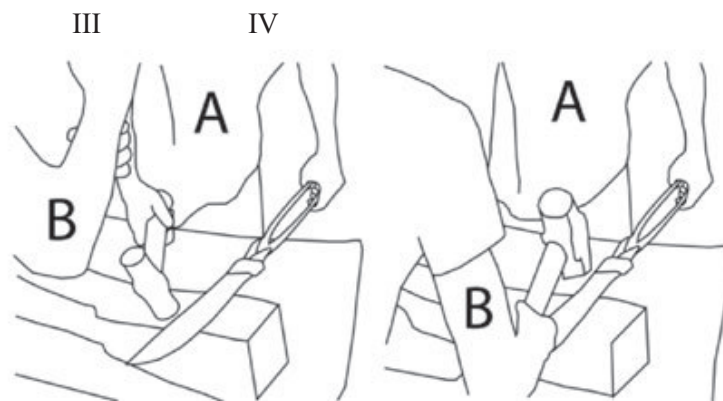
A	X(--)	X(--)	X(--)	X(--)	X(--)
B	Y(--)	Y(--)	Y(--)	Y(--)	

Dieser Rhythmus wird während der Szene nur zweimal modifiziert. Das erste Mal, als Schmied A die Biegung der Klinge korrigiert:



01 A X(--)

02 B Y(--)



03 A Z(---)

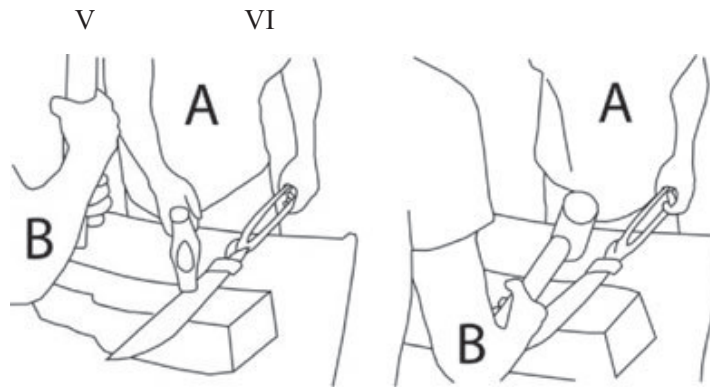
04 B Y(--)

(Quelle: eigene Darstellung)

Im Standbild I ist zu sehen, wie Schmied A einen Schlag auf die Schneide der Klinge ausführt, worauf ein Schlag von Schmied B auf die gleiche Stelle folgt (Standbild II). Dabei halten beide den Rhythmus ein. Der anschließende Schlag von A geht jedoch nicht auf die Schneide, sondern auf das Zentrum der Klinge, auf einen Teil, der in diesem Moment (von A aus gesehen) hinter dem Amboss in der Luft hängt (III). Dieser Schlag erzeugt einen Klang, der erheblich leiser ist und dem die metallische Resonanz des Ambosses fehlt (Z, Zeile 03). Bs nächster Schlag ist daher gegenüber dem vorherigen Rhythmus um Bruchteile einer Sekunde verzögert (IV).

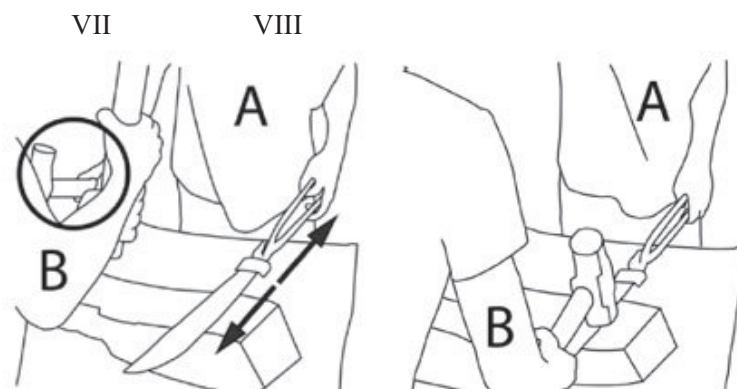
Wegen der leicht konvexen Form des Ambosses biegt sich die Spitze die Klinge im Laufe der Bearbeitung nach oben. A korrigiert diese beginnende Wölbung mit einem Schlag auf die Mitte der Klinge. Durch den erheblich anderen

Klang des Schlags wird der bisher gleichförmig melodische Rhythmus der beiden Schmiede variiert. Nur wenige Sekunden später wird die Orientierung der beiden am gemeinsam erzeugten Rhythmus erneut modifiziert. Wieder ist es ein zusätzlicher Arbeitsschritt von A, der diese Modifikation verursacht:



05 A X (--)

06 B Y (--)



07 A X (--)

08 B Y (--)

(Quelle: eigene Darstellung)

A führt erneut einen Schlag auf die Schneide der Klinge (Standbild V). Dem folgt ein weiterer Schlag von B (VI). Danach lockert A seinen Griff um die Zange und zieht sie ein Stück zu sich, wodurch die Klinge etwas weiter heraus rutscht (die Pfeile in Standbild VII zeigen die Bewegungsrichtung). Während er dies tut, schlägt er mit seinem Hammer auf die gegenüberliegende Seite des Ambosses (sein Hammer ist im schwarzen Kreis in Standbild VII zu sehen). Der Schlag auf diesen Teil des Ambosses erzeugt den gleichen Klang wie der Schlag auf die Klinge. Anschließend führt B einen Schlag ohne weitere Verzögerung aus.

Die beiden Schmiede haben sich entlang der Schneide der Klinge in Richtung A vorgearbeitet. Dabei ist bald die Zange im Weg, die nicht auf dem Amboss aufliegen darf, wenn geschlagen wird, da sonst die Klinge beschädigt werden würde. A muss die Klinge weiter aus der Zange herauslassen. Er tut dies in seiner Schlagzeit und substituiert den Ton, den sein regulärer Schlag mit sich gebracht hätte. So stellt er die Aufrechterhaltung des Schlagrhythmus sicher.

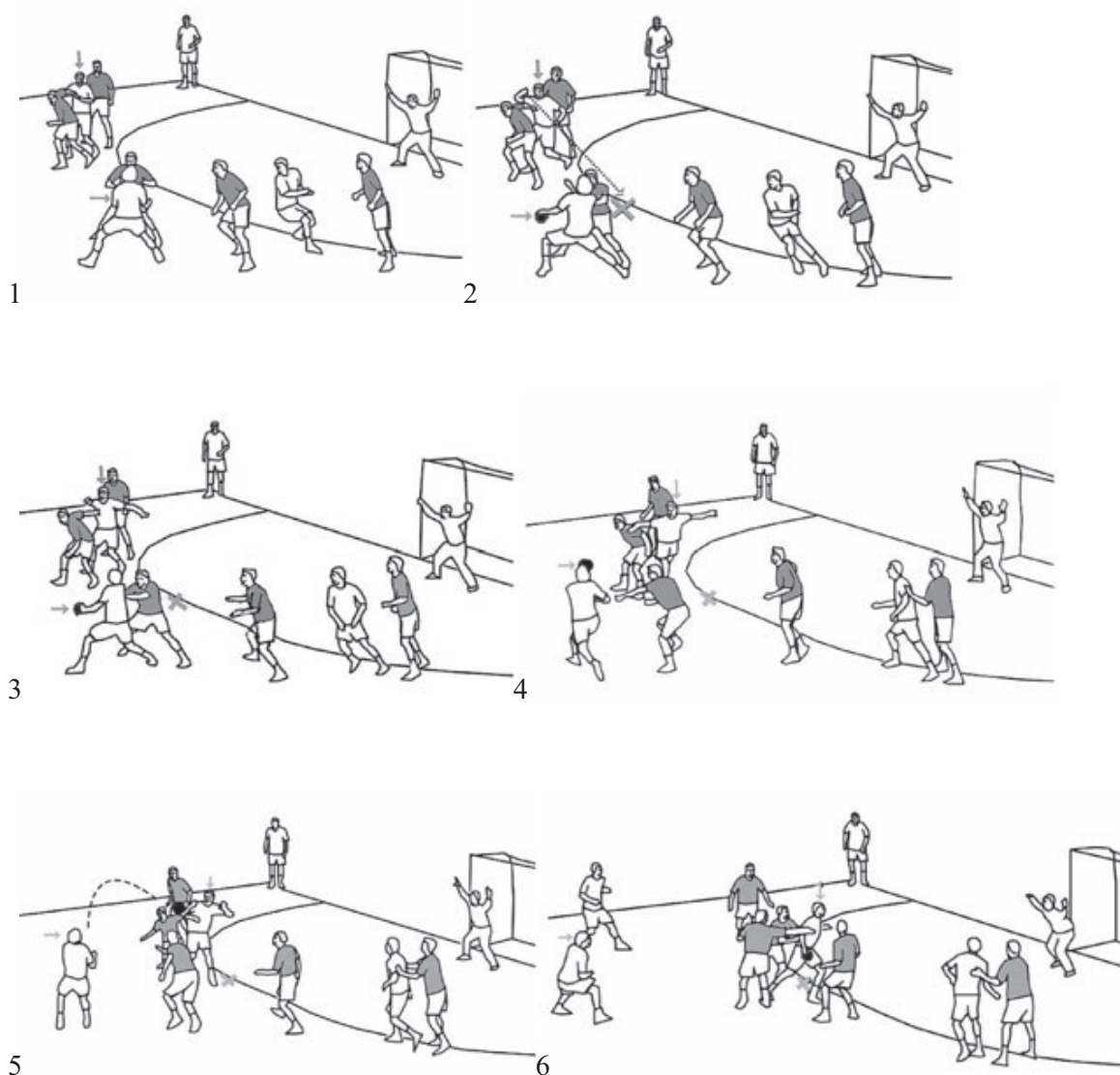
Diese Szene zeigt die enge Abstimmung und Synchronisierung der beiden Schmiede aufeinander. Um ihre zeitsensible und notwendigerweise kooperative Tätigkeit gemeinsam ausführen zu können, gehen sie einen gemeinsamen Rhythmus ein. Der Rhythmus des Schmiedens ist zugleich Ergebnis der vergangenen und Vorlage für die zukünftige Synchronisierung der Leibbewegungen der Beteiligten. Er wird intern durch das Tun der Beteiligten hervorgebracht und tritt ihnen zugleich als extern erscheinende, objektive Tatsache in der Welt gegenüber. Nur durch die permanente adjustierende und ko-responsive Synchronisierungsleistung wird das Koordinationsinstrument Rhythmus erzeugt und aufrechterhalten. Der Rhythmus basiert auf einer Abstimmung anhand der auditiven Signale, die durch die Schläge erzeugt werden. Eine Diskontinuität dieser Signale stört den Rhythmus (Zeile 01–04). Die Beteiligten tragen der Bedeutung der Audiosignale Rechnung, indem sie die Signale substituieren (soweit ihnen dies händisch möglich ist), wenn sie andere Tätigkeiten ausführen müssen.

Interkinästhetik mit *alter*

Die Koordination und Antizipation von Bewegungen in der Wir-Beziehung erfolgt über „kinästhetische Erwartungen“ (Stuart 2012, S. 174) *egos* in Hinblick auf erstens den Rhythmus und die Prosodie von *alters* Bewegungen, aber zweitens auch auf dessen Leiblichkeit (Schwung, Materialität). Letztlich kann *ego* aber auch in seinen eigenen Bewegungen seinen Körper als physisches Objekt erleben, das Naturgesetzen gehorcht und – einmal in Bewegung gebracht – ihm nicht jederzeit in voller Handlungsfreiheit disponibel ist.

Ähnlich zur Zwischenleiblichkeit dehnt sich *egos* leibliches Erleben in der Wir-Beziehung mit *alter* auf diesen aus und ermöglicht ein unmittelbares Einschwingen auf ihn, eine *Synchronisierung*, die zugleich eine *Synkinetisierung* und *Syntopisierung* darstellt. Auf diese Weise entsteht das, was Stuart (2012, S. 180) als interkinästhetische „sensuous co-agency“ bezeichnet hat. Dieses Phänomen habe ich an anderer Stelle (z. B. Meyer et al. 2016) als „Interkinästhetik“ bezeichnet. Sie umfasst *egos* Erlebnis von, Koordination mit und Medialisierung von *alters* Bewegungen in der Wir-Beziehung.

Eine besonders elaborierte Form nimmt Interkinästhetik im Leistungssport an. Das folgende Beispiel aus dem Handball (Transkript 4) zeigt eine Situation, in der eine Torchance von zwei Angriffsspielern genutzt wird. Dabei macht der Kreisläufer (senkrechter Pfeil) dem ballbesitzenden rechten Rückraumspieler (waagerechter Pfeil) ein Zeichen (Bild 2), wo er hinlaufen will. Der Rückraumspieler zieht den Abwehrspieler auf sich, antizipiert die Bewegung des Kreisläufers (Bild 4) und spielt den Ball (schwarzer Kreis) im richtigen Moment über den Abwehrspieler (Bild 5). Der Kreisläufer bekommt ihn und es kommt zum Torerfolg (Bild 6).



Transkript 4: Handball. (Quelle: eigene Darstellung)

Das Geschehen vollzieht sich extrem schnell: es dauert nur zwei Sekunden. In der Videoaufzeichnung wird zudem deutlicher als im Standbildtranskript, wie koordiniert und flüssig die Bewegungen der beiden Spieler sind: während der Kreisläufer sich von seinem Abwehrspieler losreißt und mit Blicken und Gesten seine Laufrichtung anzeigt (die Gesten seiner Hände sind zugleich Bewegungen seines Strebens), beginnt der Rückraumspieler bereits mit der Ausholbewegung des linken Armes, mit dem er den Blindpass dann dahin spielt, wo der Kreisläufer erst in dem Moment angelangt sein wird, wenn der Ball selbst dort ankommt (Bilder 2 bis 4; die Stelle, wohin der Ball gespielt wird, ist mit einem X gekennzeichnet). Es ist also keineswegs so, dass einer der beiden Spieler die Aktion vorbereitet und steuert und dabei abwartet, bis der andere soweit ist, seinen Teil des Plans auszuführen. Vielmehr bildet die Bewegung beider Spieler von Anfang an eine orchestrierte Gesamthandlung, mit der eine entstehende Abwehrlücke genutzt wird, die dem Kreisläufer eine Gelegenheit zum Torwurf bietet.

Egos und *alters* Bewegungen finden in der intersubjektiven Zeit statt. Das Wissen um *alters* Bewegtheit ist dabei ebenso wie das Wissen um seine Leiblichkeit präreflexiv, präsubjektiv und fungierend:

„Unser Leib, ein System von Bewegungs- und Wahrnehmungsvermögen, ist kein Gegenstand für ein ‚Ich denke‘: Er ist ein sein Gleichgewicht suchendes Ganzes erlebt-gelebter Bedeutungen“ (Merleau-Ponty 1976, S. 153).

In der Synchronisationsfähigkeit von Beteiligten an einer Wir-Beziehung liegt eine zweite, eng mit der ersten verbundene *mathesis universalis* begründet, die als Matrix für die Erforschung der historisch und kulturell spezifischen Strukturen der Lebenswelt dienen kann.

Und um es auch hier noch einmal etwas einfacher auszudrücken: Die bewegte Dinghaftigkeit des Menschen – seine Kinetik – und alle damit verbundenen Prinzipien stellen eine zweite Matrix dar, die als *tertium comparationis* für kulturell und historisch vergleichende Forschungen genutzt werden kann.

Eine *Mathesis* in Aktion: Leiblichkeitsunterstellung und Synchronisierung im interkulturellen Kontakt

Es wurden erstens die Leiblichkeitsunterstellung und die auf dieser basierende Fähigkeit zum Einleben und Fortsetzen *egos* in *alters* Leib und zweitens die Möglichkeit der Synchronisierung der Bewusstseinsströme und Leibbewegungen durch externalisierte, intersubjektive Ausdrucksgestalten von objektiv erlebbarer

Temporalität als mögliche Bezugsgrößen einer Vergleichsmatrix vorgeschlagen. Wenn hier der Anspruch erhoben wird, dass sie eine universelle, die menschliche Sozialität bestimmende anthropologische *mathesis universalis* darstellen können, dann erweist sich seine Plausibilität daran, ob beide auch von den Akteuren selbst zur erfolgreichen Grundlage der Gestaltung von interkulturellen, von großer Fremdheit geprägten Kontaktsituationen und zur Überwindung kultureller Differenz verwendet wird. Im Folgenden werden daher einige Reiseberichte über First-Contact-Situationen diesbezüglich untersucht.⁸

Zuerst soll jedoch daran erinnert werden, dass eine Matrix der Universalstrukturen des Alltagslebens Luckmann (2007a, S. 57) zufolge nicht nur auf phänomenologisch ermittelten „tatsächlich universalen Strukturen der Alltagswelt“ beruhen, sondern auch subjektiv adäquat sein muss:

„Die ‚Übersetzung‘ der Aussagen aus den jeweiligen historischen Sprachen in die Metasprache – oder genauer: Protosprache – muss, wenn auch nicht in jedem Einzelfall, so doch prinzipiell plausibel sein für die Sprecher-Akteure, die die Aussagen gemacht haben.“

Die hier angesprochenen Dimensionen sind jedoch – wie gezeigt – präreflexiv, präsubjektiv und fungierend (indem sie Bedingungen der Möglichkeit von Verbalisierbarkeit darstellen), so dass ihre sprachliche Gestalt keineswegs stets bereits gegeben ist. „Prinzipiell plausibel“ aber bedeutet dies auch nicht; vielmehr ist damit gesagt, dass die Protosprache generell anschlussfähig an das Alltagsverständnis sein muss. Dies wird in die folgende Untersuchung der Reiseberichte einbezogen.

Die Reiseberichte zeigen, dass der menschliche Körper ein gut verfügbares Mittel der interkulturellen Kommunikation ist. Typische menschliche Bedürfnisse wie Hunger und Durst können durch Gesten bezeichnet werden, und diese sind für die Gegenüber leicht verständlich. Einige Beispiele, die größtenteils aus Hewes (1974) stammen, sollen dies illustrieren.

Die spanische Expedition um Diego de Prado in den Pazifik in den Jahren 1605–1607 z. B. besuchte ein großes Dorf an der Südküste von Papua-Neuguinea. Dessen Bewohner, berichtet er,

⁸ Freilich liegen uns nur die Berichte der Entdecker (und Eroberer) vor und nicht diejenigen der „Entdeckten“ und „Eroberten“; jedoch zeigen die Berichte recht gut, wann Interaktionen erfolgreich waren – in dem Sinne, dass erfolgreiche Anschlusshandlungen oder -kommunikationen erfolgten (Intersubjektivität also prozedural hergestellt werden konnte), – und wann nicht.

„saluted us after their fashion, raising both hands to heaven (...). One of them (...) asked us by signs what we wanted. He was answered by putting the hand in the mouth, which is the sign for asking for water to drink. He at once went to a good-sized house and brought a cane tube full of water (...). He again asked by signs what we wanted further; he was answered by blowing with the mouth, as one blows a firebrand, and he brought it to [us] alight“ (de Prado 1930, S. 147).

Im Jahr 1741 begegnete der dänische Kapitän Vitus Bering Einheimischen auf den Aleuten:

„As nobody could understand their language, we only beckoned with our hands, that they might come nearer without being afraid of anything. (...) They, in turn, however, pointed with the hand towards the land that we should come up to them there, besides pointing with their fingers to the mouth and scooping up seawater with their hands as if to indicate that we could have food and water with them“ (Golder 1925, S. 91).

Die Expedition von James Cook besuchte im Jahr 1777 Tasmanien. Hiervon wurde in den Tagebüchern berichtet: „Some of the native women were able to reject sexual offers made by certain of the English seamen so that there would seem to have been no ambiguity on that score“ (Hewes 1974, S. 26).

Im Jahr 1764 wiederum besuchte Admiral Byron Patagonien und notierte die folgende Begegnung:

„During our pantomimical conference, an old man often laid his head down upon the stones, and shutting his eyes for about half a minute, afterwards pointed first to his mouth, and then to the hills, meaning, as I imagined, that if I would stay with them till the morning they would furnish me with some provisions, but this offer I was obliged to decline“ (Kerr 1814, S. 32).

Der englische Entdecker William Dampier, der 1699–1700 Westaustralien besuchte, berichtet vom Kontakt mit den Einheimischen:

„The Natives (...) seem'd to intimate that there were both hogs and goats of several sizes, which they express'd by holding their hands abroad at several distances from the ground“ (Dampier 1939, S. 210 f.).

Aber auch abstraktere Inhalte können relativ leicht kommuniziert werden, wie ein Auszug aus dem Tagebuch von Martin Frobisher, einem Arktisreisenden des späten sechzehnten Jahrhunderts, zeigt. Er beschreibt Interaktionen mit den Inuit auf einer Insel im nördlichen Teil der Hudson Bay in den Jahren 1576–1578. Die Einheimischen kommunizierten mit ihm durch – wie er es ausdrückt –

„making signes with three fingers, and pointing to the Sunne, that they mean to returne within 3 days, untill which time we heard no more of them, & about the time appointed they returned“ (Hakluyt 1903, S. 308).

Frobisher berichtet auch davon, wie Kommunikationsprobleme gelöst wurden:

„And if they have not seene the thing whereof you aske them, they will wincke, or cover their eyes with their hands, as who would say, it hath been hid from their sight. If they understand you not whereof you ask them, they will stop their eares“ (Hakluyt 1903, S. 369–370).

Es wird ersichtlich, dass Grußgesten, Gesten des Einladens und der Gastfreundschaft, Größendarstellungen, pantomimische Darstellungen des Trinkens, Essens und Schlafens, aber auch des Entzündens von Feuer, Zählgesten, Verweise auf die Zeit durch Zeigegesten zur Sonne oder in eine bestimmte Himmelsrichtung von den Gastgebern der Europäer auf der anderen Seite des Globus verstanden wurden. Dabei ist klar erkennbar, dass von beiden Seiten Gesten und Handlungen als Kommunikationsakte des Grüßens, Fragens, Bittens bzw. Anbietens (und Verweigerns) oder Antwortens durch das Bringen und Geben von Dingen (Wasserbehälter, Glut, etc.) interpretiert wurden. Die Gesprächspartner attribuierten ihren jeweiligen Gegenübern also ein Innen, das einen Wunsch bzw. eine Frage „hat“, d. h. sie nahmen eine Leiblichkeitsunterstellung vor. Bei abstrakteren Inhalten konnten allerdings schnell Missverständnisse entstehen. So berichtet Frobisher von den Inuit „they made us by signes to understand lying groveling with their faces on the ground, and making a noise downward, that they worship the devils under them“ (Hakluyt 1903, S. 373 f.). Hier haben die Inuit möglicherweise einfach auf Robben unter dem Eis, die sie jagen und verzehren, oder auf ihre in der Tiefsee lokalisierte Schöpfergöttin Sedna verwiesen.

Die Leiblichkeitsunterstellung betrifft auch die Vertrautheit mit *alters* Leiblichkeit und Kinästhetik, darunter die Fähigkeit zur leiblichen Synchronisation. Auch hierzu folgen einige Beispiele. Auf den Philippinen trafen die spanischen Entdecker um Pedro Fernández de Quirós in den Jahren 1595–1596 auf Einheimische, mit denen sie durch Gesten kommunizierten. Ein Mann trat hervor und

„asked by signs who was our chief. The [steward] received him with much love, and, taking him by the hand, let him know who he was. He said that his name was Malope, and the [steward] said that his was Mendaña“ (de Quiros 1967, S. 41).

Auf Jacques Cartiers zweiter Reise 1535–1536, die ihn den St. Lawrence-Strom hinauf nahe dem heutigen Montréal brachte, trafen die Franzosen auf eine ihnen

bislang unbekannte Grußsitte. Sie wurden zu einem offenen Raum zwischen den Häusern des Dorfes geführt:

„At once all the girls and women of the village, some of whom had children in their arms, crowded about us, rubbing our faces, arms, and other parts of the upper portions of our bodies which they could touch, weeping for joy at the sight of us and giving us the best welcome they could. They made signs to us also to be good enough to put our hands upon their babies. (...) When he had saluted the Captain and his men, by making signs which clearly meant that they were very welcome, he showed his arms and legs to the Captain motioning to him to be good enough to touch them, as if he thereby expected to be cured and healed. On this the Captain set about rubbing his arms and legs with his hands“ (Cartier 1993, S. 63).

Dieses Beispiel handelt vom so genannten „Tränengruß“, bei dem Fremde als Verwandte, die man lange nicht gesehen hat, begrüßt werden, was sie durch Tränen der Rührung bekräftigen (vgl. Meyer 2005, S. 248–252).

Auch aus diesen Beispielen wird ersichtlich, dass es für die Ko-Interaktanten aus den entferntesten Weltgegenden kein Problem darstellte, sich in ihren Handlungen mit den Körpern der anderen zu synchronisieren und mit ihnen eine interkinästhetisch koordinierte Zwischenleiblichkeit zu bilden. Berichte über eine völlig unmögliche Verständigung oder über komplett fehlende leibliche oder zeitliche Analogisierungsmöglichkeiten sind demgegenüber rar. Die Universalität der Leiblichkeitsunterstellungen und der Synchronisierungsfähigkeit hat sich an diesem Material damit bestätigt.

Fazit

Luckmann (2007a, S. 60) hatte als Beispiele für die allgemeinen Strukturen subjektiver Orientierung und subjektiven Handelns in der Welt des Alltagslebens u. a. die gelebte Zeit, die Elementarstruktur von *face to face*-Situationen und die gelebte Intersubjektivität der Kommunikation im Alltagsleben angeführt. In diesem Text wurden zwei mit diesen zusammenhängende Bezugsgrößen einer protozoziologischen *mathesis universalis* diskutiert. Die erste, auf der universalen Leiblichkeitsprojektion beruhende Bezugsgröße betrifft das Erlebnis einer analogen Leiblichkeit *alters*, die Mitgegenwärtigung des anderen als Leib, der ist wie ich, und das direkte Erlebnis und unmittelbare „Hineinleben“ *egos* in *alters* Leib, die das Individuum dazu befähigen, zwischenleibliche Beziehungen mit anderen – seien es Menschen oder andere belebte, bewegte „Dinge“ in der Welt – einzugehen. Zweite Bezugsgröße ist die Etablierung einer intersubjektiven Zeit durch die Synchronisierung zweier Körperhythmen bzw. Bewusstseinsströme in der Wir-Beziehung.

In diesem Fall kann ein auditiv hör-, visuell sicht- und taktil spürbarer Bewegungsrhythmus erzeugt werden, an dem sich die Beteiligten ausrichten, „kinästhetische Erwartungen“ ausbilden und Erfahrungen einer „co-agency“ und „Interkinästhetik“ erleben können. Beide Bezugsgrößen wurden durch Daten aus interkulturellen Kontaktsituationen bestätigt, in denen die Gesprächspartner ihren jeweiligen Gegenüber ein Innen attribuierten und so eine Leiblichkeitsunterstellung vornahmen. Die auch im Kontakt mit Fremden gegebene Vertrautheit mit *alters* Leiblichkeit und Kinästhetik, darunter die Fähigkeit zur leiblichen Synchronisation, war in den Daten allgegenwärtig. Es stellte für die Ko-Interaktanten aus den entferntesten Weltgegenden kein Problem dar, sich in ihren Handlungen auf einer sehr basalen Ebene mit den Körpern ihrer Gegenüber zu synchronisieren und mit ihnen eine interkinästhetisch koordinierte Zwischenleiblichkeit zu bilden.

Leiblichkeit und intersubjektive Zeitlichkeit stellen damit zwei Komponenten einer universalen Matrix dar, anhand derer historisch oder kulturell partikulare Lebenswelten beschrieben und soziologisch – indem sie eine Erklärungsbedürftigkeit nahelegen und eine Vergleichsoption erzeugen – problematisiert werden können. Diese beiden Dimensionen fundieren Intersubjektivität, wie sie in der Wir-Beziehung erlebt wird, als ontologische Grundkategorie des menschlichen Seins in der Welt. Sie ermöglichen die Menschheit als transzendentes Subjekt und fundieren gewissermaßen das „transzendente Intersubjekt“:

„Solange Menschen von Müttern geboren werden, fundiert Intersubjektivität und Wir-Beziehung alle anderen Kategorien des Menschseins. Die Möglichkeit der Reflexion auf das Selbst, die Entdeckung des Ich, die Fähigkeit zum Vollzug jeglicher Epoché, aber auch die Möglichkeit aller Kommunikation und der Etablierung einer kommunikativen Umwelt ist auf der Urerfahrung der Wirbeziehung fundiert“ (Schütz 1972 [1932], S. 116).

Das Erlebnis von belebten Körpern, in denen sich das Ich fortsetzt, und von gemeinsamen Rhythmen, durch die Bewegungen koordiniert werden können, wird von den Akteuren präreflexiv und präsubektiv zur fungierenden Grundlage von Deutungs- und Verstehensoperationen im lebensweltlichen Alltag genommen. Beide Erlebnisse bestehen *vor* der kulturellen Differenz und können daher ihrerseits den Sozialwissenschaften als epistemologische Grundlage für den Vergleich von Lebenswelten dienen. Daher können sie als (vorläufig) identifizierte anthropologische Universalien auch zur methodologischen wie alltagssoziologischen Grundlage genommen werden, die zunehmenden Situationen erlebter Fremdheit und wachsenden Pluralisierungsprozessen in der Weltgesellschaft adäquat zu untersuchen (vgl. Meyer 2013).

Literatur

- Bühler, Karl (1982). *Sprachtheorie*. Stuttgart: Fischer.
- Cartier, Jacques (1993). *The Voyages of Jacques Cartier*, hg. v. Ramsay Cook. Toronto: University of Toronto Press.
- Cicourel, Aaron V. (1964). *Methode und Messung in der Soziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dampier, William (1939). *A Voyage to New Holland*, hg. v. James A. Williamson. London: The Argonaut Press.
- de Prado, Diego (1930). Relación sumaria de Don Diego de Prado. In: *New Light on the Discovery of Australia*, hg. v. Henry N. Stevens. London: Hakluyt Society.
- de Quiros, Pedro Fernandez (1967). *The Voyages of Pedro Fernandez de Quiros*, hg. v. Sir Clements Markham. London: Hakluyt Society.
- Dreher, Jochen (2007). Einleitung. In: Thomas Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. v. Jochen Dreher. Konstanz: UVK, S.7-23.
- Galilei, Galileo (1623). *Il Saggiatore*. Rom: Mascardi.
- Golder, Frank A. (1925). *Bering's Voyages: An Account of the Efforts of the Russians to Determine the Relation of Asia and America*, Bd. 2. New York: American Geographical Society.
- Hakluyt, Richard (1903). *The Principal Navigations Voyages Traffiques and Discoveries of the English Nation*, Bd. 12. New York: Macmillan.
- Hewes, Gordon W. (1974). Gesture Language in Culture Contact. In: *Sign Language Studies* 4, S. 1-34.
- Husserl, Edmund (1936). Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. In: *Philosophia. Philosophorum nostri temporis vox universa*, Bd. 1, hg. v. Arthur Liebert. Belgrad: Officina Societatis Philosophiae, S. 77-176.
- Kerr, Robert (1814). *A General History and Collection of Voyages and Travels*, Bd. 12. Edinburgh: W. Blackwood.
- Levinson, Stephen C. (2003). *Space in Language and Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press
- Luckmann, Thomas (1973). Philosophy, Science, and Everyday Life. In: *Phenomenology and the Social Sciences*, hg. v. Maurice Natanson, Evanston: Northwestern University Press, S. 143-185.
- Luckmann, Thomas (1992). *Theorie des sozialen Handelns*. Berlin: de Gruyter.
- Luckmann, Thomas (2007a). Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben. In: ders., *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. v. Jochen Dreher. Konstanz: UVK, S. 25-61.
- Luckmann, Thomas (2007b). Über die Grenzen der Sozialwelt. In: ders., *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. v. Jochen Dreher. Konstanz: UVK, S. 62-90.
- Luckmann, Thomas (2007c). Wirklichkeiten: individuelle Konstitution, gesellschaftliche Konstruktion. In: ders., *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. v. Jochen Dreher. Konstanz: UVK, S. 127-137
- Luckmann, Thomas (2007d). Zeit und Identität: Innere, soziale und historische Zeit. In: ders., *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. v. Jochen Dreher. Konstanz: UVK, S. 165-192.
- Luckmann, Thomas (2007e). Geschichtlichkeit der Lebenswelt?. In: ders., *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. v. Jochen Dreher. Konstanz: UVK, S. 193-206.

- Merleau-Ponty, Maurice (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice (1976). *Struktur des Verhaltens*. Berlin: de Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994). *Keime der Vernunft*. München: Fink.
- Merleau-Ponty, Maurice (2007). Der Philosoph und sein Schatten. In: *Zeichen*, hg. v. Christian Bermes. Hamburg: Meiner, S. 233-264.
- Meyer, Christian (2005). *Mahnen, Prahlen, Drohen Rhetorik und politische Kommunikation amerikanischer Indianer*. Frankfurt a.M.: IKO.
- Meyer, Christian (2013). New Alterities and Emerging Cultures of Social Interaction. In: *Global Cooperation Research Papers 3*. Duisburg: Käte Hamburger Kolleg / Centre for Global Cooperation Research. <https://www.die-gdi.de/uploads/media/Global-Cooperation-Research-Papers-3.pdf>.
- Meyer, Christian (2018). Die Leiblichkeit der Lebenswelt: Körper und vorpersonale Sozialität bei Thomas Luckmann und in kulturhistorischer Perspektive. In: *Lebenswelttheorie und Gesellschaftsanalyse: Studien zum Werk von Thomas Luckmann*, hg. v. Martin Endreß und Alois Hahn. Köln: Herbert von Halem Verlag, S. 100-127.
- Meyer, Christian, Christian Meier zu Verl und Ulrich v. Wedelstaedt (2016). Zwischenleiblichkeit und Interkinästhetik. Dimensionen körperlicher Kopräsenz in der situierten Interaktion. In: *Wissensforschung – Forschungswissen*, hg. v. Jürgen Raab und Reiner Keller. Weinheim: Beltz Juventa, S. 317-331.
- Nishizaka, Aug (2007). Hand Touching Hand. In: *Human Studies* 30, 3, S. 199-217.
- Scheler, Max (1926). *Die Sinnsetzte des emotionalen Lebens. 1. Wesen und Form der Sympathie*. Bonn: Cohen.
- Schütz, Alfred (1971a). Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft. In: ders., *Gesammelte Aufsätze. I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, hg. v. Ilse Schütz. Den Haag: Martinus Nijhoff, S. 331-411.
- Schütz, Alfred (1971b). Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl. In: ders., *Gesammelte Aufsätze III. Studien zur Phänomenologischen Philosophie*, hg. v. Ilse Schütz. Den Haag: Martinus Nijhoff, S. 86-118.
- Schütz, Alfred (1972) [1932]. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Wien: Julius Springer Verlag.
- Schütz, Alfred (2006). *Philosophisch-phänomenologische Schriften I. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*, hg. v. Gerd Sebald, nach Vorarbeiten von Richard Grathoff und Michael Thomas. Konstanz: UVK.
- Schütz, Alfred und Thomas Luckmann (2003). *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK.
- Srubar, Ilja (2007). *Phänomenologie und soziologische Theorie*. Wiesbaden: VS.
- Stuart, Susan A. J. (2012). Enkinaesthesia: The Essential Sensuous Background for Co-Agency. In: *Knowing without Thinking. Mind, Action, Cognition, and the Phenomenon of the Background*, hg. v. Zdravko Radman. London: Palgrave Macmillan, S. 167-186.

Christian Meyer ist seit 2016 Professor für Allgemeine Soziologie und Kulturosoziologie an der Universität Konstanz nach Professuren an den Universitäten Duisburg-Essen (Kommunikationswissenschaft) und Würzburg (Qualitative Soziologie). Er forscht im Dreieck zwischen Soziologie, Anthropologie und Linguistik zu Fragen der Sozialtheorie, Kultur

und Kommunikation, verkörperten und technisch vermittelten Interaktion sowie qualitativen Methodologie. Neuere Publikationen sind "Culture, Practice, and the Body" (Metzler, Stuttgart 2018) und "Intercorporeality" (hg. mit J. Streeck und S. Jordan, OUP, New York 2017).