

Atmosphäre statt Sinn

Offene Räume in der interferenten Kultur

Clemens Albrecht

Beitrag zur Ad-Hoc-Gruppe »Offene Räume geschlossener Sinnsysteme. Inszenierungslogiken und -effekte in Kirche, Kaufhaus, Kunstmuseum«

Kirche, Kaufhaus, Kunstmuseum sind insofern offene Räume, als sie Öffentlichkeit zulassen, ja einladen; und sie sind geschlossen, weil sie von Mauern umgrenzt und in der Regel von einem Dach beschützt werden. Alle drei Orte werden auch mit spezifischen Sinnprovinzen verbunden, wobei im Einzelfall zu klären wäre, inwiefern es sich dabei um „Systeme“ handelt, also relativ klare Trennlinien zwischen Sinnfiguren und Umwelt gezogen werden. Im Falle der Theologie hat das eine hohe Plausibilität, sofern man ihren Geltungsanspruch mit Kirchenräumen assoziiert, aber ob Kunstdeutung heute ein hohes Maß an Geschlossenheit aufweist, kann schon bestritten werden, und beim Konsum bleibt wenig mehr übrig als Bündelungen individueller Motive, etwa durch Mode oder Markenorientierung.

Die Soziologie bietet verschiedene theoretische Rahmungen für ein solches Thema. Man könnte etwa die drei Gebäudeformen außen- und innenarchitektonisch als symbolische Verdichtungen der drei Subsysteme Religion, Kunst, Wirtschaft interpretieren und die Semantiken untersuchen, durch die sie sich selbstreferentiell stabilisieren.

Man könnte die Verbindungslinien zwischen den drei Räumen aber auch kritisch zeichnen: Die Religion als Ausdrucksform des besseren Lebens wurde durch die Aufklärung zuerst abgelöst von der Kunst, die nach dem Verlust der Einheit des Wahren, Guten, Schönen in der Abstraktion ihrer Entwürfe den gesellschaftlichen Antagonismus nurmehr auf die Leerstelle einer Vorstellung vom befreiten Leben verweist – und parodiert wird im Kaufhaus, in dem sich die religiöse Natur des Kapitalismus als Verheißung „anpreist“ – alle Güter besitzen zu können und dann erlöst zu sein vom Druck des Daseins (vgl. Deutschmann 1999). Die Kirche wird in ihrer sakralen Funktion vom Museum abgelöst, dieses wiederum vom Kaufhaus: „Die besondere, bestimmte Wahrheit jedes Kunstwerks, das den Namen verdient, schließt erst der hingebenden Entäußerung und Erfahrung sich auf, die ihm allein gewidmet ist, sonst wird das eine wie das andere und das Entscheidende entschwinden. Die Verwandlung geistiger Erfahrung in Konsum erzeugt die quicklebendige Verfassung jener, die dahinterkommen“ (Horkheimer 1985: 208).

Solche und andere Ansätze haben ihre Meriten und Erkenntnisgewinne, führen aber methodisch nicht auf neues Terrain. Der hier gewählte kultursoziologische Ansatz möchte dagegen auf neue Operationalisierungsmöglichkeiten für komplexe Wirklichkeitsdimensionen in diesem Themenfeld hinführen. Dazu eine erste These: Die Gemeinsamkeit der drei Räume Kirche, Kaufhaus, Kunstmuseum bildet sich im Übergangsfeld zwischen *repräsentativer* und *interferenter* Kultur, weil Inszenierungs- und Rezep-

tionsformen nicht primär über *Sinn*, sondern über *Atmosphären* versteh- und erfassbar werden. Auf die Frage nach den methodischen Konsequenzen dieser Überlegungen, wie sich nämlich Atmosphären operationalisieren lassen, möchte ich am Ende wenigstens skizzenhaft eingehen.

Von der repräsentativen zur interferenten Kultur

Der Begriff der repräsentativen Kultur wurde von Theodor Geiger eingeführt, als er nach einer Systematik für den Gegensatz zwischen Hoch- und Volkskultur suchte. Repräsentativ-Kultur umfasse Objektivierungen, die sich auf einen Urheber zurückführen lassen, während anonyme Kultur ohne personale Zuordnungsmöglichkeiten in die sozialen Strukturen selbst eingelassen sei, zum Kollektivbestand einer bestimmten sozialen Gruppe gehöre (Geiger 1949: 2f).

Friedrich Tenbruck griff den Begriff auf, transformierte ihn freilich von einer sozialstrukturellen Kategorie (und damit der Kopplung an Schichtung, man könnte auch sagen: seiner alleinigen Anwendbarkeit auf Stratifikationsphänome), indem er ihn generell sozialen Strukturen gegenüberstellte:

„Denn die Kultur ist eine gesellschaftliche Tatsache, insofern sie repräsentative Kultur ist, also Ideen, Bedeutungen und Werte erzeugt, die kraft faktischer Anerkennung wirksam werden. Sie umfaßt dann jene Überzeugungen, Verständnisse, Weltbilder, Ideen und Ideologien, die das soziale Handeln beeinflussen, weil sie entweder aktiv geteilt oder passiv respektiert werden“ (Tenbruck 1990: 29).

Tenbruck entfaltete diesen Begriff auf der Grundlage einer historischen Theorie der Gesellschaft, die er in den 1960er Jahren entwickelt hatte. Seine Kritik an den damals gängigen Konzepten von Kultur bezog sich auf die Tatsache, dass man sie mehr oder weniger der Ethnologie entnommen hatte, mithin das Verhältnis zwischen Kultur und Gesellschaft aus Stammesgesellschaften auf moderne extrapolieren, verändert nur durch Differenzierungsgrade. Er beharrte dagegen auf der Einsicht, dass die grundlegenden Gesellschaftstypen (primitive Gesellschaft – Hochkultur – moderne Gesellschaft, heute: segmentäre, stratifikatorische, funktionale Differenzierung) jeweils durch strukturell unterschiedliche Formen der Kultur geprägt seien (Tenbruck 1986).

Der Begriff der „repräsentativen Kultur“ steht auf dieser Grundlage. Er kann zunächst die Differenz zwischen Stammesgesellschaften und Hochkulturen sichtbar machen. Denn stratifizierte Gesellschaften entwickeln über das Herrschaftssystem eine repräsentative Kultur aus Symbolen, Insignien, Glaubensinhalten, Normenbündel, Riten, die in der klassischen Differenzierung von Zentrum und Peripherie auch in der physischen Abwesenheit des Zentrums seine Zentralität garantieren. In der politischen Soziologie nennt man das „Legitimitätsglaube“, und er ist gekoppelt an eine Fülle von Objektivierungen, die ihre Sinngehalte über die Gruppe ihrer eigentlichen Träger hinaus nur im Zusammenhang mit Herrschaft verbreiten. Hier bilden sich zuerst in dem Sinne „geschlossene“ Sinnsysteme, als sie über Schrift stabilisiert und institutionell kontrolliert werden; denn Abweichungen sind herrschaftsrelevant und insofern immer auch Machtfragen.

Das ist die Reinform repräsentativer Kultur. Sie erzwingt die Anerkennung ihrer Sinnsysteme über politische Herrschaft, und wenn die Vorstellungen, mit denen sie sich verbindet, nicht aktiv geteilt werden, so werden sie doch wenigstens passiv respektiert. Noch heute lassen sich Restbestände symbolischer Entlegitimierung im politischen Raum beobachten, wenn etwa in den USA Sportler bei Flagge und Nationalhymne nicht mehr stehend die Hand aufs Herz legen, sondern aus Protest gegen die Rassendiskriminierung niederknien. Aus dieser Perspektive fehlt in der alliterierten Trias Kirche, Kauf-

haus, Kunstmuseum ein vierter, politischer Vergleichsraum: das Kanzleramt, allgemein: der Palast, profaner: das Rathaus.

Unter den Bedingungen repräsentativer Kultur sind Inszenierungen auf Sinnsysteme ausgerichtet, sie transportieren Botschaften und wollen diese über das Bewusstsein vermitteln, wo sie noch nicht als habitualisierte Bestände in Personen oder Gruppen verankert sind. Die Legitimität des Herrschers anzuerkennen und sich damit willig in die Gefolgschaft einzureihen, das Ritual auch innerlich nachzuvollziehen, die Predigt zu verstehen, das Kunstwerk interpretieren zu können – dies alles vollzieht sich in einem umbauten Raum (dem Palast, der Kathedrale, dem Museum), in dem Inszenierung und Rezeption über Sinn synchronisiert und Formen widerständiger Aneignung durch eigene soziale Apparate identifiziert und mit Machtmitteln verfolgt werden – als Häresien oder Ungehorsam, im Fall der Kunst als fehlender Geschmack.

In der erweiterten Reihe Kanzleramt – Kirche – Kunstmuseum – Kaufhaus steht somit auf der einen Seite als polare Klassifizierung der Begriff der repräsentativen Kultur, der die Verbindlichkeit der Inszenierungsformen noch durch die Machtmittel stratifizierter Gesellschaften absichert. Das Kunstmuseum generiert einen deutlich geringeren Grad an Verbindlichkeit, selbst zum Höhepunkt seiner Geltung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert (Fuhrmann 2004: 159). Denn hinter dem Museum stehen keine Zwangsapparate der Geltungsanerkennung, allenfalls noch die soft power der Distinktionsgewinne. Gerade deshalb müssen sie kompensiert werden durch Selbstzwang, und das ist die Leistung der Bildungs- und Selbstformungssemantiken, die sich nicht zufällig zur Kunstreligion steigern, „Museumstempel“ ausrufen.

Auf dem Höhepunkt dieser Entwicklung beschreibt Malraux in seiner *Psychologie der Kunst*, wie das Museum seine Ausstellungsgegenstände aus ihrem Zusammenhang herauslöst, uns einen neuen Blick auf diese Dinge als „Kunst“ aufnötigt, wie sich durch die Reproduzierbarkeit und die Dauerpräsenz unsere Beziehung zu den Kunstwerken intellektualisiert, also die Rezeption auf Sinn konzentriert (Gehlen nannte das wenig später die „Kommentarbedürftigkeit“ der Kunst: 1965: 162). Letztlich verwandelt repräsentative Kultur Kunst konsequenterweise in eine Elitenreligion, die durch den offenen Raum des Museums in ein relativ geschlossenes Sinnsystem führt, bis zum eschatologischen Fluchtpunkt der ultimativen Bedeutung von Kunst: „Mögen die Götter am Tage des Gerichts den einstigen Formen des Lebens das Volk der Statuen gegenüberstellen! Dann wird von der Gegenwart der Götter nicht die von ihnen geschaffene Welt der Menschen Zeugnis ablegen: die Welt der Künstler wird es tun. ... Auf dieser Erde hat es nur ein christliches Volk ohne Sünde gegeben, und das war ein Volk von Statuen“ (Malraux 1951: 208). Auf dem Höhepunkt der modernen Kunstreligion ist das Museum Kirche.

Was aber steht am anderen Ende der Reihe neben dem Kaufhaus? Ich möchte hier einen neuen Begriff einführen, den ich erst in letzter Zeit aus gegenwartsdiagnostischen Analysen heraus entwickelt habe: *interferente Kultur*. Damit ist folgendes gemeint:

Wenn man das Verhältnis zwischen Kultur und Struktur beobachtet, kann man den drei Differenzierungstypen jeweils spezifische Relationen zuordnen: Während in Stammesgesellschaften Normen, Symbole, Narrationen etc. weitgehend identisch mit Gruppen sind (*kongruente Kultur*, vgl. Albrecht 2015: 30) und sich über neue Gruppen ausdifferenzieren, bilden stratifizierte Gesellschaften mit ihrer Leitdifferenz von Zentrum und Peripherie repräsentative Kulturen, also Gruppenstrukturen transzendierende Geltungsansprüche aus, die sich in der expansivsten Variante als Universalismen geben, als Religionen nach der mosaïschen Unterscheidung (Assmann 2003) – eingeschlossen ihre säkularisierten Varianten (politische Ideologien etc.).

Mit der funktionalen Differenzierung aber treten die Bereiche auseinander, die Machtmittel zur Erzwungung von Verbindlichkeit grenzen sich im Politisch-Rechtlichen immer mehr auf vordefinierte und

generalisiert anerkannte Sinnsysteme ein („Legalität“). Durch diesen Rückzug werden zahlreiche Sinnsysteme entdogmatisiert zu Sinnfeldern, freigegeben für die individuelle Anerkennung oder Ablehnung, Herrschaft wird regelgebunden, Religion Privatsache. Damit rückt die Kirche aus dem Bereich der repräsentativen Kultur heraus, sie ersetzt Mission durch Werbung, ohne Machtmittel in der Hand zu haben, zehrt ansonsten den Bestand tradierter Bindungen auf und passt sich der modernen Welt an – nicht umgekehrt. Die universalisierten Geltungsansprüche treten zurück, fügen sich in die Egalität konkurrierender Angebote. Man nennt das Toleranz, sie wird zur repräsentativen Kultur, nicht mehr der Glaube an die richtige Interpretation der Trinität. Repräsentative Kultur verschwindet also nicht in der modernen Gesellschaft, sie sickert nur zurück in die basalen Normensysteme der politischen Moral, auf tiefer ansetzende Ebenen der Institutionenordnung.

Der Fokus auf die funktionale Differenzierung mit einem sozialstrukturell verengten Blick hat allerdings davon abgelenkt, dass die moderne Gesellschaft von einem zweiten Prinzip fundiert wird: dem der freien Assoziierung (Albrecht 1995). Keiner Gruppe mehr per Schicksal anzugehören, sondern die Zugehörigkeit als Wahlakt zu begreifen, ist im Egalitätsprinzip verankert und produziert als Korrelat dieser offenen Vergesellschaftung interferente Kultur als sich überlappende Sinnprovinzen mit geringen Geltungsansprüchen. So wie wir in der modernen Gesellschaft von allen möglichen Gruppen umworben werden, so streifen wir auch permanent Sinnformen, die ihren Geltungsanspruch kaum weiter generalisieren als zur Nutzererwartung eines Konsumguts. Sinnhafter Ausdruck dieses Zusammenhangs von Konsum und Gruppenzugehörigkeit ist der Greenpeace-Stand am Samstagmorgen vor dem Supermarkt. Das Kaufhaus steht insofern der interferenten Kultur am nächsten, indem die Zugehörigkeit von Objektivierung und Person willkürlich über Besitz geregelt und durch Geld vermittelt wird.

Interferente Kultur entspricht dem Prinzip der freien Assoziierung, der typisch modernen Lage, mit konkurrierenden Sinnangeboten konfrontiert zu sein und damit vor einem dauerhaften Wahlakt (Gross 1994) zu stehen: Will ich das hören, lesen, sehen, glauben, kaufen etc.? – genau wie die Frage nach dem Beitritt zu allen möglichen Vereinen, Parteien, Religionen, Staaten. Hier tut sich das Feld der religiösen Wanderer auf (Gebhardt 2006), der hybriden Identitätsbastler, der allgemeinen Kontingenzerempfindungen, und damit sie auch intellektuell umsetzbar werden: der Individualisierungs-, Globalisierungs- und Postmoderne-Theorien. Wir sollten lernen, sie in ihrer sozialen Funktion als Teil interferenter Kultur zu verstehen.

Damit zur zentralen Folgerung: Repräsentative Kulturen inszenieren sich als Sinnsysteme, interferente als Atmosphären. Entstehungskontext repräsentativer Kulturen ist die Herrschaft, die sich über das Medium Sinn stabilisiert, ihre reine Form (nach Weber) die argumentative Überzeugungsmacht der Wissenschaft. Auch sie ist eine Institution repräsentativer Kultur, indem sie allgemein geltende Wahrheitsansprüche stellt, wandelt sich aber bezeichnenderweise mehr und mehr in eine interferente, wo etwa poststrukturalistische Toleranz gegenüber konkurrierenden Geltungsansprüchen von Theorien um sich greift. Entstehungskontext interferenter Kultur dagegen ist der Markt, ihr Medium das Gefühl, ihre Inszenierungslogik schwenkt auf Atmosphären um. Reine Form ist der Event, er lenkt Geltungsansprüche um von repräsentativen Sinnsystemen zum Affektuellen (Gebhardt, Hitzler, Pfadenhauer 2000). Diese Tendenz prägt heute alle Räume, vom Sommerfest bei der Kanzlerin über die getanzte Predigt, die lange Nacht der Museen bis zur „Mittsommernacht bei Ikea, Schnäppchenkampf auf Leben und Tod ...“ (Wise Guys).

Zur Operationalisierung von Atmosphären

Schon seit einigen Jahren gibt es Ansätze, den Begriff der Atmosphäre als einen Untersuchungsgegenstand in die Sozialforschung zu integrieren und hier vor allem differenzierte Kategorien der Wirklichkeitsbeschreibung aus der Neuen Phänomenologie Hermann Schmitz' für die Soziologie fruchtbar zu machen (vgl. etwa Wolf 2015). Sie operieren jenseits der Subjekt-Welt-Trennung, wodurch Atmosphären als im Raum präsente Gefühle relational fassbar werden. Philosophiehistorisch geht Schmitz von einer großen Zäsur aus: In Griechenland sei in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts vor Christi mit dem Begriff der Psyche die menschliche Innenwelt von der Außenwelt getrennt worden, das ursprünglich einheitliche Welterleben in zwei Bereiche gesprengt, wobei die Außenwelt nun zwar das Innere des Menschen affiziere, aber eben grundsätzlich von diesem getrennt wurde (Schmitz 2007: 16ff).

Wie fundamental diese Weltspaltung für das ganze Konzept der neuzeitlichen Humanwissenschaften ist, auch für die Soziologie, zeigt sich etwa daran, dass der Begriff der Habitualisierung nur auf der Grundlage einer solchen (wie Schmitz es nennt) „psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Vergegenständlichung“ (Schmitz 2014: 10) funktionieren kann: Hier das unbeschriebene Individuum, dort die soziale Welt, die nun ihren Code gleichsam in das Individuum hineinschreibt. Denkt man hinter diese Weltspaltung zurück (oder auch wie Schmitz das möchte: über sie hinaus), dann ergeben sich neue Perspektiven auf viele Fragen der Soziologie, die ja immer auf die Weltverbundenheit des Menschen zielt und in diesem fundamentalen Sinn relational ist.

So beim Thema Atmosphären. Ihre Existenz ist für das Alltagsbewusstsein evident, wenn man an Situationscharakterisierungen wie „dicke Luft“, „gute Stimmung“ etc. denkt. Sie wirken so unspezifisch, „flächenlos“, dass sie nur schwer erfasst und analysiert werden können. Schmitz versteht unter einer Atmosphäre „...eine totale oder partielle, in jedem Fall aber umfassende Besetzung eines flächenlosen Raumes im Bereich dessen, was als anwesend erlebt wird“ (Schmitz 2014: 19). Zentral ist dabei, dass Gefühle im Raum Präsenz entwickeln und deshalb über den Raum erfahrbar werden: „Gefühle sind Atmosphären in einem flächenlosen Raum, der sich mit dem flächenhaltigen Ortsraum ebenso decken kann wie die flächenlosen Räume des Schalls und der Stille, aber auch darüber hinaus zu reichen vermag. Die Atmosphären des Gefühls werden entweder bloß wahrgenommen oder sie ergreifen leiblich spürbar; in diesem Fall werden sie in affektivem Betroffensein als die Gefühle, die man selbst hat, gefühlt“ (Schmitz 2014: 21).

Die Soziologie hat ausgefeilte Verfahren zur Erhebung von Sinnfiguren entwickelt, aber wie lassen sich solche diffuse Wahrnehmungsformen wie Atmosphären operationalisieren? Über Interviews, Meinungsumfragen etc., das heißt alle Daten, die letztlich doch wieder an die Sinnsysteme andocken, kommt man kaum heran, weil die Wirkung von Atmosphären sich häufig auch unterhalb der Wahrnehmungsschwelle des Subjekts entfaltet. Man kommt hier methodisch nahe an behavioristische Verhaltensforschung, der Beobachtung von Blickschweifungen, der Bewegungsformen, aber auch der intersubjektiv teilbaren dichten Beschreibung von Atmosphären, etwa in der Literatur.

Schmitz bietet mit drei Kategorien Anschlussmöglichkeiten:

Die erste ist die Kategorie der *synästhetischen Wahrnehmung* (Schmitz 2014: 28): Atmosphären bilden sich aus dem Zusammenspiel von Blicken, Geräuschen, Gerüchen, Erspürtem. Die Kühle einer Kirche fühlt sich anders an als die Klimaanlage eines Kaufhauses, und wenn wir das Kanzleramt als „kühl“ beschreiben meinen wir etwas anderes als das Gefühl beim Betreten einer Krypta. Wir müssen Instrumente entwickeln, um diesen synästhetischen Effekt erfassen zu können.

Zweitens sind die *Bewegungssuggestionen* (Schmitz 2014: 24) wichtig. Wir kennen seit den Arbeitslosen von Marienthal die soziale Bedeutung eines verlangsamten Schritts. Bezeichnen-

derweise besteht eine große Gemeinsamkeit zwischen Kaufhaus, Kunstmuseum und Kirche in dieser Verlangsamung. Nur beim Kanzleramt kann man eine Beschleunigung wahrnehmen, und auch sie wirkt als Signal für Geschäftigkeit und Wichtigkeit atmosphärisch. Wir orientieren uns bewusst und unbewusst an den angedeuteten und vollzogenen Bewegungen der Anderen, Tardes Gesetz der Nachahmung ist ein fundamentales Prinzip zur Analyse von Atmosphären.

Dritten schließlich die *Einleibung* (Schmitz 2014: 28). Schmitz unterscheidet zwischen Körper und Leib, und der Leib ist im Raum präsent (Schmitz 2007: 276). Einleibung bedeutet, die Dinge oder Personen um mich in meinen Wahrnehmungs- und Handlungshorizont einzubeziehen. Hier ein feines Beschreibungsinstrumentarium zu entwickeln, das differenziert erfassbar macht, was die Einzelnen tatsächlich erfahren, wenn sie in ein Museum gehen, diese auf die Objekte gerichtete Einleibung, die den Hintergrund bewusst ausblendet, die Farbenpaletten, die im Kaufhaus um das begrenzte Aufmerksamkeitsbudget der Besucher/-innen ringen, die Höhe der Kirchenräume, gefüllt mit Orgeltönen, alles dies gehört in eine Untersuchung der bewusst hergestellten oder wahrgenommenen Atmosphäre dieser offenen Räume.

Mit dem Blick auf die Unterscheidung zwischen repräsentativer und interferenter Kultur spielen die Sinnsysteme also auf den beiden Seiten der Reihe Kanzleramt, Kirche, Kunstmuseum, Kaufhaus eine unterschiedliche Rolle: je mehr es in Richtung Konsum geht, desto größer ist die Bedeutung der Erlebnisqualität, der atmosphärischen Wirkung. Aber heute sind in den Kirchen auch alle willkommen, die nicht an Gott, sondern an andere universelle Quellen glauben, und Reichsbürger dementieren entschieden die Geltung des Sinnsystems Kanzleramt. Darum werden in diesen Räumen heute möglichst alle über Atmosphären eingefangen; denn nach dem Prinzip der freien Assoziierung weiß man in einer individualisierten Gesellschaft ja nie, wer kommt.

Literatur

- Albrecht, C. 1995: Zivilisation und Gesellschaft. Bürgerliche Kultur in Frankreich. München: Fink.
- Albrecht, C. 2015: „Die Kunst Rembrandts, nicht die eines beliebigen Stümpers“. Georg Simmel als Philosoph der repräsentativen Kultur. Zeitschrift für Kulturphilosophie, 9. Jg., Heft 1-2, 23–40.
- Assmann, J. 2003: Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München u.a.: Carl Hanser Verlag.
- Böhme, G. 1995: Atmosphäre. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Deutschmann, C. 1999: Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus. Frankfurt am Main: Campus.
- Fuhrmann, M. 2004: Der europäische Bildungskanon. Frankfurt am Main: Insel.
- Gebhardt, W. 2006: Kein Pilger mehr, noch kein Flaneur. Der „Wanderer“ als Prototyp spät-moderner Religiosität. In W. Gebhardt, R. Hitzler (Hg.), Nomaden, Flaneure, Vagabunden. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 228–243.
- Gebhardt, W., Hitzler, R., Pfadenhauer, M. (Hg.) 2000: Events. Soziologie des Außergewöhnlichen. Band 2. Opladen: Leske + Budrich.
- Gehlen, A. 1965: Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei. 2. Auflage. Frankfurt am Main u.a.: Athenäum.
- Geiger, T. 1949: Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Gross, P. 1994: Die Multioptionsgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heibach, C. (Hg.) 2012: Atmosphären. Dimensionen eines diffusen Phänomens. Paderborn: Fink.

- Horkheimer, M. [1962] 1985: Der Bildungsauftrag der Gewerkschaften. In A. Schmidt, G. Schmid Noerr (Hg.), Max Horkheimer. Gesammelte Schriften, Band 8. Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt am Main: Fischer, 201–220.
- Malraux, A. 1951: Psychologie der Kunst, Band 2. Die künstlerische Gestaltung. Baden-Baden: Woldemar Klein Verlag.
- Schmitz, H. 2007: Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, H. 2009: Der Leib, der Raum und die Gefühle. Bielefeld u.a.: Aisthesis.
- Schmitz, H. 2014: Atmosphären. Freiburg u.a.: Verlag Karl Alber.
- Schroer, M. 2006: Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Steets, S. 2015: Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt. Eine Architektursoziologie. Berlin: Suhrkamp.
- Tenbruck, F. H. 1986: Geschichte und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft, Band 14. Berlin: Duncker & Humblot.
- Tenbruck, F. H. 1990: Repräsentative Kultur. In H. Haferkamp (Hg.), Sozialstruktur und Kultur. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20–53.
- Wolf, B. 2015: Atmosphären des Aufwachsens. Rostocker Phänomenologische Manuskripte, Heft 22. Rostock: Gesellschaft für Neue Phänomenologie e.V.