



DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

Zur Erfahrung affektiven Leidens

Phänomenologische Beiträge zur
Emotions- und Vulnerabilitätstheorie

verfasst von / submitted by

Mag. Florian Schmitsberger, Bakk.

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2021 / Vienna, 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the student
record sheet:

UA 792 296

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student record sheet:

Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Georg Stenger

Im Gedenken

*an zwei mir sehr nahe stehende Menschen,
die während meiner Arbeit an der Dissertation
verstorben sind.*

Mirjam Rathbauer

meine Verlobte

01.06.1990 – 03.04.2018

Susanna Schmidberger

meine Mutter

15.01.1955 – 04.06.2020

»In der leiblichen Auseinandersetzung mit der Welt öffnen sich Spielräume, die Raum lassen für Schöpfungen und Erfindungen, aber auch für Störungen, Abweichungen, Mehrdeutigkeiten, Konflikte, die uns aus der Ruhe bringen und unsere Spielräume verändern.« (Waldenfels 2015b, 149)

Inhaltsverzeichnis

Würdigung und Danksagung	10
Vorwort	12
1 Einleitung: Thematische Fragestellung und Herangehensweise	16
1.1 Das philosophische Anliegen zur »Erfahrung affektiven Leidens«	16
1.2 Verortung im Diskurs einer Philosophie der Gefühle	17
1.3 Zugang zum Phänomen und Erfahrungsgrundlage	20
1.4 Methodisches: Psychopathologie und Emotionstheorie als Vexierbild	22
1.5 Begriffsverwendung und Terminologie	23
1.6 Ordnender Blick auf die Struktur der phänomenologischen Erkundung	26
2 Gefühle und Vulnerabilität im Lichte der Phänomenologie von Bernhard Waldenfels	30
2.1 Phänomenologischer Ansatz: Erfahrung des Fremden und Responsivität	30
2.2 Doppelereignis aus Pathos und Response	33
2.3 Im Zeichen einer »Theorie der Erfahrung«	38
2.4 Gefühle als Doppelereignisse	40
2.5 Affektive Vulnerabilität: Verortung im Gefüge aus Widerfahrnis und Antwort	43
3 Gefühle und Leib: Die Medialität des Leibes als Leitmotiv	45
3.1 Einleitung: Die Frage nach dem Körperlichen der Gefühle	45
3.2 Grundmotive eines Verständnisses von Leiblichkeit	49
3.2.1 Die phänomenologische Grunddifferenz von Leib und Körper	49
3.2.2 Der Ausgangspunkt der Differenzierung: Vorrang des Leibes	51
3.2.3 Das Verhältnis von Leib und Körper zueinander	52
3.3 Die Rolle des Leibes für Gefühle entlang seiner Medialität	56
3.3.1 Der Leib als Medium unseres affektiven Lebens: Leibliches Gerichtet-Sein	56
3.3.2 Zur Verflechtung von Intentionalität und Phänomenalität	60
3.3.3 Der Leib als der sichtbare Ausdruck meiner Selbst und als Realisierung von Sinn	66
3.4 Vertiefende Charakterisierung des leiblichen Doppelereignisses	69
3.4.1 Leibliches Responsorium: Heterosomatik und Allophatos	69
3.4.2 Leibliches Affektorium: Widerfahrnis des Unberührbaren im Berühren	71
3.4.3 Kritische Reflexion auf das Leibliche Affektorium	73
3.5 Synopsis: Die leibliche Seite der Erfahrung affektiven Leidens	76

4 Gefühle und Sinn: Prozesse der Sinnbildung und deren Beeinträchtigung	79
4.1 Einleitung: Kognitionen, Urteile und Sinnbildung	79
4.2 Solomon: Gefühle zwischen kognitiven und nicht-propositionalen Urteilen	83
4.2.1 Der Ansatz von Solomon	83
4.2.2 Reflexion auf seinen Ansatz und was dabei offen bleibt	88
4.3 Grundbegriffe eines phänomenologischen Zuganges zu den kognitiven Anteilen von Gefühlen	89
4.3.1 Grundmotive einer Theorie der Bedeutung und einer Philosophie des Sinnes	89
4.3.2 Differenzierung der Intentionalität	91
4.3.3 Sinn-Losigkeit und Sinn-Überschuss als pathisches Grenzphänomen	93
4.3.4 Sinnbildung als Antwortgeschehen	95
4.3.5 Doppelte Inadäquation von Sinn und Wirklichkeit	96
4.3.6 Bedeutungsintention und Zielstreben	98
4.3.7 Synopsis: Verletzung im Geschehen der Sinnbildung	99
4.4 Prä-reflexive leibliche Sinnbildung: Erkundung eines Phänomens	102
4.4.1 Solomons These: »emotions are choices and our responsibility«	102
4.4.2 Kritische Anfragen an Solomons These: Gegenkräfte gegen das Verfügen	106
4.4.3 Freilegung eines prä-reflexiven, vor-ichhaften leiblichen Sinngeschehens	107
4.4.4 Verschiedene Formen von Sinnimplikaten	111
4.4.5 Differenzierung einer reflexiven und einer prä-reflexiven leiblichen Sinnbildung	115
4.4.6 Verhältnis der beiden Formen der Sinnbildung zueinander	116
4.4.7 Synopsis: Replik auf Solomon und ein differenzierteres Verständnis affektiven Leidens	121
5 Gefühle und Verletzbarkeit: Angewiesen-Sein, Irresponsivität und Sorge	123
5.1 Einleitung: Fragestellung, Leitbegriffe und Leitmotive aus dem Diskurs	123
5.1.1 Leitende Fragestellung und Vorbemerkung zur Begrifflichkeit	123
5.1.2 Einbettung in den Diskurs und zentrale Leitmotive	125
5.1.3 Struktur der Auseinandersetzung	133
5.2 Begriffliche Nuancierungen des Leidens: Schmerz, Leiden, Ausdruck und Haltung	134
5.3 Waldenfels: Ausdifferenzierung eines Verständnisses von Verletzbarkeit	138
5.3.1 Responsivität und Irresponsivität	138
5.3.2 Verschiedene Formen von Verletzbarkeit	141
5.4 Ermöglichungsbedingungen des Lebens und politische Affekte	143
5.4.1 Epistemische Raster und Anerkennungstheorie	143
5.4.2 Politische Gefühle und wertvolles Leben	146
5.5 Relationen der Sorge: Selbstsorge und Fürsorge in der Verletzbarkeit	148
5.5.1 Alterität in der Selbst- und Fürsorge	148
5.5.2 Fürsorge als Gelingensbedingung der Selbstsorge	151
5.5.3 Verschiedene Gehalte des Sorgens und Übergang zu ethischen Fragestellungen	152
5.6 Synopsis: Beiträge zu einem Verständnis von affektiver Verletzbarkeit	155

6 Gefühle und Empathie: Das Verstehen affektiven Leidens Anderer	158
6.1 Einleitung: Soziales Verstehen und Empathie	158
6.1.1 Fragestellung und methodische Reflexion.....	158
6.1.2 Umriss des Diskurses	159
6.1.3 Verortung des Blickwinkels und Struktur des Erkundungsganges	164
6.2 Relationen der Formen sozialen Verstehens	165
6.3 Alterität und egozentrische Verstrickung.....	168
6.4 Leibliche Basis von Empathie.....	171
6.4.1 Interkorporalität und Interaffektivität	171
6.4.2 »Erweiterte Empathie« und das Verhältnis zur Simulationstheorie.....	174
6.4.3 Weitere kritische Einwände durch den leiblich-interaktionistischen Ansatz.....	177
6.5 Empathie als Prozessgeschehen	178
6.6 Kontextualisierung: leiblich experienciell oder imaginativ	180
6.7 Synopsis: Jenseits der Egozentrik das affektive Leiden Anderer am eigenen Leib erfahren.....	184
7 Abschluss: Die Struktur der Erfahrung affektiven Leidens.....	185
7.1 Rekapitulation des Vorhabens.....	186
7.2 Der Charakter des <i>Vulnerablen</i> im affektiven Leiden.....	187
7.2.1 Der konzeptuelle Ansatz: Erfahrung als Doppelereignis von Widerfahrnis und Antwort.....	187
7.2.2 Die »schwache Seite« der Erfahrung	190
7.2.3 Die »starke Seite« der Erfahrung	192
7.2.4 Ermöglichungsbedingungen des Lebens und Angewiesenheit auf Andere	193
7.2.5 Register der Vulnerabilität: Das breite Spektrum unserer Verletzbarkeit.....	194
7.3 Der Charakter des <i>Affektiven</i> der Leidenserfahrung.....	196
7.3.1 Die Rolle des Leibes: Medium unseres affektiven Lebens	197
7.3.2 Affektive Sinnbildung: Versteifung und Kollabieren der Intentionalität.....	198
7.3.3 Leibliche Sinnbildung: Differenzierte Sinnschichten affektiver Erfahrung.....	200
7.3.4 Soziale Struktur der Erfahrung: Ausdruck und Eindruck affektiven Leidens.....	204
7.4 Offenes und Anregungen für weitere phänomenologische Erkundungen.....	207
Siglen.....	210
Literaturverzeichnis	210
Anhang: Abstract	214
Deutsch	214
English	214

Würdigung und Danksagung

An erster Stelle möchte ich jenen Personen ein Dankeschön aussprechen, die mit wertvoller Unterstützung meine Dissertation begleitet und den Weg zu einer fertigen Arbeit mit Ideen, Diskussionen, gemeinsamen Erfahrungen und viel menschlicher Wärme bereichert haben. Sie alle haben mir vor Augen geführt und es gleichermaßen in Erfahrungen verankert, dass *Geistes- und Gefühlsbildung eine gemeinsame Sache sind und stets aus Prozessen gemeinsamer Erfahrung hervorgehen*. Ich danke all jenen, die mir Entwicklung zugetraut und mich darin unterstützt haben.

In diesem Sinne möchte ich an erster Stelle umfassend bei meinem Betreuer *Prof. Georg Stenger* bedanken: für seine fortwährende Zuversicht, seinen Zuspruch und seine Warmherzigkeit, seine Ermutigung zur eigenständigen Erkundung, seine Unterstützung bei philosophischen Zusammenkünften mit namhaften Philosophen und insbesondere seine Geduld. Gerade seine menschlichen Qualitäten bestärkten mich, den mit vielen Widrigkeiten und Leiden versehenen Weg meines Doktoratsstudiums kontinuierlich zu beschreiten. Bedanken möchte ich mich ebenso bei *Prof. Bernhard Waldenfels* für persönliche Gespräche, Diskussionen, Anregungen sowie die Bereitstellung unveröffentlichter Texte, die sich für die Detailarbeit und kreative Formulierung eigener Thesen als sehr wertvoll erwiesen haben. Danken möchte ich ebenso *Prof. Thomas Fuchs* sowie *Prof. Matthew Ratcliffe* für zahlreiche inhaltliche Impulse, Diskussionen zu Detailfragen und eine konzeptuelle Orientierung. Ebenso danke ich *Prof. Käte Meyer-Drawe* sowie *Prof. Sonja Rinofner-Kreidl* für einen interessanten und anregenden Austausch sowie bei *Prof. Henriette Löffler-Stastka* für ihre Förderung und Unterstützung rund um meine Dissertation. Einen großen Dank möchte ich ebenso der *Vienna Doctoral School of Philosophy* an der Universität Wien für die großzügige Unterstützung über 6 Monate durch ein *Completion Fellowship* im Jahr 2021 aussprechen, das es mir ermöglichte, in Ruhe und konzentriert am Abschluss meiner Dissertation zu arbeiten sowie nachts ohne existentielle Ängste ruhig schlafen zu können. – Bei all jenen möchte ich mich für ihre Wertschätzung meiner Arbeit und ihre Ermutigungen zu meinen eigenständigen Erkundungen und Betrachtungen bedanken.

Ein freundschaftliches Dankeschön möchte ich mehreren Kolleg*innen¹ aus den Kontexten Philosophie und Psychotherapie aussprechen, die mich im Rahmen mehrerer gemeinsamer Lesekreise über viele Jahre (2011-2021) hinweg begleiteten (in chronologischer Reihenfolge): *Sebastian Kletzl*, *Andreas Kirchner*, *Dejan Markovec*, *Gerhard Kreuch*, *Simon Malzer*, *Florian Koschitz*, *Evelyn Niel-Dolzer*, *Ariane Ouschan* und *Jannis Puhlmann*. Ihnen danke ich für eine langjährige, freundschaftliche und philosophisch inspirierende Gemeinschaft. Im Zuge des gemeinsamen Austausches fand ich viele Anregungen, Ideen und Einflüsse für meine Arbeit. Mit großer Wertschätzung blicke ich auch auf inspirierende Gespräche mit *Malihe Talebli*, *Mirjam Rathbauer* (†), *Claudia Widerin*, *Liselotte Nausner*, *Bernadette Reisinger* und *Peter Gaitsch*, aus denen zahlreiche kreative Impulse hervorgingen, die diese Arbeit befruchteten. Bei *Claudia Widerin* möchte ich mich eigens für ihre akribische Korrekturlesung bedanken, die der Arbeit den letzten Feinschliff gab und sie damit aufwertete.

¹ Diese Arbeit bemüht sich um einen geschlechterinklusive Sprachgebrauch. In der Verwendung des Gendersterns und der konkreten Ausgestaltung folge ich den Vorgaben der Universität Wien, nach dem Stand vom November 2021. <https://personalwesen.univie.ac.at/gleichstellung-diversitaet/im-ueberblick/geschlechterinklusive-sprache/>, 02.11.2021.

Daneben möchte ich mich bei Wegbegleiter*innen aus dem Feld der Psychotherapie danken. Ich verdanke ihnen wertvolle Erfahrungen, sowohl für das eigene, persönliche Leben, als auch für meine philosophische Auseinandersetzung mit Gefühlen. Sie ermöglichten ein tiefes Verständnis dieses Phänomenbereichs und ungekannte Einsichten, die weit über die Erfahrungen des gemeinläufigen, alltäglichen Lebens unserer Gegenwart hinausreichten. Diese Erfahrungen nährten sowohl die eigene Faszination für Gefühle sowie all das Existenzielle, das ihnen eingeschrieben ist, als auch eine spielerische Entdeckungsneugierde. Während ich der Philosophie *Freiheitsspielräume im Denken* verdanke, wurde mir über die Psychotherapie das Geschenk von *Freiheitsspielräumen im Fühlen* zuteil, hin zu mehr Lebensqualität, Lebenssinn und Lebensfreude. Für diese Erfahrungen und Einsichten möchte ich mich bedanken bei: *Hedwig Graf-Oppolzer, Günther Juhnke, Alfred Pötzl, Liselotte Nausner* und bei meinen Ausbildungskolleg*innen der Ö41.

Vorwort

Im Vordergrund dieser Doktoratsarbeit stehen schmerzhaft affektive Erfahrungen, ihr geht es um affektive Verletzung und Verletzbarkeit. Was hier versucht werden soll, ist der Spagat zwischen einem hoch abstrakten wissenschaftlichen Philosophieren und Erfahrungen, die zutiefst in das singuläre faktische Erleben konkreter Personen hinreichen. Wissenschaftliche Ambition und existentielle Erfahrung werden einander in diesem Rahmen durchdringen. Die Arbeit folgt dem Anliegen, eine Sprache für die Erfahrung affektiven Leidens zu finden und auf diese Weise zu Gegenwartsdiskursen wie einer Philosophie der Gefühle oder einer Philosophie der Vulnerabilität etwas beizutragen. Ein solches Vorhaben ist aber nicht in jenem (pejorativen) Sinne akademisch, wonach es bloß gälte, Konzepte zu jonglieren, Autor*innen in Beziehung zu setzen und um die rechte Begriffsverwendung zu disputieren. Das Philosophieren, das sich in den folgenden Seiten niederschlägt, möchte ich verstanden wissen als ein philosophisches Erkunden eben jener Erfahrung, von der es spricht. Wie noch auszuführen ist, ist das philosophische Vorhaben stark an faktischer Erfahrung orientiert und beansprucht von hier aus Plausibilität und Gültigkeit.

Dergestalt ist es ein Philosophieren, das von jenen Erfahrungen allzu sehr durchdrungen ist, bei eben solchen ansetzt und darin eine Quelle für sein Fortschreiten fand, um auf diese Weise besser zu verstehen, wovon es spricht. Im Zuge einer ordnenden Rückschau möchte ich den Denkweg spiralförmig beschreiben: Er fand seinen Anfang in der Erfahrung des Todes meines Vaters als achtjähriger Junge, der mich fast zwei Jahrzehnte auf schmerzvolle Weise nicht in Ruhe ließ. Jene Erfahrung suchte nach einer angemessenen philosophischen Sprache und nach Konzepten von Subjektivität, die mir ein Verständnis nicht nur meines Fühlens, sondern von schmerzvollen Gefühlen im Allgemeinen eröffnen würden. Fündig wurde ich nach längerem Suchen in den Konzepten einer Phänomenologie von Bernhard Waldenfels, die es erlaubten, die Erfahrung affektiven Leidens reflexiv und sprachlich differenziert zu erkunden. Entlang eines solchen mehrjährigen Denkweges versammelten sich weitere Erfahrungen wie der Tod meiner Verlobten, mit der mich eine sehr schöne Beziehung mit sehr viel Nähe und Innigkeit verband; ebenso wie der Tod meiner Mutter, dem zwei lange und schwere Krebserkrankungen voraus gegangen waren; gleichermaßen wie die Erfahrungen mit zahlreichen Klient*innen und Patient*innen, die ich seit 2016 im Kontext der Psychiatrie des Otto Wagner Spitals in Wien und meiner eigenen psychotherapeutischen Praxis als angehender Psychotherapeut begleitete. *Durchleben und Durchdenken durchdrangen sich unterwegs wechselseitig.*

Dieses Ineinander vollzog sich als Bewegung: das Durchleben erfüllte die philosophischen Motive durch den Rekurs auf die lebendige Erfahrung mit Leben und Anschauung, das philosophische Reflektieren vermochte es, das konkrete Erleben aufzuhellen und auf diese Weise tiefer in es hineinzugelangen. Darin verweist das Denken auf eine lebendige, vor-philosophische Erfahrung jenseits der philosophischen Texte. Dieses Vorgehen eines wechselseitigen und fortwährenden Durchdringens von prä-reflexiven Erleben und reflexiven Denken beschreibt damit das methodische Leitprinzip dieser Arbeit. Das philosophische Denken hierin folgt dem Anspruch eines »indirekten Sprechens« (Waldenfels 2007b, 174), das nicht nur *über* Erfahrungen spricht, sondern *von ihnen her* und »das sehen lässt, wovon es spricht.« (Waldenfels 2011, 36)

Diese philosophische Erkundung wird von einer konkreten Haltung getragen. Diese versteht Gefühle in ihrer gesamten Bandbreite als etwas grundsätzlich Menschliches. Ihr implizites Anliegen ist es, *mit Gefühlen offen*

zu leben und ihnen Raum einzuräumen. Nicht geht es also darum, Gefühle einer Kontrolle oder einer Rationalität unterzuordnen oder sie als »unlogisch« oder irrational abzutun; nicht geht es um das Ideal eines durch und durch vernünftigen Menschen, in der Hoffnung auf ein einfacheres und besseres Zusammenleben (vgl. Helm 2009, 405, Fußnote 12).

»Offen mit Gefühlen zu leben« bedeutet: eine affektive Vielfältigkeit im Blick zu behalten und ihr denkend wie erfahrend Raum einzuräumen – das gelte gleichermaßen für lebensbejahende Gefühle wie Freude, Vorfreude oder Hoffnung, für die Kraft und Impulsivität von Aggressionsgefühlen wie Wut, Ärger oder Zorn, für Zugriffsgefühle wie Neid, Sehnsucht oder Gier, gleichermaßen wie für Verletzungsgefühle wie Trauer, Scham, Angst, Sehnsucht, Neid und dergleichen.² Diese affektive Vielfältigkeit artikuliert nicht nur die unterschiedlichen Strebungen unseres Mensch-Seins, sondern verleiht unserem Leben zugleich aufwühlende Bedeutung und Lebendigkeit. »Offen mit Gefühlen zu leben« bedeutet damit, diese affektive Vielfältigkeit in einer wertschätzenden Weise als Formen unseres Mensch-Seins zu sehen und anzuerkennen – so sehr sie auch unser Leben mit Anderen und mit uns selbst kompliziert machen. Es bedeutet zugleich, anzuerkennen, dass wir als Menschen faktisch *eben so sind*.

Die Wendung bedeutet außerdem, *in ein bestimmtes Verhältnis zu sich zu treten*. Sie meint ein bestimmtes Verhältnis zu sich als eines leiblichen Selbst. Gefühle werden in dieser Arbeit wesentlich als leibliche Erfahrung aufgefasst. »Offen mit Gefühlen zu leben« bezeichnet damit auch ein leibliches Selbstverhältnis, das sich charakterisiert durch eine Haltung der Offenheit für eine bewusste propriozeptive Eigenwahrnehmung, für ein »propriozeptives Zuhören«, ein »dialogisches Miteinander« mit einem »leiblichen Du«, das wir selbst sind und wo wir uns leiblich selbst Widerfahrnis sind (siehe Kapitel 4.4). – Dies ist der *spürbare* Sinn der Wendung am Beginn des Absatzes.

Dann gibt es noch einen *reflexiven* Sinn dieser Wendung, der im performativen Gestus dieser Zeilen liegt: Da spricht ein Philosoph davon, die eigenleibliche Wahrnehmung zu fokussieren, und tut dies, indem er mit einer hochabstrakten, konzeptuellen Sprache auf das leibliche Erleben hinweist – welch paradoxes Verhältnis zwischen Gehalt und Gestus des Schreibens! Entsprechend möchte ich meinen, dass »in ein bestimmtes Verhältnis zu sich zu treten« auch einen impliziten, performativ reflexiven Gestus hat, nämlich dies mit einem philosophisch differenzierenden Blick zu tun. Ein *propriozeptives Zuhören* wird damit ergänzt und unterstützt von einer *philosophischen Reflexion*.

Die Maxime oder auch der Wille der Inblicknahme von Gefühlen insgesamt lautet daher: Propriozeption und Reflexion miteinander zu vereinen und mit den Mitteln der Reflexion tiefer in die leibliche Erfahrung unseres Fühlens zu gelangen – um willen eines besseren Verstehens und um willen gefühlter Lebendigkeit. Eine solche Haltung eröffnet einen eigenen Bezug zu sich und zu Anderen und erschafft gar eine eigene Form, Mit-Subjekt zu sein. Eine solche Weise erhebt sogar den gewagten Anspruch, ein Faustisches Dilemma zu lösen, das sich in folgender Passage bekundet:

² Die Formulierungen »Aggressions-«, »Zugriffs-« oder »Verletzungsgefühle« legt eine Typisierung oder Klassifizierung nahe, als ginge es um eine Taxonomie oder um trennscharfe und distinkte Mengenlehren. Ein solcher Gestus sei ausdrücklich verneint. Mit diesen Begriffen seien an den genannten Gefühlen hingegen jeweils Akzente hervorgehoben, unter welchen Gesichtspunkten sie sich ordnen lassen. Aus diesem Grund kann etwa die Sehnsucht sowohl im Hinblick auf den Zug des Zugriffs, als auch auf jenen der Verletzbarkeit betrachtet werden.

Du bist dir nur des einen Triebs bewusst;
 O lerne nie den andern kennen!
 Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust,
 Die eine will sich von der andern trennen;
 Die eine hält, in derber Liebeslust,
 Sich an die Welt mit klammernden Organen;
 Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
 Zu den Gefilden hoher Ahnen. (Goethe 2005, 51)

Ist es bei Faust das Dilemma einer *Trennung* von leiblichem Erleben und geistigem Streben, so beansprucht diese Untersuchung demgegenüber das *Durchdringen* von *Durchleben* und *Durchdenken*, worin sich die Haltung realisiert, philosophisch denkend mit Gefühlen offen zu leben und diese als Grundzug unserer menschlichen Konstitution anzuerkennen.

Das Finden bzw. Erfinden einer solchen Sprache erwies sich unterwegs in mehrfacher Weise als eine Gratwanderung zwischen Erfahrungen auf der einen Seite, und einer konzeptuellen philosophischen Sprache auf der anderen. Es erwies sich als Gratwanderung, weil das philosophische Sprechen versuchte, in der Rückschau jene Widerfahrnisse einzuholen und in ein ordnendes Philosophieren einzufügen, die kraftvoll jede offene und geordnete konzeptuelle Sinnbildung destabilisierten. Das schrittweise ordnende Versprachlichen setzte Fuß in jenem, das Sinnbildung eigentlich beeinträchtigt und verletzt. Es ist auch deswegen eine Gratwanderung, weil jene erarbeitete Sprache nicht imstande ist, den Erfahrungen vollständig beizukommen, sie restlos sprachlich einzufangen oder zu einem finalen Ende zu gelangen.

Überhaupt stellt sich die Frage, welche Rolle ein philosophisches Sprechen gegenüber der Erfahrung hat und ob ihr ein exklusiver Rang zukommen kann. Meine Thesen dazu lauten: Zum einen vermag es die Art des philosophischen Sprechens, in *statu nascendi* als Teil ereignishafter Sinnbildung, die Erfahrung performativ mitzukonstituieren, es findet Eingang in den Prozess der Formung und Bildung ihrer Gestalt. Zum anderen vermag sie es, nachträglich (kontingente) Ordnung für die Erfahrung zu schaffen. Meines Erachtens bleibt das philosophische Sprechen insgesamt aber *ein* Modus der Erfahrung *neben anderen*. Ein anderer Modus wäre ein nicht-propositionales, propriozeptives Fühlen, dem es nicht um eine sprachliche Artikulation, sondern um ein präsent, leibliches Durchleben geht – also ein nicht-sprachliches, leibliches Zeit-Geschehen. Ein anderer Modus ist die gemeinsame Präsenz und ein mitfühlendes Verstehen Anderer, das nicht auf Sprechen angewiesen ist und im bedeutungsvollen *gemeinsamen Schweigen* seinen passenden Ausdruck finden kann.

Das Anliegen, eine Sprache für die Erfahrung zu finden, ist also auch insofern eine Gratwanderung, weil im Erfahren affektiven Leidens eine Bedeutungsfülle liegt, die sich sprachlich nicht einfangen lässt, und auf die im Modus einer schriftlichen wissenschaftlichen Arbeit bestenfalls hingewiesen werden kann, als etwas Anderes. Das Verhältnis von Erfahrung und philosophischer Sprache liegt insgesamt in einem paradoxen Verhält-

nis aus Nähe und Ferne: das philosophische Sprechen hat eine Nähe zur Erfahrung und bleibt ihr darin gleichermaßen fern.

Die Ausführungen handeln zugegebenermaßen schwerpunktmäßig von »negativen« Gefühlen, die allesamt schmerzvoll, traurig und belastend sind. Dies mag zu dem Einwand verleiten: Warum wird hier nur über negative Gefühle geschrieben? Warum nicht auch den positiven Gefühlen wie der Freude, dem Stolz oder dem Lieben einen Platz einräumen? Ich möchte diesem Einwand entgegenen, dass mein Anspruch an keiner Stelle jener ist, der Erfahrung affektiven Leidens einen Vorrang im Philosophieren einzuräumen oder unser vielfältiges Fühlen darauf zu beschränken. Vielmehr erachte ich jene als *einen Ausschnitt* eines breiten Gefühlslebens. Außerdem möchte ich argumentieren, dass die Auseinandersetzung mit der Erfahrung unserer Verletzbarkeit und unserer destabilisierenden Abgründe imstande ist, unseren Blick für die angenehmen und erfüllenden Widerfahrnisse, für ein vitales Ja zum Leben und für all die Geschenke im Miteinander zu schärfen, um die Kostbarkeiten eines prinzipiell fragilen und verletzbaren Lebens würdigen und schätzen zu können. Dem Einwand, mein Fokus auf Gefühle sei zu negativ, möchte ich diese allgemeine und rahmengebende Blickrichtung entgegenhalten.

Wer sich dieser Arbeit aus dem Streben zuwendet, hier Trost, Linderung oder Halt für die eigenen Erfahrungen affektiven Leidens zu finden, den muss ich bereits an dieser Stelle enttäuschen, zumal die Arbeit nicht hiervon handeln wird. Jenen Lesenden möchte ich gradewegs eine Psychotherapie empfehlen. Eine professionelle psychotherapeutische Begleitung und die dort gebotene Erfahrung gemeinsamer, leibhafter Präsenz, gemeinsamer Sinnbildung, die Erfahrung des Wohlwollens, eines aufrichtigen Interesses und des Mitgefühls scheinen mir die geeigneteren Antworten auf ein solches Begehren zu sein.

Das Anliegen auf dem zurückgelegten Weg war es, eine Sprache und Konzepte für die Erfahrung affektiven Leidens zu finden, die es vermögen, jene Erfahrungen der Verletzung als solche zu würdigen. Dieses Bestreben um Würdigung jener Erfahrungen ist implizites, fungierendes Leitmotiv der Erkundung. Es artikuliert sich nicht nur in einem Suchen nach einer angemessenen Weise, darüber zu sprechen, sondern auch darin, der Erfahrung Raum zu gewähren, sie nicht als Randnotiz einer Philosophie der Gefühle abzutun, sondern sie anstelle in den Mittelpunkt einer eigenen Untersuchung zu rücken. Der Gestus der Würdigung ist meines Erachtens ein sehr subtiler und kann auch in diesen Zeilen leicht übersehen werden. In meiner Intention drückt er sich darin aus, *affektive Verletzung als affektive Verletzung in aller Deutlichkeit Phänomen werden zu lassen*.

Wien, November 2021

1 Einleitung: Thematische Fragestellung und Herangehensweise

1.1 Das philosophische Anliegen zur »Erfahrung affektiven Leidens«

Im Vordergrund der vorliegenden philosophischen Untersuchung steht die *Erfahrung affektiven Leidens*. Damit sind vor allem Gefühle gemeint, die sich dadurch auszeichnen, dass sie uns weh tun, dass sie schmerzvoll sind oder dass sie uns über längere Zeit hinweg nicht in Ruhe lassen. Dies ist uns aus unserer alltäglichen Lebenswelt nur allzu sehr vertraut – etwa in Scham und Schuld, wenn mich ein Kollege damit konfrontiert, dass er Arbeit von mir erledigen muss, weil ich zu viel Zeit prokrastinierend im Internet verbracht habe; Trauer, Sehnsucht und Einsamkeit, wenn existentiell Bedeutsames zu einem Ende gekommen ist, wie die intensive Gemeinschaft einer Theatergruppe, eine langjährige Partnerschaft, oder die gemeinsame Zeit mit einem nahen Familienmitglied durch dessen Tod; Enttäuschung und Ärger, wenn ich einen Abend mit meiner Partnerin verbringen möchte, diese aber den Abend alleine für sich haben will; Eifersucht und Neid, wenn wir begehren, was Andere haben oder bekommen, sei es eine*n Beziehungspartner*in, die Zuwendung einer Person oder einen beruflichen Aufstieg. – Wie an den Beispielen ersichtlich wird, bezeichnet »affektives Leiden« nicht nur die »großen«, kritischen Lebensereignisse wie Tod eines Familienangehörigen, Schuld im Rahmen eines Verkehrsunfalles mit Todesfolgen, oder berufliches Scheitern, sondern auch die »kleineren«, »leiseren« Verletzungen des Alltages, die das eigene Leben nicht gleich schlagartig aus den Fugen reißen. Es geht um einzelne Gefühle, die episodisch erlebt werden, ebenso wie um emotionale Dispositionen oder längere Phasen affektiven Leidens wie etwa bei einem Prozess des Trauerns um einen geliebten Menschen, der sich über viele Monate oder Jahre erstrecken kann.

Im Rahmen dieser Dissertation möchte ich der folgenden Leitfrage nachgehen: *Wie kann affektives Leiden aus einer philosophischen Perspektive beschrieben werden?* Diese Leitfrage bildet den roten Faden für die zahlreichen nachfolgenden phänomenologischen Erkundungen und wird sich unterwegs noch ausdifferenzieren in mehrere untergeordnete Fragen, die sich einzelnen Aspekten der Erfahrung widmen werden. Zunächst sei nur auf die Leitfrage und die wichtigsten Impulse eines solchen Fragewillens eingegangen. Es ist das erklärte Ziel dieser Arbeit, eine philosophische Beschreibungssprache für affektives Leiden zu finden, die sich in der Reflexion auf faktische Leidenserfahrungen als angemessen erweist.

Um diese grundsätzliche Stoßrichtung meines Fragens zu erläutern, möchte ich auf eine Wendung von Waldenfels zurückgreifen:

Offenheit besagt demgegenüber eine doppelte Inadäquation; wirklich Gegebenes und ausdrücklich Gemeintes bleiben hinter einander zurück. Positiv gewendet handelt es sich um einen wechselseitigen Überschuss; wir meinen mehr, als uns wirklich gegeben ist, uns ist mehr gegeben, als wir ausdrücklich meinen. (Waldenfels 1980, 90)

Damit lassen sich zwei grundsätzliche Richtungen des Fragens unterscheiden: Liegt der Fokus auf dem Gemeinten, überprüfen wir, ob ein Phänomen oder eine Erfahrung unseren Begriffen entspricht, die wir davon haben. Etwa: Ist dieses oder jenes ein »Gefühl« oder doch eher eine »Stimmung«? Liegt der Fokus auf dem Gegebenen, fragen wir danach, wie eine Erfahrung zu verstehen und zu beschreiben ist. Gerade in diesem

Fokus kann Neues und Neuartiges entstehen, »wenn alle Vormeinungen sich als unangemessen erweisen und das Gegebene uns auffordert, Begriffe nicht nur anzuwenden, sondern neu zu finden und vielleicht die Frageweise zu ändern.« (ebd. 91) Eine Erfahrung überschreitet dann Bekanntheitsstruktur und verlangt nach Neuem.

Die Erfahrung affektiven Leidens und der Fokus auf das Schmerzende in Gefühlen scheint mir ein solcher Überschuss des Gegebenen zu sein, der dazu auffordern kann, Begriffe neu und anders zu verwenden, um Phänomene sichtbar zu machen. Das philosophische Fragen dieser Arbeit wird davon angetrieben, bestehende philosophische Konzepte zu Gefühlen daraufhin zu überprüfen, ob sie sich für die Beschreibung affektiven Leidens eignen. Und dort, wo die affektive Erfahrung *mehr* zeigt, will sie eine Sprache, Begriffe und Konzepte entwerfen, mit denen es gelingen kann, diese Erfahrungen philosophisch »einzufangen« und zu beschreiben.

1.2 Verortung im Diskurs einer Philosophie der Gefühle

Das Vorhaben nimmt Bezug auf einen Diskurs einer *Philosophie der Emotionen* mit seinen zahlreichen Fragefeldern und Diskussionssträngen, wie er insbesondere seit der Jahrtausendwende im deutschsprachigen Raum geführt wurde. Allesamt ist es konzipiert als eine *Phänomenologie der Emotionen*, seine beiden bevorzugten Bezugsautoren sind *Bernhard Waldenfels* und *Thomas Fuchs*. Sie bieten der vorzunehmenden Untersuchungen einen Boden für eine eigenständige Erkundung des Phänomenfeldes.

Der Diskurs zu einer Philosophie der Emotionen ist stark analytisch geprägt, neuere phänomenologische Beiträge stammen eher aus der jüngeren Gegenwart seit den 1990ern bzw. der Jahrtausendwende.³ Im analytischen Diskurs findet sich eine Auseinandersetzung mit Emotionen seit den 1970ern – es sind Autor*innen wie Robert Solomon, Jerome Neu, Williams Lyon, Amelie Rorty, Ronald de Sousa, Jon Elster, Martha Nussbaum, Richard Wollheim, Peter Goldie, die für zahlreiche Beiträge zur kognitiven Gehalten, Rationalität der Gefühle, Evaluationen, Gefühlen und Werten sorgen. Im deutschsprachigen Raum fand eine entsprechende Auseinandersetzung erst seit der Jahrtausendwende statt (vgl. Döring 2009, 14).

Während eine Phänomenologie der Emotionen zwischen 1910 und Ende der 1930er eine Blütezeit mit zahlreichen Autor*innen wie Max Scheler, Martin Heidegger, Edith Stein, Jean Paul Sartre und anderen erlebte, fand jene philosophische Diskussion vor dem Hintergrund des Zweiten Weltkriegs eine Unterbrechung über mehrere Jahrzehnte von den 1940ern bis zu den 1990ern. Einen Beitrag dazu leisteten die Migration, Ermordung, Komplizenschaft mit der Nazi-Diktatur relevanter Bezugsautor*innen sowie ein »intellectual distrust of emotion research« (Szanto und Landweer 2020, 4) nach der Propaganda und den Ereignissen des Zweiten Weltkriegs.

Eine neue Hinwendung zu Emotionen findet sich in der Phänomenologie erst seit den 1990ern bzw. seit der Jahrtausendwende (vgl. ebd. 7). Jene Diskussionen zeichnen sich durch eine verstärkte interdisziplinäre Auseinandersetzung mit Beiträgen aus Psychologie, Psychiatrie, Soziologie, Kognitionswissenschaften, Cultural und Gender studies, sowie eine Rezeption von Beiträgen einer Philosophy of Mind aus. Thematisch stehen

³ Vgl. dazu Döring 2009, Szanto 2020.

hier Leiblichkeit, ihre Verwobenheit mit Affektivität, sozialer Umwelt, sozialer Interaktion mit Anderen, Empathie, Psychopathologie, soziale, kollektive und politische Gefühle im Vordergrund. Es sind Autoren wie Thomas Fuchs, Thiemo Breyer, Matthew Ratcliffe, Dan Zahavi, Thomas Szanto und viele andere.

Wie angeführt, sind die beiden zentralen Bezugsautoren für das angeführte Vorhaben Fuchs und Waldenfels. Während die Auswahl von Fuchs mit seinen zahlreichen Beiträgen zu einer Phänomenologischen Psychopathologie wenig überraschen wird, ist die Auswahl von Waldenfels tatsächlich ungewöhnlich, da dieser im Feld einer Phänomenologie der Gefühle – trotz zahlreicher Beiträge in vielen Werken⁴ – in jenem Kontext nur marginal rezipiert wird. Ihn dennoch für dieses Vorhaben auszuwählen, liegt an seinem Ansatz von Subjektivität. So konzipiert dieser das erfahrende Subjekt aus dem Doppelereignis aus Widerfahrnis und Antwort, ein Subjekt gewinnt sich aus seinem nachträglichen Antworten auf ein vorgängiges Widerfahrnis (siehe dazu ausführlich Kapitel 2). Die Gesamtheit des Affektiven wird bei Waldenfels gleichermaßen als ein solches Doppelereignis verstanden: In unserem Fühlen widerfährt uns etwas, wir werden davon getroffen und antworten darauf. Was uns widerfährt, wird in diesem Antworten manifest. Das Doppelereignis aus Widerfahrnis und Antwort wird sich in mehrfacher Hinsicht als die Grundfigur zur konzeptuellen phänomenologischen Beschreibung von affektiver Verletzung und affektiven Leidens erweisen. Sie werden aus dem Gefüge dessen gedacht, was uns im Widerfahrnis zustößt und woraufhin wir performativ antworten.

Der konkreten Untersuchung vorweg möchte ich zunächst umreißen, welche Grundfragen des Diskurses aufgegriffen und diskutiert werden – und darin auch, welche Fragen außer Acht bleiben. Dies soll eine Orientierung für das geplante Vorhaben ermöglichen. Eine ausführliche Nachzeichnung der Fragefelder sowie die Diskussion verschiedener Positionen und Thesen soll erst in den Hauptkapiteln dieser Dissertation erfolgen, hier sei nur ein erster, vager Umriss vorgenommen.

Die Grundfragen im Diskurs einer Philosophie der Gefühle lassen sich nach *theoretischen* und *praktischen Grundfragen* umreißen.⁵ Zum Fragefeld theoretischer Philosophie gehören Fragen nach der Rolle der Leiblichkeit, nach kognitiven Anteilen, nach Elementen von Wissen und Rationalität von Gefühlen; zum Fragefeld praktischer Philosophie hingegen Fragen nach der Relevanz von Gefühlen für moralisches Handeln, nach praktischer Rationalität und Werten. In diesem Rahmen sei ein Fokus auf die theoretischen Fragen gelegt, die praktischen Grundfragen werden hingegen vernachlässigt. Indem es hier um die Strukturen subjektiver Erfahrung geht, werden auch die Fragefelder zu objektivistischen neurowissenschaftlichen Untersuchungen nur marginal angesprochen.

Der Diskurs zu Gefühlen sowie seine Geschichte sind geprägt von einem prinzipiellen *Widerstreit zwischen Intentionalität*, der Gerichtetheit von Gefühlen, und *Phänomenalität*, der leiblichen Erlebnisqualität von Gefühlen (vgl. Döring 2009, 35f.). Dergestalt wird unterschieden zwischen »Emotion« (»emotion«) gegenüber dem »Gefühl« (»feeling«). Emotionen zeichnen sich durch ihren intentional-evaluativ-repräsentationalen Inhalt aus. Furcht, Ärger, Neid, Trauer etc. haben einen Weltbezug, ein Objekt, eine Bewertung sowie einen Objektivitätsanspruch. Es sind *kognitivistische Emotionstheorien*, die jene Facetten von Gefühlen in den Vordergrund rücken. Demgegenüber stehen *physiologische Emotionstheorien*, die leibliche Phänomene und

⁴ Siehe Waldenfels 2000; 2002; 2007a; 2007b; 2015.

⁵ Vgl. Döring 2009, Perler 2011.

Reaktionen betonen, und für welche William James einen wichtigen Bezugsautor darstellt. Die emotionsfokussierten sowie die körperlich-gefühls-fokussierten Ansätze prallen dabei in »starke[r] Gegnerschaft« (Döring 2009, 29) aufeinander. Es ist die Diskussion, ob leibliche Empfindungen dergleichen wie Intentionalität, propositional verfasste Kognitionen oder Rationalität übergehen, oder ob Erlebnisqualität und Intensität von Gefühlen ohne leibliche Empfindung überhaupt beschreibbar sind.

Auch im Rahmen dieser Dissertation wird zu klären sein, wie leibliche und kognitive Aspekte von Gefühlen zueinander stehen. Die vorliegende phänomenologische Untersuchung wird darauf hinauslaufen, die Differenzierung zwischen leiblichen und kognitiven bzw. intentionalen Anteilen als hinfällig anzusehen und anstelle von einer *leiblichen Intentionalität* zu sprechen, wonach wir *mit und durch den Leib* auf eine Welt bezogen sind, Prozesse der Sinnbildung und leibliches Empfinden Hand in Hand gehen (siehe Kapitel 3.3). Eine kritische Auseinandersetzung mit zentralen Thesen von Robert Solomon wird entlang einer Erkundung der affektiven Gegenkräfte in unserem Fühlen tief in die Erfahrung des Leibes führen, um zu zeigen, wie wir mit unserem Leib Sinn bilden und uns hierin selbst Widerfahrnis sind (Kapitel 4.4). Gerade an psychiatrischen Beispielen lässt sich eine prä-reflexive leibliche Sinnbildung deutlich veranschaulichen.

Wenn es um affektives Leiden geht, liegt die Frage nach einem empathischen Verstehen nahe: *Wie haben wir Zugang zu den Gefühlen Anderer? Wie ist uns das affektive Leiden Anderer zugänglich?* Die Fragen zum empathischen Verstehen erweisen sich als eine zusätzliche methodische Reflexion zur Untersuchung und ihrer Annäherung an den gewählten Schwerpunkt. Im Diskurs werden in der Gegenwart verstärkt Ansätze der Simulation, der Theory of Mind und der Repräsentation diskutiert, gegen welche phänomenologische Beiträge in deutliche Opposition treten. Eine Theory of Mind basiert darauf, dass wir über angeborene oder erworbene Theorien das Verhalten Anderer entlang von Schlussfolgerungen verstehen. Analog zu den Naturgesetzen werden konkrete Einzelfälle entlang gesetzesartiger Verallgemeinerungen psychischen Erlebens verstanden. Demgegenüber betonen Ansätze der Simulation eine imaginative Perspektivenübernahme, bei der man sich in die Position des Anderen hineinversetzt. Auch wenn es sich hierbei um ein differenziertes und vielfältiges Feld unterschiedlicher Theoriekonzeptionen handelt, gibt es übergreifende charakteristische Motive: wie den Analogieschluss als methodisches Leitmotiv, den »detached observer«, den losgelösten Beobachter, oder die Annahme eines unzugänglichen und opaken Gefühlslebens Anderer.

Indem phänomenologische Ansätze die Leiblichkeit von affektiven Erfahrungen betonen, werden Gefühle nicht nur am eigenen Leib erfahren, sondern auch für Andere sichtbar, erlebbar und zugänglich. Wir sehen und erfahren Mimik, Gestik, Körperhaltung, einen impulsiven oder kontrollierten leiblichen Ausdruck Anderer. Vor einem solchen Hintergrund stehen andere Motive im Fokus einer phänomenologischen Erörterung von Empathie: Der zugängliche leibliche Ausdruck der Gefühle Anderer, die Interaktion mit Anderen (als Gegenfigur zum »detached observer«), die Erfahrung von Alterität und der Differenz zu Anderen. Die Frage nach Modus und Struktur der Begegnung mit Anderen, die über das eigene egozentrische Erleben hinausreicht, erweist sich darin als Kontrastfigur zum Analogieschluss der genannten Ansätze. Entlang dieser Motive formulieren die phänomenologischen Autor*innen eine schwerwiegende Kritik an den im Diskurs vertretenen Ansätzen.

1.3 Zugang zum Phänomen und Erfahrungsgrundlage

Eigens hervorheben möchte ich die Erfahrungsgrundlage, die für die vorliegende Auseinandersetzung *Boden und Maßstab* darstellt. *Erfahrungen aus dem Feld der Psychotherapie und Psychiatrie* bilden die phänomenale Quelle eines vertieften Verständnisses von Gefühlen und affektiven Leidens, sie sind zugleich Prüfstein der hier formulierten Thesen. Wer nun vorschnell mit »psychotherapeutischer Erfahrung« Konzepte und Errungenschaften der Psychoanalyse vor Augen hat und mit eiligem Selbstverständnis davon ausgeht, dass hiermit dergleichen wie Triebe, Unbewusstes oder Ödipus-Komplex gemeint sind, verbaut sich selbst den Blick auf eine Vielfalt an methodischen Zugängen, theoretischen Rahmenkonzepten und Erfahrungen, die das Feld der Psychotherapie zu bieten hat. Psychotherapie mit Psychoanalyse gleichzusetzen, käme der Verkürzung gleich, alle Blumen auf Rosen zu reduzieren.

Ich selbst habe begleitend zu diesem Dissertationsvorhaben (in Österreich) die langjährige Ausbildung zum Psychotherapeuten absolviert. Was schließlich zum Selbstläufer wurde und eine eigene berufliche Perspektive eröffnete, begann ursprünglich als *methodische Erwägung* für dieses philosophische Projekt. Die praktische Auseinandersetzung mit dem Feld der Psychotherapie sollte eine *empirische Ergänzung* zur philosophischen Begriffsarbeit sein. Sie sollte eine Gegenstrategie zu einer Philosophie der Gefühle sein, die am Schreibtisch über zahlreichen Büchern und Theorien brütet und Gefühle im Rahmen gemütsberuhigter philosophischer Reflexion entlang scharfer Analyse und eines rationalen Argumentierens erschließt. Die Erfahrungsgrundlage einer psychotherapeutischen Ausbildung sowie einer professionellen Praxis, die meiner Auseinandersetzung mit dem Phänomen affektiven Leidens zugrunde liegt, möchte ich ausdrücklich offenlegen. Es ist Ausdruck einer methodischen Annäherung, einer empirischen Ergänzung, um vom *Phänomen her* bzw. aus dem *Phänomenfeld* heraus über die *Erfahrung* affektiven Leidens nachdenken zu können. Das methodische Leitmotiv dieser Untersuchung ist also nicht der *distanzierte Beobachter* (»detached observer«), sondern eher die *teilnehmende Reflexion*. Eine solche Haltung findet sich bei Fuchs in voller Klarheit artikuliert:

Die Phänomenologie ist somit gerade in der Psychiatrie keine distanziert beobachtende, sondern eine teilnehmende und engagierte Methode. Es geht darum, etwas zum Ausdruck und zur Sprache zu bringen, dass sich der Patient durch das Verstehen des Psychiaters auch selbst verständlicher wird. Er ist nie bloßes Untersuchungsobjekt, sondern vom ersten Gespräch an ein leidender Mitmensch, der im Gespräch auch ein ›geteiltes Leid‹ erfährt. Wenngleich die phänomenologische Psychopathologie auf einer komplexen philosophischen Begrifflichkeit basiert, die der grundlegenden Analyse der primären Erfahrung dient, so ist doch ihr letztes Ziel immer die Anwendung in der therapeutischen Begegnung. (Fuchs 2020, 14)

Wenn ich von »Erfahrungen aus dem Feld der Psychotherapie« spreche, habe ich damit ein Mehrfaches vor Augen: Zunächst die praktische Tätigkeit mit Patient*innen im Rahmen der Psychiatrie des *Otto Wagner Spitals* in Wien, wo ich 2016 und von 2018 bis 2019 insgesamt 1,5 Jahre auf einer Sub-Akut-Station und

einer Tagesklinik arbeitete. Ebenso meine eigenständige psychotherapeutische Praxis in freier Tätigkeit in einer Gemeinschaftspraxis im 8. Bezirk in Wien, die ich seit 2019 ausübe. Zudem blicke ich auf das Format einer sogenannten »Selbsterfahrung« oder »Lehrtherapie«, die einen elementaren Bestandteil der Ausbildung zum*zur Psychotherapeut*in darstellen. Ausbildungskandidat*innen durchlaufen hierbei, begleitet von ausgebildeten und erfahrenen Lehrtherapeut*innen, selbst lange psychotherapeutische Prozesse. Im Zuge dessen reflektieren sie auf das eigene affektive Leben in aller Differenziertheit, auf die persönlichen Bedürfnisse, Verletzungen, den Charakter der vielfältigen sozialen Beziehungen sowie die biographische Gewordenheit des eigenen, gegenwärtigen affektiven Lebens. Hierin durchlaufen Ausbildungskandidat*innen auch jene Transformationsprozesse, die eine längere Psychotherapie mit sich bringen kann.

Dergestalt eröffnet die Psychotherapie ein Feld, das sowohl über die Erfahrungen des üblichen, alltäglichen Lebens, als auch über die gemeinläufigen, kollektiven affektiven Erfahrungs- und Deutungsangebote unserer Zeit weit hinausreicht. Hierzu zählt etwa die außerordentliche Erfahrung einer grundlegenden Verwandlung des Subjekts, bei welcher sich das gesamte Spektrum der Erfahrung verschieben kann – angefangen bei der einfachen Wahrnehmung, über den Bezug zum eigenen Leib, die Qualität der Beziehung zu Anderen Menschen, die Rückschau auf die eigene Vergangenheit, bis hin zum Verhältnis zu seinem eigenen Existieren. Im Zuge einer solchen Verwandlung des Subjekts bzw. einer Verschiebung des Spektrums je-eigener Erfahrung kann auch ersichtlich werden, was die alltägliche Erfahrung oft verschließt und nicht offenbar werden lässt: dass nämlich die Geschichte der eigenen Gefühle und des eigenen Gefühlslebens nicht nur unsere Weise zu fühlen bestimmt, affektive Dispositionen und Habitualitäten prägt, sondern auch bestimmte Weisen zu fühlen *verschließt*. Abstrakt gefasst, geht es hier um die *eröffnende und hemmende genealogische Formung des Gefühlslebens je-meiner Gegenwart*.

Um dies an einem Beispiel zu veranschaulichen: Eine junge Frau, die im Rahmen ihrer Familie und ihrer Entwicklung kontinuierlich Gewalterfahrungen durch einen Elternteil ausgesetzt war, entwickelt ihre eigenen Gewohnheiten, Konflikte und aggressive Gefühle zu vermeiden. Mit einer solchen Geschichte ist es dann für die betreffende Frau schwerer möglich, das Gefühl von Wut am eigenen Leib ohne Einschränkungen in voller leiblicher Lebendigkeit zu erfahren und einen Zugang zu solchen Gefühlen zu haben, als einer Person, für die ein aufgebrachtes Austragen von Konflikten keine Bedrohung darstellt. Zu welchen Gefühlen die besagte junge Frau einen Zugang hat und welche Gefühlsintensität ihr möglich ist, liegt in ihrer Geschichte begründet.

Zugegebenermaßen führen diese Erfahrungen über die abstrakte Philosophie, die sich um Begriffsbildung bemüht, hinaus, hinein in das Feld der je-eigenen, persönlichen, performativ gelebten Existenz. Anliegen soll es in diesem Rahmen aber nicht sein, hier das Existenzielle, das Biographische und Persönliche von Individuen auszubreiten. Vielmehr soll die Erfahrungstiefe dieses spezialisierten Feldes der Psychotherapie für die philosophische Reflexion genutzt werden. Es geht nicht um den individuellen Inhalt, sondern um die Strukturen der Erfahrung, die im Rahmen professioneller Psychotherapie zugänglich werden.

In dieser gewählten Zugangsweise wird ein Prinzip der methodischen Annäherung sichtbar: nämlich die *prozesshafte Durchdringung von Durchleben und Durchdenken im Gang der Arbeit*, von der bereits im Vorwort die Rede war. Die Erkundung der Erfahrung affektiven Leidens bewegte sich gleichermaßen auf

einer *Ebene der philosophischen Reflexion*, als auch auf einer *Ebene des Erlebens*, vollzogen gleichermaßen in der psychotherapeutischen Begleitung anderer Menschen, wie am eigenen Leib. Beide Bewegungen trugen zu einer wechselseitigen Erhellung und Befruchtung bei: Das philosophische Nachdenken setzte an bei der Ahnung einer Erfahrung, die noch zu wenig Sprache und Begrifflichkeit hatte, um angemessen artikuliert zu werden. Die Auseinandersetzung mit philosophischen Konzepten erlaubte es nicht nur, diese Erfahrungen sprachlich fassbar zu machen, sondern auch im Erleben tiefer in diese Erfahrung hineinzukommen und darin neue Erkundungen zu unternehmen, die sich im philosophischen Sprechen und Schreiben niederschlagen sollten. Die Phänomene, die Erfahrungen sowie die Beispiele, die in der folgenden Arbeit vorgelegt werden, bringen diese Verflechtung von Philosophieren und (gemeinsamem) Erleben, die sich im Verlaufe gegenseitig durchdrangen, zum Ausdruck. Hierin formuliert sich auch der Anspruch eines *erfahrungsgeleiteten Philosophierens*, das mit Neugier und spielerischer Entdeckungsfreude bei unseren Erfahrungen ansetzt und unmittelbar dorthin zurückwirkt, ohne dass es hierbei ein finales Ende gäbe. Ein solcher kreisförmiger bzw. spiralförmiger Prozess – denn das Ineinander aus Reflexion und Erfahrung bringt eine Veränderung des Ganges mit sich – hat dabei das Entstehen neuer Bedeutungen und die Irritation des Bekannten und Vertrauten als ständigen Wegbegleiter.

Das vorgelegte Philosophieren möchte ich ausdrücklich als ein von Faszination und Neugier angetriebenes Erkunden eines Phänomen- und Erfahrungsfeldes verstanden wissen. Die gewählten Autor*innen und bearbeiteten Texte werden diese Erkundung zum Teil ermöglichen, zum Teil werden sie diese begleiten und ex post erhellen wie ergänzen. Auch wenn der Text um eine systematische Darstellung bemüht ist, soll dieser Charakter eines lebendigen Denkweges – *ausgehend* von anderen Philosoph*innen, *mit* anderen Autor*innen und in *eigenständiger Arbeit* an den Phänomenen – stets durchschimmern.

1.4 Methodisches: Psychopathologie und Emotionstheorie als Vexierbild

Dem phänomenologischen Anspruch Husserls: »Zu den Sachen selbst« zu folgen, führte also in das psychosoziale Feld und die konkrete psychotherapeutische Arbeit mit leidenden und Hilfe suchenden Menschen im Kontext von Psychiatrie und Psychotherapie. Zugleich sind ein solches Arbeiten und die entsprechenden konkreten Felderfahrungen eingebettet in ein teilnehmendes Forschen, das diese überführt in einen philosophischen Kontext bzw. eine emotionsphilosophische Betrachtungsweise. Die philosophische Reflexion auf diese Erfahrungen bringt dabei das Erfordernis mit sich, zwischen unterschiedlichen Betrachtungsweisen zu wechseln: Auf der einen Seite eine *psychopathologische*, die geprägt ist von einer gegenwärtigen und westlich geprägten psychiatrischen Betrachtungsweise, auf der anderen Seite eine *emotionsphilosophische*, die affektive Aspekte akzentuiert. Beide Betrachtungsweisen unterscheiden sich aber entlang der verwendeten Grundbegriffe und Ordnungen, die eine begriffliche Orientierung schaffen.

Das möchte ich am Beispiel des Alkoholismus bzw. einer Alkoholerkrankung veranschaulichen: Diese lassen sich psychiatrisch beschreiben durch wiederholten, übermäßigen Alkoholkonsum mit verminderter Kontrolle, starkem Verlangen, Toleranzentwicklung, körperlichen Entzugserscheinungen, der Vernachlässigung von Interessen oder freudvollen Tätigkeiten, Fortsetzen trotz Schädigung (vgl. ICD F10.2 bzw. Dilling und Freyberger 2013, 76). Werden hieran wiederum Gefühle akzentuiert, die mit Alkoholismus typischerweise

verbunden sind, treten andere Aspekte in den Vordergrund: wie etwa Scham über den wiederholten Konsum und die eigene Willensschwäche, Angst vor fehlender Leistung oder Einsamkeit durch Vernachlässigung, die einen existentiellen Hintergrund für den habituellen Alkoholkonsum bilden können. Der emotionsphilosophische sowie der psychiatrische Blick auf Erfahrung und Verletzung fördern verschiedene Akzente bzw. Aspekte hieran zu Tage.

Während sich die emotionsphilosophische Beschreibung an philosophischen Leitdimensionen (Leiblichkeit, Sinnbildung, Sozialität, Subjektivität und andere) orientiert, bringt die psychiatrische Beschreibung das konzeptuelle Gefüge einer westlich geprägten psychiatrischen Beschreibung mit sich. Dies eröffnet einerseits auch der kritischen Anfrage den Raum, ob es philosophisch gerechtfertigt und angemessen ist, sich hier den Ordnungen einer medizinisch geprägten Psychiatrie zu fügen. Andererseits stellt sich die Frage, wie mit dieser Heterogenität bzw. einer solchen mehrperspektivischen Gemengelage philosophisch umgehen werden soll.

Um diese Problematik, die sich hieraus eröffnet, zu bewältigen und abzuschwächen, möchte ich das Motiv des Vexierbildes bzw. des Kippbildes als methodisches Prinzip für die hier vorzunehmende Auseinandersetzung formulieren. Bekannte Vexierbilder sind der Hasen-Enten-Kopf, den auch Wittgenstein in seinen *Philosophischen Untersuchungen* reflektiert, ein Kerzenständer, dessen Form die Silhouette von zwei Gesichtern darstellt, oder die Zeichnung, in der gleichermaßen der Kopf einer alten sowie jungen Frau sichtbar werden. In ein und demselben Bild finden sich darin verschiedene Figuren, abhängig davon, welcher Aspekt in der Wahrnehmung in den Vordergrund tritt. Analog dazu möchte ich behaupten, dass emotionsphilosophische und psychiatrische Beschreibungen verschiedene Akzente menschlicher Erfahrungen betonen. Emotionsphilosophie und psychiatrische Konzeptionen bieten verschiedene Ordnungen, Blickwinkel und Akzentuierungen an. Die Figur des Kippbildes wird hiermit zum methodischen Prinzip für den Blick auf Verletzbarkeit und erlaubt es, diese aus verschiedenen Blickwinkeln zu betrachten.

Eine solche Mehrperspektivität bringt es mit sich, dass sich zeigen wird, dass sich eine psychopathologische (psychiatrische) und eine affektive Verletzung, die sich in Gefühlen bekundet, wohl eine gemeinsame Schnittmenge bilden, zugleich aber auch eine Differenzmenge. Der Alkoholismus kann psychiatrisch, als auch emotionsphilosophisch beschrieben werden. Schließlich gibt es aber psychopathologisch beschreibbare Zustände, die ein affektives Leben als solches boykottieren, wie etwa die Affektlosigkeit in der mittelgradigen oder schweren Depression oder bestimmten Erscheinungsbildern der Schizophrenie. Hierin kann es also zu Beeinträchtigungen und Verletzungen kommen, die sich nicht mehr affektiv artikulieren. Die verschiedenen Blickwinkel lassen es entsprechend zu, verschiedene Formen von Vulnerabilität sichtbar zu machen. Eine solche Implikation sei an dieser Stelle zunächst angedeutet, eine differenziertere Auseinandersetzung hiermit soll erst sehr viel später erfolgen, nachdem einige relevante Grundmotive zuvor eingeführt und erläutert wurden (siehe Kapitel 5).

1.5 Begriffsverwendung und Terminologie

Diese Einführung sei abgeschlossen mit einer ersten Klärung der zentralen Begriffe dieser Untersuchung. Einige Begriffserläuterungen nehmen bereits die noch voraus liegende inhaltliche Auseinandersetzung und

konzeptuelle Diskussion vorweg. Zahlreiche konzeptuelle Entscheidungen werden erst in nachfolgenden Kapiteln ausführlich begründet und ausgeführt werden.

Ist von der Gesamtheit des leiblich verfassten affektiven Lebens die Rede, verwende ich hier den Begriff des »Affektiven« in Anlehnung an Waldenfels (siehe Kapitel 2.4). Die klassische Unterscheidung zwischen gerichteten Emotionen (emotions) und leiblichen Empfindungen (feelings) sei hier nicht fortgeführt. Wie noch im Kapitel zur Leiblichkeit (Kapitel 3.3) auszuführen ist, halte ich diese Differenzierung für problematisch, zumal sie auf einer Leib-Konzeption basiert, die Empfinden und Sinnverstehen voneinander trennt. Im Zuge der hier zu entwickelnden, phänomenologischen Leib-Konzeption werden beide als miteinander verflochten angesehen (Stichwort: Embodiment-Ansatz). Entsprechend seien die Begriffe Emotion und Gefühl gleichbedeutend verwendet.

Zudem möchte ich die Entscheidung offenlegen, im Folgenden von Gefühlen im Plural und nicht von *einem* Gefühl im abstrakten Singular zu sprechen. Anliegen dieser Sprachverwendung ist es, die Vielfalt von Gefühlen und damit die Vielfalt an Erfahrungen im Blick zu behalten. In meinen Ausführungen geht es mir nicht um *das* schmerzvolle Gefühl, sondern vielmehr um das Schmerzvolle, wie es an der Scham, der Trauer, der Angst, dem Neid, der Verzweiflung, der Sehnsucht und dergleichen sichtbar wird. Abstraktionen zeichnen sich durch *Weglassungen* und *Neutralisierung* aus und bringen entsprechend eine *Dekontextualisierung* mit sich. Mein Anliegen ist es aber, auf konkrete, lebensweltliche Erfahrungen in einem konkreten Kontext zu blicken, um die Genese und den (limitierten) Kontext der Begriffsbildung transparent zu machen.⁶ Ein solches orientiert sich am Ansatz von Waldenfels (siehe insbesondere das folgende Kapitel), Gefühle als Erfahrungen zu denken, in denen uns etwas zustößt und worin wir zu einem Antworten genötigt werden. Wenn ich auf konkrete Gefühle Bezug nehme, sollen Kontext, Widerfahrnis, (kontingente) Antwortversuche und das Ereignishafte personaler affektiver Erfahrungen akzentuiert werden – dies ist der besondere Akzent der hier vorgenommenen Annäherung an Gefühle. Beispielsweise ist eine Enttäuschung mehr als ein propositionaler oder evaluativer Gehalt, sie ist eine singuläre Erfahrung in einem spezifischen Kontext. Zur Veranschaulichung möchte ich auf eine Klientin aus der psychotherapeutischen Praxis verweisen, die über mehrere Jahre hinweg erlebte, dass sie von insgesamt drei Beziehungspartnern betrogen und verlassen wurde, ohne dass sie in klärenden Gesprächen Antworten und Begründungen bekommen hätte, die es ihr ermöglicht hätten, das Beziehungsgeschehen zu verstehen. – Um dem *Erfahrungscharakter* gleichermaßen wie der *Vielfalt* von Gefühlen Rechnung zu tragen, sei im Folgenden von Gefühlen im Plural die Rede.

Erwartbar ist ebenso die klassische Frage nach einer Definition, Eingrenzung und Ausschluss, was als »Gefühl« (im Singular) bezeichnet werden kann und als Grenzphänomen in einen Graubereich fällt oder ausge-

⁶ Dies eröffnet natürlich eine Problematik, ein phänomenologisches Dilemma: Wie allgemein müssen die phänomenologischen Schilderungen sein, um dem Anspruch, Strukturen von Erfahrungen aufzuweisen, gerecht zu werden und sich nicht in platten Erlebnisbeschreibungen zu verlieren (vgl. Zahavi 2019, 902)? Andererseits, wie konkret müssen Erfahrungen beschrieben werden, um den Rückbezug des Philosophierens in eine lebendige, lebensweltliche Lebenspraxis zu gewährleisten und der Gefahr zu entkommen, eine »Schreibtischphilosophie« zu fabrizieren, geschrieben im lebensfremden »Elfenbeinturm«? Mein ausdrückliches Anliegen ist es, in diesem Dilemma einen Mittelweg zu finden: sowohl dem philosophischen Anspruch zu genügen, (ontologische) Strukturen der Erfahrung aufzuweisen und im Lichte der philosophischen Fragestellungen einer phänomenologischen Tradition zu betrachten; als auch der eigenen philosophischen Haltung gerecht zu werden, Philosophie als eine Arbeit an lebensweltlicher, historischer und kontingenter Erfahrung zu verstehen.

geschlossen wird. Siehe hierzu etwa die Bemühungen zu einer Philosophie der Gefühle als einer Disziplin, die sich systematisch an den »Gegenstandsbereich« der Gefühle annähert (Döring 2009, 227ff.). Die Überlegungen, was genau (im genannten abstrakten Sinne) *ein* Gefühl ist, durch welche Strukturmerkmale sich ein solches auszeichnet, ob die Differenzkriterien wirklich hinreichende Bedingungen für eine angemessene Begriffsbezeichnung sind, welche Phänomene ausgeschlossen werden müssen und dergleichen, halte ich für eine müßige und akademische Diskussion. Es ist unbezweifelbar, dass sie für ein klares und systematisches Philosophieren erforderlich sind. Demgegenüber lautet mein Einwand, dass man sich mit solchen Begriffsdefinitionen eben die Erfahrungen, das Widerfahrende, das Zudringliche, das Subjektkonstituierende sowie die Transformationsprozesse eines sich im Antworten herausbildenden Subjekts vom Leib hält. Die systematischen Ordnungsversuche möchte ich verstehen als nachträgliche Ordnungs- und Reflexionsleistungen. Das Anliegen meiner Untersuchung hingegen ist, den Fokus auf die *Erfahrung* affektiven Leidens zu richten und nach ihren Strukturen zu fragen. Das ausdrückliche Begehren nach *lebendiger* Erfahrung im philosophischen Denken bringt eine Vernachlässigung systematischer (und bevorzugt akademischer) Fragen mit sich, um Raum für die Erfahrung offen zu halten. Diesen Gestus meiner philosophischen Annäherung möchte ich an dieser Stelle transparent machen.

»Vulnerabilität« bzw. »Verletzbarkeit« seien in diesem Rahmen als synonyme Begriffe verwendet. Sie bezeichnen gegenüber der faktischen Erfahrung die *Möglichkeit* einer schmerzhaften Erfahrung, eine Potentialität, mit Boubilil eine »susceptibility to be harmed or wounded« (Boubilil 2018, 185), also eine Empfänglichkeit dafür, geschädigt oder verletzt zu werden. Im alltäglichen Sprachgebrauch sind wir gewohnt, hiermit vor allem *körperliche* Verwundungen wie Schürf- oder Schnittwunden, Brüche, Hämatome oder andere körperliche Leiden zu verstehen. Wie sich im weiteren Verlauf noch zeigen wird, ist die Extension des Begriffes deutlich weiter gespannt und umfasst Leibliches, Soziales, Affektives. Beispielsweise entwickeln wir in unseren faktischen sozialen Bezügen, Bindung zu anderen Personen. Solche Bindungen bringen es mit sich, anfällig für schmerzhaftes Erfahrungen zu werden: durch Kränkung, Enttäuschung, Beschämung, Sehnsucht, Trauer. »Vulnerabilität« und »Verletzbarkeit« bezeichnen eine entsprechende Anfälligkeit und prinzipielle Möglichkeit, zu faktischen Verletzungen, ohne dass es hier eine Notwendigkeit des Eintretens solcher Potenzialität gäbe. Eine solche Empfänglichkeit für Schädigung verläuft entlang verschiedener Register wie dem Körperlichen, dem Leiblichen, dem Affektiven oder Sozialen. Gilt es, diese Vielfalt und verschiedenen Registern in den Blick zu bekommen und sie philosophisch zu ergründen, verlangt dies nach einer Mehrperspektivität, also der Offenheit, die Erfahrung der Vulnerabilität aus verschiedenen Hinsichten zu betrachten.

»Verletzung« bezeichnet demgegenüber eine *faktische* schmerzhaftes Erfahrung. In diesem Rahmen stehen *affektive Verletzungen* im Vordergrund als eine Form von Verletzung, die sich in Gefühlen bekundet, wie etwa Trauer, Scham, Wut, Neid oder Sehnsucht. Verletzung und *affektive* Verletzung haben einen gemeinsamen Bezug, sind aber nicht ident, was bedeutet, dass eine Verletzung über die affektive Erfahrung hinaus reichen kann (siehe insbesondere Kapitel 5.3). Zur affektiven Verletzung gehören *affektives Leiden* und *Schmerz* (siehe insbesondere Kapitel 5.2). Das affektive Leiden bezeichnet ein Leiden an einem Sachverhalt, das sich in Gefühlen artikuliert, wie etwa der Verlust einer nahen Bezugsperson in der Trauer. Schmerz

meint die unangenehme bis unaushaltbare leibliche Empfindung, die sich dabei einstellen kann, wie etwa ein Stechen, eine Beklemmung oder Enge in der Brust (siehe dazu insbesondere Kapitel 3.3).

Eingetretene, faktische Verletzung wiederum hinterlassen Spuren in der Subjektbildung, beispielsweise in der Habitualität des Antwortvermögens, des Antwortens, der Sinnbildung, der Wahrnehmung oder des Verhaltens (siehe dazu insbesondere Kapitel 4.3). Beispielsweise wenn einer erwachsenen Frau die Erfahrungen ihrer schweren Magersucht während ihrer Jugendzeit trotz einiger zeitlicher Distanz mitpräsent sind und es ihr auch noch in der Gegenwart schwer fällt, ihren Körper im Spiegel wahrzunehmen, auch wenn sich ihr Essverhalten bereits mit anhaltender Stabilität normalisiert hat. In diesem Fall möchte ich von einer »Verletztheit« sprechen. Die Widerfahrnisse der Essstörung in der Jugend drücken sich fortwährend in der habitualisierten Bewertung des Erscheinens ihres erwachsenen Körpers im Spiegel aus. Zur Verletzbarkeit und zum konstitutiven Ausgesetzt-Sein an die Welt gehört folglich, dass eben diese Spuren hinterlassen und sich diese in habituelle Routinen der Wahrnehmung und des Verhaltens einschreiben.

1.6 Ordnender Blick auf die Struktur der phänomenologischen Erkundung

Bevor ich einen Überblick über die Struktur der folgenden phänomenologischen Erkundung gebe, möchte ich vorweg noch den Charakter der Darstellung reflektieren: Bei den Ausführungen dieser Arbeit handelt es sich um eine systematische Darstellung dessen, was in statu nascendi den Charakter eines intuitiven, willkürlichen und unsystematischen Entdeckens der Erfahrung affektiven Leidens hatte. In einem solchen *Willen zur Ordnung*, der dem Anliegen einer systematischen Annäherung und guten Lesbarkeit folgt, geht der Zug eines genealogischen und ereignishaften Entdeckens verloren. Zumindest sei darauf aufmerksam gemacht, dass das, was im Folgenden einigermaßen geordnet und systematisch vorgelegt wird, die *ordnende Rückschau* auf einen spiralförmig verlaufenen Prozess des Philosophierens ist. Das genealogisch Entdeckte wurde *ex post* zum Leitfaden, der die folgenden Ausführungen von Anfang an durchzieht. Daraus ergeben sich Prinzipien für den Aufbau der Untersuchung: So seien zunächst Konzepte aus dem philosophischen bzw. phänomenologischen Diskurs zu den Gefühlen eingeführt, die einen Horizont eröffneten und zugleich einen Boden für eine eigenständige phänomenologische Erkundung boten, die eigenständig Neues freilegt. Der Bezug zum Diskurs sowie eine eigenständige Auseinandersetzung gehen hier ineinander über.

Kommen wir nun zur Vorzeichnung jener Dimensionen von affektiven Leiden, die im Weiteren ausgearbeitet werden sollen. Affektives Leiden lässt sich allesamt als ein komplexes Phänomen bezeichnen, das auf vielfältige Weise in zahlreiche Strukturen der Erfahrungen eingebettet ist. Am Beginn dieser Dissertation findet sich ein Zitat aus *Sozialität und Alterität* von Waldenfels, das dieser Arbeit als Motto vorangestellt wurde: »In der leiblichen Auseinandersetzung mit der Welt öffnen sich Spielräume, die Raum lassen für Schöpfungen und Erfindungen, aber auch für Störungen, Abweichungen, Mehrdeutigkeiten, Konflikte, die uns aus der Ruhe bringen und unsere Spielräume verändern.« (SA 149) Es fasst in mit einer ungeheuren Verdichtung die Richtung zusammen, in die das Erkundungsvorhaben führen wird. Ausdifferenziert finden sich zahlreiche Motive: Leiblichkeit, Interaktionismus, Sinnbildung, signifikative und appetitive Differenz, Widerfahrnis, Antwort, Antwortvermögen, Verletzungen, Beeinträchtigungen und kreative Ausweitungen

unserer Spielräume der Wahrnehmung und des Verhaltens. Was dieses Zitat in nuce zusammenfasst, sollen die folgende Abschnitte ausführlich ergründen.

Zunächst gilt es, mit den Konzepten von Waldenfels, einen Ansatz zu gewinnen, von dem aus Gefühle verstanden werden sollen und der einen Boden für die nachfolgenden konkreten Untersuchungen bieten soll (Kapitel 2). Die leitende Frage hierbei lautet: *Wie lässt sich mit den Konzepten von Waldenfels affektives Leiden beschreiben?* In diesem Abschnitt soll gezeigt werden, welche emotionstheoretischen Beiträge Waldenfels in seinen zahlreichen Werken, insbesondere in seinen jüngeren, formuliert und wie jenes in eine pathisch-responsive Phänomenologie eingebettet ist. Gefühle werden darin wesentlich als ein Geschehen konzipiert, das sich um ein Doppelereignis aus Widerfahrnis und Antwort formiert. Bei Gefühlen stehen damit nicht propositionale oder evaluative Gehalte oder Handlungsmotivationen im Vordergrund, sondern vielmehr geht es um eine ereignishaft Erfahrung, bei der wir auf Widerfahrendes antworten, das in unserem Antworten manifest wird. Affektive Verletzungen werden schließlich in diesem Geschehen eines Doppelereignisses verortet, um Erfahrungen wie eine anhaltende, widerkehrende Trauer, Sinn boykottierende Angst oder eine Scham, die eine freie Sinnbildung repetitiv auf eingeschränkte Sinnrichtungen fixiert, oder eine Beeinträchtigung des Antwortvermögens, differenziert charakterisieren zu können. Gefühle werden damit auch zu Erfahrungen, aus denen ein Subjekt hervorgeht und in denen es Transformation durchlaufen kann.

Nachdem in der Emotionsphänomenologie die Leiblichkeit eine maßgebende Rolle für die Konzeption von Gefühlen spielt, sei damit fortgesetzt, die *leibliche Seite* affektiven Leidens (Kapitel 3) herauszuarbeiten. Die Leitfrage dieses Abschnittes lautet: *Welche Rolle spielt der Leib für Gefühle? In welcher Weise ist er an schmerzvollen Gefühlen beteiligt?* Die Ausführungen hierzu verweisen auf eine klassische Debatte der Emotionstheorie, die sich um die grundsätzliche Unterscheidung *gerichteter Emotionen* und *ungerichteter Gefühle* und das Verhältnis von *Intentionalität* (Gerichtet-Sein) und *Phänomenalität* (Weise des Sich-Anfühlers) formiert. Um die Rolle des Leibes für Gefühle aus phänomenologischer Sicht diskutieren zu können, braucht es hierfür die Ausarbeitung eines grundsätzlichen Leibkonzeptes. Dieses formiert sich um die Unterscheidung von Leib und Körper, räumt unserem subjektiv erfahrenen Leib einen Vorrang ein und fasst diesen schließlich als »Umschlagstelle zwischen Sinn und Naturkausalität« (LS 254) bzw. als »ontologische Zweideutigkeit« (Waldenfels 1980, 46). Waldenfels und Fuchs werden in ihren Referenzen zu Husserl und Merleau-Ponty hierzu die zentralen Bezugspunkte darstellen. In diesem Rahmen wird der Zug der *Medialität* unseres Leibes profiliert, wonach wir *mit und durch* unseren Leib auf die Welt bezogen sind. Dieser Zug wird zum Schlüsselmotiv für die Arbeit an der Erfahrung affektiven Leidens werden. Hierin wird das affektive Gerichtet-Sein zu einem *leiblichen* Gerichtet-Sein, Intentionalität und Phänomenalität gehen ineinander über, die Differenz zwischen Emotionen und Gefühlen erodiert. Der Leib wird zum Medium eines Sinnverstehens, eines affektiven Involviert-Seins und der Erfahrung affektiven Leidens. Mit und durch unseren Leib durchleben wir schmerzhaft Gefühle, schmerzhaft Erfahrungen bekommen wir damit im wahrsten Sinne des Wortes »am eigenen Leib zu spüren«, ohne dass unsere physische Integrität angetastet werden würde.

In diesen Ausführungen schimmern bereits Motive der affektiven Sinnbildung durch, verstanden als Prozess der Genese von Sinn im Zuge unseres Fühlens. Hieraus ergibt sich das Erfordernis, eigens auf *Prozesse der Sinnbildung* (Kapitel 4) einzugehen. Im Mittelpunkt dieses Abschnittes steht die folgende Leitfrage: *Wie*

gestalten sich die Prozesse der affektiven Sinnbildung? Und wie wird diese Sinnbildung im Rahmen von schmerzvollen Gefühlen beeinträchtigt? Auch dieser Schwerpunkt bringt es mit sich, auf den emotionstheoretischen Diskurs zu verweisen, wo jene Motive unter Begriffen wie Kognitionen, Evaluationen oder Urteilsbildung abgehandelt werden. Hieran anschließend seien die zentralen Motive einer Phänomenologie der Sinnbildung mit Waldenfels und Tengelyi eingeführt, um nachvollziehbar zu machen, mit welchen Begriffen und Konzepten jene Phänomene aus einer phänomenologischen Sicht erörtert werden. Durch Beiträge von Waldenfels zu Störfahrungen, die das intentionale Gerichtet-Sein und Verstehen von etwas als etwas durch Fixierung oder Kollabieren beeinträchtigen, wird es möglich sein, die Verletzung von affektiver Sinnbildung differenziert zu beschreiben. Eine wichtige These von Robert Solomon, einem zentralen Vertreter einer urteiltstheoretischen Emotionstheorie, wird als »Reibebaum« für eine phänomenologische Erkundung fungieren, die tief in unsere leibliche Erfahrung hinabsteigt. Hiermit soll seine »voluntaristische These« diskutiert werden, wonach Emotionen unserer Wahl entspringen, für die wir Verantwortung tragen.⁷ Entlang der kritischen Frage, ob hiermit die affektiven Gegenkräfte unserer Gefühle ausreichend in den Blick kommen, soll eine Sicht einer diffusen, prä-reflexiven, leiblich vollzogenen Sinnbildung an der Schwelle unserer bewussten Erfahrung herausgearbeitet werden. Hierbei handelt es sich um eine Sinnbildung, die sich dadurch auszeichnet, dass wir uns hierin selbst zum Widerfahrnis und mit uns selbst konfrontiert werden. Die Erkundung jenes Phänomens wird eine Schicht der Sinnbildung freilegen, die zu jener eines selbstbewussten Subjekts in Opposition tritt, von unseren bewussten Erwartungen abweichen und sich entlang subtiler leiblicher Empfindungen als widerständig erweisen kann.

Nachdem die vorangegangenen Kapitel einen Ansatz erarbeitet haben, um ein differenziertes Verständnis von Gefühlen zu entwickeln, sei daran anschließend der Fokus auf Konzeptionen von Vulnerabilität gerichtet (Kapitel 5). Dieser Abschnitt formiert sich um die folgenden Leitfragen: *Wie ist Verletzbarkeit zu verstehen? Welche Verletzbarkeit bekundet sich in Gefühlen? In welchem Verhältnis stehen Gefühle und Verletzbarkeit hierin?* Die Auseinandersetzung wird sich dabei zwei Diskursen widmen, die Vulnerabilität mit verschiedenen Akzenten erkunden: In der Phänomenologischen Psychopathologie wird Vulnerabilität mit dem Fokus auf psychische Erkrankungen – wie Depressionen, Schizophrenie, Psychosen oder andere – erkundet, während ein ethisch-politischer Diskurs an Verletzbarkeit moralische Verpflichtungen in den Vordergrund rückt, getragen von dem Anliegen, auf diese Weise Grundkonzepte der Ethik neu auszurichten. Wichtige Bezugautor*innen in einer solchen Begriffsarbeit werden neuerlich Fuchs und Waldenfels sowie ergänzend Judith Butler sein.

Die Konzeption einer »existentiellen Vulnerabilität« bei Fuchs fasst Verletzbarkeit als eine erhöhte Sensibilität für Erfahrungen mit der ontologischen Grundverfasstheit des Menschen, die in banalen lebensweltlichen Erfahrungen aufbricht, wie etwa die eigene Sterblichkeit und Anfälligkeit unseres Leibes in einfachen Kopfschmerzen. Solche existentiellen Einschlüsse lassen sich in alltäglichen Erfahrungen, leiblichen Empfindungen und auch Gefühlen verorten. Eine erneute Zuwendung zum Leitmotiv dieser Arbeit, die mit Waldenfels Verletzbarkeit aus dem Gefüge von Widerfahrnis und Antwort heraus denkt, wird erkunden, was Verletzun-

⁷ »Emotions are judgements and actions, not occurrences or happenings that we suffer. Accordingly, I want to say that emotions are choices and our responsibility.« (Solomon 1973, 40)

gen mit unserem Vermögen machen, antworten zu können. Eine eigenständige Fortführung eines Gedankens von Waldenfels wird zwischen responsiven und irresponsiven Verletzungen unterscheiden. Eine solche Vertiefung des Grundmotivs von Waldenfels ermöglicht es, über den Schweregrad von Verletzungen Auskunft zu geben. Lässt sich Trauern oder Zorn noch als eine Form des Antworten-Könnens auffassen, verweisen Affektlosigkeit, Antriebslosigkeit oder auch Erstarren (Stupor) in bestimmten psychiatrischen Erkrankungen darauf, nicht mehr antworten zu können. Hierin findet sich auch ein Übergang von Verletzungen, die sich noch in Gefühlen ausdrücken, hin zu Verletzungen, in denen das Gefühlsleben zum Erliegen kommt.

Der Einbezug des ethisch-politischen Diskurses zur Vulnerabilität, der sich rund um Beiträge von Butler formiert, wird ein anders gelagertes Verständnis von Vulnerabilität konturieren, welches den Fokus auf Ermöglichungsbedingungen des Lebens und eine soziale Ontologie richtet. Im Vordergrund steht hierbei eine Grunddifferenzierung von Butler, die zwischen einem Akzent auf das Ontologische und einen Akzent auf das Politische unterscheidet. Geht es mit Ersterem um eine Vulnerabilität, die unser Mensch-Sein durch alle Lebensphasen und über alle Gemeinschaften hinweg auszeichnet (*precariousness*), so fokussiert Letzteres eine kontingente, historische und politisch begründete ungleiche Verteilung der Anerkennung von Angewiesenheit und Versorgung von Bedürftigkeit (*precarity*). Vulnerabilität steht hier im Zeichen des Angewiesenseins auf Andere, des Fortbestehens und Gedeihens von Leben und der Affirmation und Verweigerung von Anerkennung. Gefühle haben hier vor allem eine politische Bedeutung, sie formieren sich rund um solche Ermöglichungsbedingungen und Anerkennungspraxen.

Der letzte Abschnitt wird sich dem *empathischen Verstehen* der Gefühle und Leidenserfahrungen Anderer (Kapitel 6) widmen. In seinem Vordergrund steht die leitende Frage: *Wie sind uns schmerzvolle Gefühle Anderer zugänglich? Wie können wir affektives Leiden Anderer verstehen?* Auch hier ist ein Rekurs auf den Diskurs zur Empathie angebracht, wo einerseits Ansätze der Simulation, der Theory of Mind und der Repräsentation diskutiert werden, gegen die phänomenologische Positionen in deutliche Opposition treten. Die wichtigen Bezugsautor*innen für diese Auseinandersetzung stellen Coplan, Goldman, Ratcliffe, Fuchs und Zahavi dar. Eine phänomenologische Erörterung von Empathie umfasst Grundmotive wie eine *Haltung der Offenheit für Alterität und Differenzen* als Kontrast zu einer egozentrischen Verstrickung, die versucht, Andere entlang des eigenen Erfahrungshorizontes per Analogieschluss zu verstehen. Ebenso fasst sie Empathie als ein leibliches Geschehen, in dem wir Andere entlang *zwischenleiblicher Resonanzen* am eigenen Leib zu spüren bekommen. In beiden Motiven wird Empathie als Prozessgeschehen sichtbar, einmal als kooperatives Explorieren von Differenzen, ein anderes Mal entlang eines leiblich erfahrenen Prozesses gemeinsamer Sinnbildung. Hierin finden sich zahlreiche Argumente, die die Schwächen simulationstheoretischer Ansätze deutlich machen: das Erfassen von Differenzen, die zwischenleibliche Interaktion mit Anderen sowie jenes Prozessgeschehen, das über die involvierten Subjekte hinausreicht – all jenes lässt sich durch bewusste imaginative Leistungen nicht einholen. Von einer solchen Warte aus sei schließlich komplizierten Erfahrungen aus psychotherapeutischen Arbeitsprozessen nachgegangen, in denen sich ein differenziertes Verständnis komplexerer Zusammenhänge in der Erfahrungswelt eines Gegenübers herausbildet.

Das abschließende Kapitel wird schließlich das Erarbeitete, das aus den genannten Abschnitten hervorgegangen ist, synoptisch zusammentragen (Kapitel 7) – sowohl als Zusammenfassung der wichtigsten Motive

der Arbeit, als auch durch eine Fortführung und ein neues Arrangieren. Dergestalt soll dieser Abschluss eine differenzierte Antwort auf die eingangs gestellte Leitfrage formulieren. Diese Antwort wird zum einen ein Verständnis von Vulnerabilität konturieren, das die Grunderfahrungen, Register und Formen unserer Verletzbarkeit zusammenfasst. Zum anderen wird sie die affektive Erfahrung strukturieren, indem sie diese entlang verschiedener Hinsichten betrachtet: entlang ihrer Leiblichkeit, der Sinnbildung sowie der leiblichen Sinnbildung.

2 Gefühle und Vulnerabilität im Lichte der Phänomenologie von Bernhard Waldenfels

Anliegen dieser Einführung zu Waldenfels ist es, einerseits den phänomenologischen Ansatz von Bernhard Waldenfels nachzuzeichnen, der den Horizont für diese Auseinandersetzung mit Gefühlen eröffnet, andererseits jene Konzepte zu erläutern, die hilfreich sind, einen Zugang zum Phänomen affektiver Verletzung und affektiven Leidens zu finden und dieses differenziert zu beschreiben. Dieses Streben bildet zugleich den Leitfaden dafür, auf welche Motive seines umfassenden und differenzierten Ansatzes eingegangen werden soll. So geht es um jene Motive, die dafür erforderlich sind, ein Verständnis von Gefühlen und Verletzung nach Waldenfels zu gewinnen. Entsprechend sei sein Ansatz einer »responsiven Form von Phänomenologie« (GP 58) sowie das Schlüsselmotiv einer Responsivität »als Grundzug allen Redens und Tuns« (AR 327) vorgestellt. Indem sich diese Responsivität allen Verhaltens als ein »Doppelereignis aus Pathos und Response« (SA 20) erweist, sollen hiermit auch die beiden Grundmotive des Pathos und der Response eingeführt werden. Vor diesem Hintergrund wird es möglich sein, die »Radikalität« des Erfahrungsbegriffes von Waldenfels hervorzuheben, indem dieser bei keiner fertigen Instanz wie einem Subjekt, einem Ich oder transzendentalen Konstitutionsbedingungen ansetzt, sondern davon ausgeht, dass all jene erst im Antworten auf einer Widerfahrnis hervorgebracht werden. Dies bildet schließlich den Boden für die Ausarbeitung eines Verständnisses von Gefühlen, das diese nicht als eine Formation oder Konfiguration unterschiedlicher Aspekte (Kognition, Evaluationen, leibliche Erlebensqualität, Handlungsimpulse, etc.) begreift, sondern als Doppelereignisse; als eine Spannung aus Widerfahrnis und Antwort, die sich beide erst ereignishaft in diesem Doppelereignis herausbilden. In einem solchen Doppelereignis bzw. in jener genannten Spannung findet sich schließlich der Ansatz für diese Arbeit, um die Erfahrung affektiven Leidens zu beschreiben und zu erkunden.

2.1 Phänomenologischer Ansatz: Erfahrung des Fremden und Responsivität

Den Ausgangspunkt des phänomenologischen Ansatzes bzw. der responsiven Phänomenologie von Waldenfels bildet die Erfahrung des Fremden. Im Vordergrund steht für ihn die Frage: »Wie können wir auf Fremdes eingehen, ohne schon durch die Art des Umgangs seine Wirkungen, seine Herausforderungen und seine Ansprüche zu neutralisieren oder zu verleugnen?« (GP 9) Es ist die Frage, wie sich dem Fremden annähern, ohne seine Fremdheit und Andersheit aufzulösen, indem es in Eigenes, Vertrautes, allgemeine Kategorien und dergleichen überführt wird (vgl. LS 369). Das Antworten ist für Waldenfels der Modus, der es erlaubt,

einen Zugang zum Fremden zu gelangen, der für das Fremde, das bestehende Ordnungen stört, offenbleibt. Für seine Phänomenologie bedeutet dies:

Das Fremde als Fremdes erfordert eine responsive Form von Phänomenologie, die bei dem beginnt, was uns auf befremdende, erschreckende oder erstaunliche Weise herausfordert, herauslockt, herausruft und unsere eigenen Möglichkeiten in Frage stellt, bevor wir uns auf ein fragendes Wissen- und Verstehenwollen einlassen. Das Pathos des Fremden übersteigt seine Fraglichkeit. (GP 58)

Um diese zentrale Passage zu erläutern: seine Phänomenologie beginnt mit der Erfahrung des Fremden, das uns in verschiedensten Formen begegnen kann – in diesem Kontext hat das Fremde eine besondere Bedeutung für das Verletzende an Gefühlen. Die Erfahrung des Fremden hat für Waldenfels den genuinen Charakter einer Vorgängigkeit: Wir fragen nicht gezielt danach, etwa: Was ist das? Was ist fremd oder verletzend im Unterschied zu dem, was mir bereits vertraut ist? Ein solches Fragen würde die Position eines gefestigten Fragens voraussetzen, das bereits Fremdes und Eigenes unterscheiden kann und nun gezielt nach dem Fremden fragt. Die Erfahrung des Fremden zeichnet sich dadurch aus, dass es einem »fragendem Wissen- und Verstehenwollen« zuvorkommt, dass es unsere Möglichkeiten in Frage stellt, uns irritiert und uns in einer Weise konfrontiert, mit der wir nicht gerechnet haben. Dergleichen ist im Alltäglichen etwa erfahrbar, wenn wir uns mit einer vermeintlich vertrauten Person wie einem Freund unterhalten und dieser etwa über ein Erlebnis spricht oder eine Entscheidung beschreibt, die wir nicht erwartet oder ihm gar zugetraut hätten. Das Fremde widerfährt uns in einer Weise, die unsere Möglichkeiten des Fragens vorweg bereits übersteigt.

»Responsivität« bedeutet »Antwortlichkeit« (AR 320) und bezeichnet für Waldenfels einen »Grundzug allen Redens und Tuns« (AR 327), als einen »generellen Grundzug sprachlicher bzw. außersprachlicher Akte und Handlungen« (AR 324), »der auf gewisse Weise alles prägt, was in unserem Reden und Tun und in unserem sonstigen Verhalten vor sich geht« (AR 320). Responsivität ist ein Charakter, der alle unsere Bezüge zur Welt in ihrer Vielfältigkeit durchdringt (vgl. SA 19) – sei es das Hinhören, das Hinsehen, Blickkontakt, Fühlen, eine Handlung, ein Handschlag, Phantasieren, etc. Responsivität versteht all jene Bezüge als eine Form des *Antwortens*, insofern ist sie auch keine spezielle Verhaltensweise (ebd.).⁸

Was meint aber jenes Antworten, das für den Ansatz von Waldenfels eine so bestimmende Rolle einnimmt? Im alltäglichen Sinn verstehen wir unter Antworten eine »sprachliche Beantwortung einer sprachlich geäußerten Frage« (AR 320). Jemand fragt mich in der U-Bahn, wie spät es ist, ich teile ihm die aktuelle Uhrzeit mit. Für Waldenfels wäre dies eine Antwort im Sinne von *answer*, es wird eine Auskunft gegeben bzw. ein Wissen vermittelt, das dem Anderen fehlt (LS 365). Die Antwort der Responsivität ist allerdings viel weiter gefasst als eine solche eingeschränkte Bedeutung. Eine Antwort im Sinne einer *response* geht über die

⁸ Ergänzend sei angemerkt, dass Waldenfels den Begriff der Responsivität dem Neurophysiologen Kurt Goldstein und dessen Werk *Der Aufbau des Organismus* (1934) entlehnt hat. Goldstein ging es um den Organismus, wobei er von einer Responsivität sprach, welche die »Fähigkeit des Organismus beziehungsweise eines Individuums« bezeichnet, »adäquat auf Anforderungen eines Milieus zu antworten«, »Irresponsivität« hingegen ist »die krankhafte Beeinträchtigung dieser Fähigkeit« (SA 19). Vgl. AR 326 sowie GM 57.

sprachliche Äußerung hinaus⁹, sie bedeutet, »dass wir auf Fremdes eingehen, das sich nicht mit den vorhandenen Mitteln des Eigenen und Gemeinsamen bewältigen lässt« (SA 19), es ist ein »Anknüpfen an ... und Eingehen auf ...« (AR 324) Fremdes. Um dieses Motiv begreiflich zu machen und klarzustellen, wie dieses für die Beschreibung von Phänomenen verwendet sei, sollen zwei Beispiele von ihm herangezogen werden: So ist bereits das Hinhören auf etwas, ein Geräusch oder das Rufen meines Namens bereits ein Antworten. »Das Aufmerken ist bereits eine erste Antwort auf Fremdes« (GP 92). Ein weiteres Beispiel für den weiten Antwortbegriff von Waldenfels: Wenn mich jemand fragt, ob ich ihm einen Kugelschreiber reichen kann, erfolgt in der Regel keine sprachliche Antwort: »Hier ist der Kugelschreiber«, sondern im Zuge einer Geste bzw. einer Handlung, bei der der Kugelschreiber einfach überreicht wird (LS 366). »Die Handlung selbst antwortet auf die Bitte oder auf die Aufforderung des Anderen.« (ebd.) Es handelt sich hier um eine »wortsprachüberschreitende Antwortkonzeption« (AR 322). Zu dieser Weite des Antwortens gehört, neben einer Antwort auf eine sprachliche Äußerung durch ein nicht-sprachliches Verhalten, eine Frage mit einer Gegenfrage zu beantworten (GP 61) oder wenn das Ausbleiben einer Antwort selbst eine Antwort ist (ebd.). Dies führt auch zum Grundzug einer Unausweichlichkeit des Antwortens, wonach man nicht nicht antworten kann, gleich wie es nach Watzlawick nicht möglich ist, nicht zu kommunizieren (GP 63, SA 22).

Waldenfels unterscheidet am Antworten einen *Antwortgehalt*, also jenes, was ich zur Antwort gebe (das Hinsehen, ein Hinhören, das wortlose Übergeben eines Kugelschreibers), und einem *Worauf der Antwort*, bei dem wir auf einen Anspruch antworten bzw. im Zuge dessen wir auf fremde Ansprüche eingehen, ganz gleich, was wir antworten (LS 366). Waldenfels bezeichnet jenes als *responsive Differenz* (AR 332, BE 60, SA 83). Das Antworten hat hierin einen Ereignischarakter, Waldenfels spricht vom »Ereignis von Anspruch und Antwort« (AR 333), einem »Antwortereignis« (GP 61). Dies betont, dass das Eingehen auf einen fremden Anspruch ein Geschehen bzw. ein Vollzug ist (ohne dies einseitig auf ein rein aktives Subjekt zurückzuführen) und dass es weniger auf einen konkreten Antwortgehalt oder eine Antwortproposition ankommt. Waldenfels arbeitet diese Differenz in seinem Werk *Antwortregister* noch an der Differenzierung von Sagen und Gesagten (AR 194ff.; AR 315) aus. Demnach decken sich Sagen und Gesagtes nicht, vielmehr gibt es eine »Nichtkoinzidenz von Sagen und Gesagtem« (AR 197), das Sagen ist mehr als das Gesagte und bietet einen Überschuss. Eine solche Betrachtung ist eine eigene Art der Epoché bzw. der Reduktion, die sich als »Rückgang auf das Ereignis des Sagens« (AR 194) vollzieht. Was Waldenfels hier am Sagen entfaltet, gilt schließlich allgemeiner als Leitmotiv für das Antworten in seinen unzählbaren Antwortregistern. In seinem Werk *Sinne und Künste im Wechselspiel* (SK) beschreibt Waldenfels diese Differenzierung auch als eine »Verdoppelung, infolge deren das jeweils stattfindende *Ereignis* sich von den wiederholenden *Sinngehalten* und *sinnlichen Gestalten* absondert.« (SK 15) Das Ereignishafte wird durch eine methodische Wendung sichtbar, durch eine bestimmte Epoché: »Das jeweilige Ereignis fungiert als Überschuss, Ferne, Fremdheit, etc. Um solche Überschüsse freizusetzen, bedarf es einer *Epoché*, eines Anhaltens der natürlichen Erfahrungsbewegung, eines Bruchs mit dem Selbstverständlichen.« (ebd.) Erst hierdurch kann das Ereignishafte

⁹ Vgl. AR 320ff. zur Ausweitung des Antwortbegriffes von der sprachlichen Beantwortung einer sprachlichen Frage (1) über das Eingehen auf einen Frageanspruch (2) bzw. das Eingehen auf jedweden sprachlichen Anspruch einer sprachlichen Äußerung (3).

im Unterschied zum Gehalt des Sagens, des Antwortens, etc. begrifflich fassbar werden und in das Beschreiben der fokussierten Phänomene eingehen.

Kommen wir zurück zur Responsivität, diese bedeutet wie bisher nachgezeichnet ein sehr weit gefasstes Antworten auf fremde Ansprüche als Grundzug unseres Weltbezugs, unserer Wahrnehmung, unserer Handlungen. Responsivität wird damit auch zum Schlüsselbegriff des phänomenologischen Ansatzes von Waldenfels. Sie erweist sich »als Transformation der phänomenologischen Konzeption der Intentionalität, und dies unter Benutzung kommunikationstheoretischer Einsichten.« (AR 332) Wenn Waldenfels sich auf das phänomenologische Konzept der Intentionalität bezieht, ist Husserl sein primärer Bezugsautor, bei der Kommunikationstheorie ist es Habermas (vgl. AR 327ff., LS 367ff.). Für Waldenfels gehören die Intentionalität, also das Gerichtet-Sein und das Sinnverstehen, sowie die Kommunikativität, also die Kommunikation nach bestimmten Regeln, konstitutiv zur »Entstehung einer gemeinsamen Welt« (GP 57) – Waldenfels schließt hierin an die Arbeiten von Husserl oder Habermas an. Seine Responsivität schreitet aber über beide hinaus: »Der Überschritt über die Sphäre eines intentional oder regelhaft konstituierten Sinnes vollzieht sich im Antworten auf einen *fremden Anspruch, der weder einen Sinn hat noch einer Regel folgt*, der im Gegenteil geläufige Sinn- und Regelbildungen unterbricht und neue in Gang setzt.« (GP 58) Zugegebenermaßen handelt es sich hier um eine sehr dichte Passage, die Kenntnisse phänomenologischer Grundmotive voraussetzt. Im Zuge dieser Hinführung zu Waldenfels ist es noch nicht möglich, hierauf in detail einzugehen – es ist schlichtweg nicht möglich, alles auf einmal zu sagen, zu schreiben und zu lesen. Vielmehr soll auf die allgemeine Stoßrichtung seiner Phänomenologie hingewiesen werden, eine Ausdifferenzierung relevanter Motive wird im weiteren Verlauf der Arbeit erfolgen (etwa Kapitel 4.3). Im Vordergrund steht unser Sinnverstehen, das für Waldenfels stets nach bestimmten Ordnungen strukturiert wird, etwa Denkgewohnheiten. Der Anspruch des Fremden, der uns vorgängig widerfährt und mit dem wir mehr konfrontiert sind, als über ihn verfügen, stört diese Ordnungen, kommt ihnen zuvor und untergräbt sie, indem er vorweg noch nicht einer Ordnung entspringt. Diese Erfahrung macht man als Student nur allzu oft, wenn man in einer Vorlesung sitzt, die einen mit Inhalten, Zusammenhängen, Kategorien, Begriffen bzw. einer Sprechweise konfrontiert, die einem nicht vertraut sind – wer war als Erstsemestrige*r mit der »gegenstandskonstitutiven Leistung eines transzendentalen Subjektes« nicht überfordert? Dieses Fremde, das im Hörsaal in die Welt des Erstsemestrigen einbricht, hat – aus der Sicht des Widerfahrenden – noch keinen Sinn, folgt noch keiner Regel und wird erst im Zuge des Studiums zu neuen Prozessen der Sinnbildung anstoßen und erst im Zuge dessen verständlich werden. Abstrakter gefasst, ist es jener Einbruch des Fremden, der uns widerfährt und auf den wir kreativ oder reproduktiv antworten, der für die Phänomenologie von Waldenfels leitend ist und für die Feinbestimmung seiner Phänomenologie den Ausschlag gibt.

2.2 Doppelereignis aus Pathos und Response

Diese Responsivität, die für die Phänomenologie von Waldenfels so bedeutsam ist, ist als ein »Doppelereignis aus Pathos und Response« (SA 20) bzw. »Doppelgeschehen« (GP 49) verfasst. Pathos und Response, Widerfahrnis und Antwort, sind notwendigerweise miteinander verflochten, es sind *zwei Seiten desselben*. Die Responsivität erweist sich, wie zuvor angeführt, als ein Antworten auf einen fremden Anspruch, der

einen konfrontiert. An einem solchen Geschehen unterscheidet Waldenfels ein *vorgängiges Widerfahrnis* dessen, was uns zustößt, und eine *nachträgliche Antwort* dessen, wie wir dem entgegen treten. Beides gehört für Waldenfels zusammen, keines der beiden Motive lässt sich aus dem jeweils anderen herleiten oder darauf zurückführen (SA 23). Das Konzept des »Doppelereignisses« ist für Waldenfels jener Weg, Passivität und Aktivität eines Subjektes (das sich allerdings erst in diesem Geschehen konstituiert, nicht schon vorweg da ist – dazu aber noch später), zusammenzudenken.

Beginnen wir mit dem Pathos bzw. dem Widerfahrnis. Das Pathos bezeichnet für Waldenfels »die Urtatsache, dass uns etwas zustößt, zufällt, auffällt oder einfällt, dass uns etwas trifft, glückt und auch verletzt wie das *touché* aus dem Fechtkampf.« (SA 20) Bedeutsam ist hierfür die Perspektive: Beim Widerfahrnis handelt es sich nicht um ein Ereignis im Sinne eines *events* (wie der Auftritt eines Pop-Stars bei einem Konzert), das aus einer losgelösten Beobachtungsposition wahrgenommen wird. Vielmehr sind Widerfahrnis und Antwort beide aus der Teilnehmerperspektive zu denken (SA 21): *mir* stößt etwas zu, *ich* gebe etwas zur Antwort.

Jenes, das mir widerfährt, bezeichnet Waldenfels als das »Wovon des Getroffenseins« (SA 81), für das Waldenfels die Begriffe *Pathos*, *Widerfahrnis* und *Affekt* verwendet, jeweils mit unterschiedlichen Schattierungen:

In dem griechischen Wort Pathos, das sowohl die Leideform des Passivs, das Leiden unter Widrigem wie die gesteigerte Form der Leidenschaft bezeichnet, überwiegt das Moment der Passivität. Das deutsche Wort Widerfahrnis betont den Aspekt einer Gegenerfahrung, die unseren eigenen Plänen und Erwartungen zuwiderläuft. Das lateinische Wort Affekt, das wörtlich als eine Art An-tun und nicht wie vielfach üblich als bloßer Zustand zu verstehen ist, hebt die Wirkung hervor, die jemand erleidet. (SA 81)

Alle drei Begriffe bezeichnen für Waldenfels das Wovon eines Getroffen-Werdens, »Pathos« betont eine Passivität, »Widerfahrnis« eine störende Gegenerfahrung, »Affekt« die Wirkung eines solchen, das uns zustößt – alle drei gehören zusammen und sollen auch hier im Sinne von Waldenfels verwendet werden. Nehmen wir als Beispiel eine Fahrt in einer gefüllten U-Bahn, wo mir zunächst ein attraktiver Mann oder eine attraktive Frau in der Menge auffällt und wo ich ein wenig später einem interessant anmutenden Gespräch von Personen hinter mir lausche. In beiden Fällen ist das Auffallen der attraktiven Person oder das Vernehmen von Wörtern des Gesprächs, die mein Interesse wecken, ein Pathos. Dieses zeichnet aus, dass ich wohl daran beteiligt bin, das Auffallen bzw. das Hereinbrechen eines Anspruches, der meine Aufmerksamkeit lockt, ist weder ein Akt, noch eine eigene Leistung (SA 21). Meine Beteiligung an diesem Geschehen bzw. »Ereignis« (SA 81), formuliert Waldenfels bewusst im Dativ bzw. Akkusativ und nicht im »Nominativ eines Ich, das als Aktzentrum fungiert« (ebd.): »*Mir* stößt etwas zu«, »*Mich* hat etwas getroffen« (SA 22) – »Wir sind durchaus beteiligt, nur eben nicht als selbstherrliche Subjekte.« (ebd.) Demnach sind Pathos, Widerfahrnis, Affekt zu begreifen als das Ereignis eines Angesprochen-, Getroffen- oder Verletzt-Werdens, an dem sich nicht eine subjektive und eine objektive Seite unterscheiden lassen, sondern Widerfahrendes und

Widerfahrener miteinander verflochten sind. Waldenfels benennt das »betroffene Selbst¹⁰« (SA 82), dem etwas widerfährt, einen »Patienten« (vgl. ebd.) im Unterschied zu einem »Respondenten« (ebd.), der antwortet.

Bei genauerer Betrachtung dieser Konzeption des Pathos bei Waldenfels zeigt sich, dass es ein Missverständnis wäre, davon auszugehen, dass es in dem Ereignis eines Widerfahrnisses einerseits schon ein »fertiges« Subjekt gibt, dem etwas zustößt, und andererseits vorweg schon jenes »etwas« klar bestimmt ist, das einem betroffenen Selbst zustößt (GP 43). Vielmehr entstehen ein Subjekt und Widerfahrendes erst im Ereignis des Widerfahrnisses und Antwortens (aus Sicht des Betroffenen). An dieser Stelle ist es aus didaktischen Gründen noch zu früh, auf dieses komplexe Motiv einzugehen, eine differenzierte Auslegung sei im Rahmen der Detail-Untersuchungen vorgenommen (siehe Kapitel 4.3).

Waldenfels denkt das Widerfahrnis prinzipiell als leibliches Ereignis: »Es handelt sich hierbei um ein leibliches Phänomen par excellence« (SA 81) bzw. »Was mir, dir, uns oder anderen zustößt, äußert sich in einer leibhaftigen Wirkung, indem es uns affiziert« (SA 21). Ein Widerfahrnis ereignet sich auf den verschiedensten leiblichen Registern: Gerufen zu werden ist ein Anspruch, den wir hören, der mahnende Blick eines Arbeitskollegen trifft mich visuell, der ekelhafte Geruch faulenden Essens bricht olfaktorisch auf mich ein, der Fluchtimpuls in einer beklemmenden Situation durchzieht meinen ganzen Leib, die Beendigung einer Beziehung, die mich zu Tränen rührt, überkommt mich ebenso leiblich.

Ein Pathos kann unterschiedliche Formen annehmen (GP 43): Es kann *episodisch* sein, wie die auffallende, attraktive Frau aus der U-Bahn, oder *chronisch*, wie etwa ein angeheizter, latent fremdenfeindlicher öffentlicher Diskurs während eines politischen Wahlkampfes, der kontinuierlich auf die eigene Meinungsbildung einwirkt, *vulkanisch* wie ein starkes, traumatisches Erlebnis, etwa durch einen Unfall im Straßenverkehr, oder *neptunisch* (sedimentär) wie eine lange Partnerschaft, die über einen längeren Zeitraum das eigene Selbstverständnis verändert. Widerfahrnisse können prägnant (episodisch) oder kontinuierlich (chronisch), mit überbordender Intensität (vulkanisch) oder schleichend (neptunisch) einen Anspruch auf ein betroffenes Selbst ausüben.

Kommen wir nun zum Antworten, zur Response: Dieses wurde bereits im voran gegangenen Kapitel umrissen. Antworten meint nicht nur eine sprachliche Beantwortung einer Frage, sondern ein Eingehen auf einen fremden Anspruch im Zuge eines breiten Spektrums von Antwortregistern: über das Hinhören, das Hinsehen, die Zuwendung von Aufmerksamkeit, das Erwidern eines Handschlages, die Einübung einer Denkgewohnheit im Zuge eines Studiums der Philosophie nach den ersten Irritationen am Beginn desselben. Das betroffene Selbst ist hier nicht Patient, sondern Respondent: wir antworten auf jenes, was uns in Anspruch nimmt. Das *Wovon* eines Getroffen-Seins wird zu einem *Worauf* eines Antwortens (SA 22). Das Widerfahrnis kommt »zum Ausdruck oder zur Sprache« (SA 22), allerdings nicht als worüber wir sprechen, sondern als worauf wir eine Antwort geben (ebd.). Die Unausweichlichkeit eines Antwortens wurde ja bereits umrissen: Aufgrund der Weite der Antwortkonzeption als Grundzug allen (leiblichen) Verhaltens ist es uns nicht

¹⁰ Waldenfels spricht bevorzugt von einem »Selbst« (etwa das »leibliches Selbst« (vgl. LS)). An dieser Stelle sei angemerkt, dass »Selbst« für den klassischen Begriff des »Subjektes« steht. Hierzu: »das Subjekt, wie es fortan [in der Neuzeit] heißt, oder das Selbst, wie ich lieber sage« (BE 50).

möglich, nicht zu antworten. Im Antworten vollzieht sich ein Prozess der »Verwandlung«: »Dieses Wovon des Getroffenseins *verwandelt* sich in das Worauf des Antwortens, indem jemand sich redend und handelnd drauf bezieht« (GP 44, meine Hervorhebung).¹¹

Das Antworten ist nun die aktive Seite des Doppelgeschehens. Allerdings ist es keine Aktivität, die bei sich selbst anfängt und von sich selbst ausgeht, sondern anderswo beginnt und von einem Anderen durchzogen ist (vgl. GP 45, SA 82): »Antworten heißt vom Fremden her sprechen.« (SA 22) Es geht hier nicht um ein aktives Subjekt im Sinne eines »Initiator« (GP 45), sondern um ein betroffenes Selbst, das »bestimmten Erfahrungen unterworfen ist« (ebd.). Widerfahrnis und Antwort sind dergestalt ein Geschehen »zwischen mir und den Dingen, zwischen mir und den Anderen [...], das seinen Ursprung nicht einseitig in mir hat, obwohl ich daran beteiligt bin« (GP 100). Das Antworten ist stets vorgängig immer schon durchdrungen und beansprucht von einem fremden Widerfahrnis. Mein Blick zur attraktiven Frau in der U-Bahn ist die Zuwendung meiner Aufmerksamkeit, die einem Angesprochen-Werden folgt und sein Interesse nicht aus einem fertigen Subjekt heraus erschafft. Es ist eine Aktivität, die bei einem Anderen anfängt, was ihr Aktiv-Sein aber nicht aufhebt sondern rückbindet. Indem das Antworten bei einem Anderen beginnt, ist der Mensch nicht »Herr der Dinge« (SA 18), indem er aber antworten kann, ist er auch nicht ihr »Spielball« (ebd.).

Mit einem solchen Konzept einer Nachträglichkeit der Antwort bzw. einer Vorgängigkeit eines Widerfahrnisses formuliert Waldenfels in einem alternativen Verständnis von Subjekt, das nicht als autonomer Weltenschöpfer auftritt (egologische Konstitution), sondern in ein Geschehen eingelassen ist, das nicht bei ihm selbst beginnt. Hierzu auch: »Das Pathos untergräbt die Position eines Subjekts, das in Autonomie, Selbstsetzung und Eigenhandlung seine Freiheit sucht.« (BE 10) Flatscher betont an dem Ansatz von Waldenfels die »Zurückweisung eines autonomen Subjektivs« (2011, 109). Ich, Bewusstsein oder Subjekt beginnen nicht autonom bei sich selbst, vielmehr sind sie »in mannigfache Bedingtheiten eingelassen und Herausforderungen ausgesetzt.« (ebd. 107) Das Widerfahrnis von Fremden, Anderen und noch nicht Vertrauten, Unberechenbarkeit und Unvorhergesehenes verweisen auf die Brüchigkeit und Unabgeschlossenheit eines Subjekts bzw. eine »entzogene Mitte im Subjekt« (ebd. 105). Flatscher formuliert jenes Subjektverständnis folgendermaßen: »Das Subjekt fungiert nicht mehr als das Voraus- und Zugrundeliegende alles Seienden, sondern erhält innerhalb des Antwortgeschehens einen prekären Stand, der nicht mehr als gesichertes Territorium einer subjektiven Verfügungsgewalt betrachtet werden kann, sondern immer schon in einer konstitutiven Weise von einer Alterität durchzogen ist und stets aufs Neue herausgefordert werden kann« (ebd. 107). Am Antworten lassen sich verschiedene Charakter unterscheiden (vgl. GP 67): zum einen den Charakter der *Kreativität*, zum anderen den Charakter des *Reproduktiven*, *Repetitiven* oder *Habituellen*. Einmal ist das Antworten innovativ, ein anderes Mal wiederholt es bisherige Antwortgestalten. Zur Veranschaulichung: Eine Person verliert nach mehreren Berufsjahren ihren Job. In diesem Widerfahrnis der Arbeitslosigkeit bieten sich zahlreiche Möglichkeiten einer Antwort an: Im selben Berufsfeld an anderer Stelle einen Job zu

¹¹ Wie im Zitat angeführt, spricht Waldenfels hier ausdrücklich von einer »Verwandlung«. Siehe auch SA 22: »In unserem Antworten *verwandelt* sich das Worauf des Antwortens in das Was einer Antwort.« (Meine Hervorhebung) Zugegebenermaßen würde dieser Übergang bzw. jener Wandel nach einer genaueren Erläuterung des Status‘ erfordern: Ist es ein Wechsel von Hinsichten? Ist jener als ein Übergang zu denken? Ist »Verwandlung« wirklich der passende Begriff? Waldenfels erläutert eine solche »Verwandlung« allerdings nicht weiter.

suchen, der dem bisherigen ähnlich oder gar der gleiche ist (etwa Journalist im Ressort Innenpolitik) wäre die Wiederholung bisheriger Antwortgestalten. Den Jobverlust aber zum Anlass zu nehmen, endlich einen anderen Berufsweg einzuschlagen, etwa als Fotograf*in zu arbeiten, und sich eine neue berufliche Identität und Perspektive zu schaffen, ist eine kreative Antwort. Ein repetitives Antworten folgt bestehenden Regeln, Sinnstrukturen bleiben unverändert (ebd.), in der Wiederholung bilden sich Habitualitäten und eine »entsprechende Antwortbereitschaft« (SA 22) – etwa die Gewohnheiten im persönlichen Alltag. Bei einer kreativen oder produktiven Antwort gerät »die Ordnung der Dinge ins Wanken« (GP 67), »die Bedingungen des Verstehens und der Verständigung« verändern sich. Folgt die reproduzierende Antwort bestehenden Regeln und Sinnordnungen, schafft die kreative Antwort neue Regeln und neuen Sinn beispielsweise indem sich die genannte Person auf ein neues Berufsfeld einstellt und durch die Tätigkeit als Fotograf*in beginnt, einen neuen Blick auf die sie umgehende Welt zu entwickeln.

Wie bereits angeführt, wäre es ein Missverständnis, das Doppelgeschehen aus Widerfahrnis und Antwort dergestalt zu denken, dass es ein fertiges Subjekt gibt, das etwas erleidet und dann darauf antwortet. Waldenfels geht es vielmehr darum, dass im Antworten auf einen fremden Anspruch ein Subjekt allererst entsteht: »vielmehr, dass wir zu dem Selbst werden, das wir sind, *indem* wir auf Einwirkungen antworten.« (SA 82)

Für den Ansatz von Waldenfels ist es bedeutsam, eine »eigentümliche Zeitstruktur« (SA 24) dieses Doppelgeschehens aufzuweisen. Mit dem Begriff der »Diastase« (ebd.), im Sinne von Auseinanderstehen oder Auseinandertreten (BE 174), beschreibt dieser das Verhältnis von Pathos und Response: »Das Widerfahrnis zeichnet sich [...] dadurch aus, dass es zu früh, die Response dadurch, dass sie zu spät kommt.« (GP 49) Dem Widerfahrnis kommt eine *Vorgängigkeit* (ebd.) zu, wonach Widerfahrendes unseren Erwartungen und Planungen zuvorkommt. Wenn es hereinbricht, dass jemand meinen Namen ruft, oder mich eine schlechte Nachricht erreicht, so kommt mir jenes immer schon irgendwie zuvor, sodass ich zu einem Antworten *genötigt* bin. Das Antworten hingegen zeichnet sich durch eine *Nachträglichkeit* (ebd.) aus, wonach meine Antwort stets zu spät kommt, weil ich darin durch ein Widerfahrendes immer schon im Anspruch genommen worden bin und »es mit uns schon begonnen hat« (SA 24). Wie angeführt, geschieht die Responsivität als ein Doppelereignis aus Widerfahrnis und Antwort: *Widerfahrnis und Antwort ereignen sich in demselben Geschehen*. Wer Widerfahren und Antworten als ein *zeitliches Nacheinander* versteht (GP 50) – *zuerst* blitzt die attraktive Frau in meinem Blickfeld auf und *dann* wende ich mich zu ihr hin – oder als ein *kausales Aufeinander* – *weil* die attraktive Frau in meinem Blickfeld aufkreuzt, schaue ich zu ihr hin – begibt sich auf Holzwege. Anliegen ist es, Erfahrungen als Doppelereignis zu begreifen, denen gleichermaßen der Zug innewohnt, vorgängig in Anspruch genommen zu sein *und zugleich* auf einen Anspruch zu antworten, der einen ereilt. Mein wiederholendes, gründliches Lesen einer philosophischen Textzeile in einem Artikel ist in einem ein antwortendes voluntatives Hinwenden auf das Widerfahrnis eines niedergeschriebenen Gedankens, der mein Interesse weckt. Dies ist keine Zuerst-dann-Relation, sondern *eines geschieht im anderen*, ein Textstück zieht mich für einen Augenblick in seinen Bann, *indem* ich mich dem Textstück zuwende. Die Konjunktion »indem« erweist sich als der maßgebende, sprachliche Partikel, der es vermag, ein solches Doppelereignis zum Ausdruck zu bringen.

2.3 Im Zeichen einer »Theorie der Erfahrung«

Wie zu Beginn dieser Einleitung angeführt, formiert sich die Phänomenologie von Waldenfels um die Erfahrung des Fremden. Überhaupt bildet die Erfahrung ein Herzstück und Schlüsselmotiv seines philosophischen Denkens, das sein gesamtes Werk durchzieht.¹² Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen möchte ich hierauf nun weiter und differenzierter eingehen, um die Eigentümlichkeit seiner philosophischen Herangehensweise herauszuarbeiten. Dies soll auch eine zusätzliche Klärung für die vorgelegte Fragestellung bringen.

Prinzipiell vertritt Waldenfels einen »starken« Begriff von Erfahrung, bei dem diese nicht bloß Materialien, eine Datenbasis oder Bausteine für Wahrnehmung, Gedächtnis, Konstrukte oder Bilder von der Welt bietet (Waldenfels 2011, 21f.). Vielmehr geht es ihm um eine Konzeption, die »besagt, dass in der Erfahrung selbst Ordnungen entstehen, und sich wandeln und dass der Erfahrende nicht unverändert aus solchen Erfahrungen hervorgeht. Zur modernen Fassung gehört allerdings die Kontingenz, die besagt, dass die jeweilige Ordnung auch eine andere – was nicht heißt: eine beliebige – sein könnte.« (ebd. 22) Das Entstehen und die Wandlung von Ordnungen, die Veränderung des betroffenen Selbst sowie die Kontingenz sind Leitmotive seines Erfahrungsbegriffes.¹³ Die Erfahrung steht für Waldenfels im Zeichen *des Ereignisses des Widerfahrnisses*, das einem durch und durch leiblichen Selbst zustößt und die durchsetzt bleibt von einem Fremden, das sich nicht einholen lässt. Eine solche »radikale Erfahrung« führt Waldenfels zu einer Revision von phänomenologischen Grundmotiven wie jenem des Subjektes, von Sinn und Intentionalität, Leib, Zeit und Fremden. In seiner Selbsteinschätzung beschreibt Waldenfels dies als »Richtungswechsel« (ebd. 25) gegenüber der Phänomenologie Husserls.

»Radikalisierte Erfahrung« setzt beim phänomenologischen Grundmotiv an, »etwas als etwas« zu verstehen. Was Waldenfels »signifikative Differenz« nennt, wird im späteren Verlauf noch ausführlich Thema werden. Zentral für seinen Erfahrungsbegriff ist, wie bereits erwähnt, das Ereignis eines Widerfahrnisses (ebd. 26f.), das das Konzept von Sinn und Intentionalität verändert: Die Wahrnehmung entdeckt etwas Neues, etwas weicht vom gewohnten Gang ab, erweist sich als Anomalie, stößt uns zu, fällt uns auf, nimmt uns in Anspruch und bringt unsere Ordnungen durcheinander. Solche Ereignisse sind kein subjektiver Akt, »der einen Sinn intendiert, einer Regel folgt« (ebd. 27), ebenso wenig sind sie ein beobachtbarer Vorgang an den Dingen. Vielmehr betreffen sie unseren Weltbezug und die Weise, wie sich uns etwas zeigt bzw. uns begegnet.

¹² Um nur einzelne Belege dafür aufzugreifen: So schreibt Waldenfels im Aufsatz »Intentionalität und Kausalität« (1980), wo er sich mit der erfahrbaren Wirkung und Natur auseinandersetzt: »Die Phänomenanalyse verweist am Ende auf eine umfassende Theorie der Erfahrung« (Waldenfels 1980, 99). Das Werk *Bruchlinien der Erfahrung* (BE) steht bereits mit dem Titel selbstredend im Zeichen der Erfahrung. Mit seinem jüngeren Werk *Sozialität und Alterität* (SA) widmet er sich »Modi sozialer Erfahrung« bzw. einer »radikalen Erfahrung« (SA 267).

¹³ Ähnlich strukturierte, ebenso »starke« Konzeption von Erfahrung finden sich auch bei Gadamer (2010, 352ff.) oder bei Tengelyi (2004). Hierzu: »Erfahrung in diesem Sinne setzt vielmehr notwendig mannigfache Enttäuschungen von Erwartungen voraus und nur dadurch wird Erfahrung erworben. [...] Nur durch negative Instanzen gelangt man, wie schon Bacon gewusst hat, zu neuer Erfahrung. Jede Erfahrung, die diesen Namen verdient, durchkreuzt eine Erwartung.« (Gadamer 2010, 362) Oder bei Tengelyi (2004, 788ff.): »dagegen verweist das Wort ›Erfahrung‹ [...] auf einen Vorgang, der sich durch das Bewusstsein nicht vereinnahmen lässt. Denn von ›Erfahren‹ im eigentlichen Sinne des Wortes kann nur dort die Rede sein, wo etwas Neues, Unvorhergesehenes, ja Überraschendes zum Bewusstsein gelangt.« (Tengelyi 2004, 788f.)

Ein Widerfahrnis bringt einen »Überschuss in allen Sinnbezügen und Regelstrukturen« (ebd.), der sich erst in seiner Wirkung, also unserem Antworten entfaltet. Solche Widerfahrnisse sind, wie bereits erarbeitet, nicht Leistung eines aktiven Subjektes, vielmehr handelt es sich hierbei um Neues und Fremdes, das unsere Erfahrung erst in Gang bringt: »Wir gehen davon aus, dass unsere Erfahrung dadurch in Gang kommt und in Gang bleibt, dass uns etwas widerfährt.« (SA 263)

Das Ereignis eines Widerfahnisses hat den Zug an sich, dass es Neues und Irritierendes mit sich bringt. Auf die Tradition der Philosophie bezogen, wendet sich Waldenfels gegen eine transzendentalphilosophische Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung. Diese gerate mit dem Blick auf das Widerfahrnis »an ihre Grenzen« (Waldenfels 2011, 28)¹⁴. Phänomene wie Schmerz, Eros, Staunen, Witz, Erfindung oder Gewalt, also Grenzerfahrungen, die eine Überraschung, eine Irritation mit sich bringen, den Lauf unserer Erfahrungen stören und diesen Risse zufügen, würden genau diese Züge verlieren, würden sie von apriorischen Ermöglichungsbedingungen her gedacht werden (ebd.). »Was uns widerfährt, ist im strengen Sinne *Unmögliches*.« (ebd.) Um dieses Unmögliche zu fassen, spricht Waldenfels mit Husserl und Heidegger auch von »Stiftung« bzw. »Stiftungsereignissen«: »Die Stiftung hat die Form eines *Stiftungsereignisses*, das heißt einer *Ermöglichung* von Sinn, und nicht die Form einer Verwirklichung bereits vorgegebener Möglichkeiten oder angeborener Ideen.« (ebd.) Für affektive Verletzungen bedeutet dies etwa: Personen, die den Verlust eines geliebten Menschen oder noch schlimmer, gar den Missbrauch durch eine Bezugsperson durchleben, treten nicht mit Sinnverstehen an, das darauf bereits vorbereitet wäre, indem die Möglichkeiten dazu bereits in einer transzendentalen Subjektivität angelegt wären, die in einer Situation nur mehr realisiert werden. Stattdessen sind die schmerzvollen Erfahrungen eine Beeinträchtigung der Erfahrung, ein Riss, ein Bruch, ein Disruptives, in dem Neues erst entsteht. Widerfahrnisse eilen unseren Sinnbildungen und Zwecksetzungen voraus (ebd. 29). In diesem Sinne ist auch das Grundmotiv von Waldenfels zu verstehen, wonach *der Erfahrung nichts vorausgeht als sie selbst*: »Radikale Erfahrung bedeutet, dass es nichts und niemanden gibt, das, der oder die dem Erfahrungsgeschehen als fertige Instanz vorausginge, und dass es auch keine idealen Wesenheiten, keine universale Regelungen und keine zureichenden Gründe gibt, durch die Erfahrung als Erfahrungsgeschehen ermöglicht oder begründet würde.« (Waldenfels 2007b, 165) Eine radikale Erfahrung beginnt schließlich nicht mit einem fertigen Subjekt, apriorischen Ideen, Regelungen oder Gründen, sondern im Zuge des Ereignisses eines Widerfahnisses, in dem dergleichen wie Subjekt, Sinn, Intentionalität und dergleichen allererst entstehen. Der Erfahrungsbegriff von Waldenfels ist damit auf intimste Weise durchdrungen von Stiftung, Neuem und noch Ungeordneten, die »sich nicht auf ein vorgegebenes Repertoire von Formen stützen« (SA 267) können. Es sind Erfahrungen, die aus Sicht des Patienten bzw. Respondenten noch kein Maß haben: »Wo Neues entsteht, gibt es noch keine Vorlage, an der die Formung Maß nimmt« (ebd. 268).

Was bedeutet ein solcher starker und radikaler Erfahrungsbegriff für dieses Vorhaben, das sich der Erfahrung affektiven Leidens zuwendet? Er besticht mit seinem Fokus auf Grenzerfahrungen, Irritationen, Stiftungen, Unmögliches, Risse sowie einem Überschuss außerhalb einer Ordnung, sowie seinem Ansatz, von hier aus

¹⁴ Vgl. dazu auch BE 10: »Dies bedeutet auch, dass der transzendente Ansatz, der alles, was uns in der Erfahrung begegnet, transsubjektiven Möglichkeitsbedingungen und universalen Geltungsregeln untergreift, zu kurz greift.«

Subjekt bzw. Selbst und deren Genese zu beschreiben. Wie bereits angeführt, ist das Selbst hier kein Subjekt mehr, das als »Autor, Zentrum oder Quelle von Akten« (Waldenfels 2011, 30) fungiert, ein Subjekt im Nominativ; sondern ein Subjekt im Dativ, ein Respondent, dem etwas widerfährt und der darin bei Anderem und nicht bei sich selbst anfängt. Meine These lautet, dass sich ein solcher Erfahrungsbegriff und eine solche Auffassung von Subjektgenese hervorragend dazu eignen, die Erfahrung affektiver Verletzung, affektiven Leidens und den damit einhergehenden Beeinträchtigungen differenziert zu beschreiben. Wie das im Konkreten aussehen soll, soll in einem nächsten Schritt näher dargelegt werden.

2.4 Gefühle als Doppelereignisse

Vor dem Hintergrund dieser Konturierung des Erfahrungsbegriffes von Waldenfels stellen sich nun mehrere Fragen: Was bedeutet all jenes im Konkreten für die Beschreibung von Gefühlen? Was bringt ein solcher Ansatz, Erfahrungen bzw. Gefühle als Doppelereignisse zu beschreiben, Neues an Gefühlen zum Vorschein? Und inwiefern eignet sich ein solcher Ansatz, den Zug des Verletzenden an Gefühlen zu beschreiben?

Beginnen wir mit einem Umriss des Phänomenbereiches, den Waldenfels in seiner Auseinandersetzung mit Gefühlen differenziert und beschreibt: Wenn dieser über Gefühle im Gesamten spricht, verwendet er die Begriffe der »Affektivität« bzw. »das Affektive« (SA 113), nimmt er Bezug auf konkrete Gefühle wie Angst, Furcht, Trauer oder Freude, spricht er von »Modi der Affektivität« (ebd. 153). Eine genaue Differenzierung des Affektiven ist bei Waldenfels über einzelne Bemerkungen in mehreren Schriften verteilt. Zum Affektiven zählen sowohl *gerichtete Gefühle*, wie die Furcht, als auch *Gefühle*, die *noch keine konkreten Umrisse* haben, wie die Angst (ebd. 143). Ebenso behandelt er im Zuge dessen auch *Gestimmtheiten* bzw. *habituelles Fühlen*, also ein Fühlen, das »unabhängig davon, womit oder mit wem ich es im einzelnen zu tun habe« (ebd. 120), bleibt, wie etwa eine habituelle Angstbereitschaft (ebd.). Mit Waldenfels lassen sich mehrere Differenzierungen einführen: einmal zwischen »fokalem« Gefühl (ein gerichtetes, das auf Konkretes bezogen ist, wie etwa der Zorn den Dieb, der das eigene Auto, das gestohlen hat) und einem »totalem« Gefühl (Waldenfels 2007b, 168), das atmosphärisch das eigene Welterleben einfärbt, wie etwa die Lebensfreude oder schicksalhafte Bedrückung; ebenso die Unterscheidung zwischen *aktuellem* Gefühl, wie etwa eine vorübergehende Furcht vor der Schelte des Vorgesetzten, und *habituellem* Fühlen, ein dauerhaftes Vor-Gestimmt-Sein, wie etwa die habituelle Angstbereitschaft, anhaltende Aggressivität oder Betrübt-Sein.

Das weite und vielfältige Spektrum des Affektiven ist bei Waldenfels grundsätzlich vom Leib her gedacht: Dieser erweist sich als eine »heterogene Gefühlssphäre« (vgl. ebd. 167), der in verschiedenen Registern und Grundgestalten Gefühlen ihre Gesamtform gibt.¹⁵ Ganz allgemein gesprochen sind dergleichen wie sinnliche Erfahrung, Aufmerksamkeit, Grundbefindlichkeiten oder Weltgefühle, Erinnerung, Gefühlsausdruck oder Körpergespräch ebensolche »Grundgestalten« (ebd. 168).

Methodisch verfährt Waldenfels zur Beschreibung der verschiedenen Aspekte von Gefühlen folgendermaßen: »All diese Momente entstammen einem Prozess der affektiven Selbstdifferenzierung. Sie sind zu unter-

¹⁵ Vgl. Waldenfels 2007b, Kapitel IV sowie SA 119.

scheiden, nicht zu zerstückeln.« (ebd. 120)¹⁶ Wenn also an Gefühlen verschiedene Aspekte unterschieden werden, wie das Widerfahrnis, die Antwort, die leiblichen Antwortregister, Prozesse der Sinnbildung bzw. konkrete Sinnbildungen oder kognitive Gehalte, Wahrheitsgehalt oder Evaluationen – klassische Motive aus dem aktuellen Diskurs –, so handelt es sich hierbei *nicht* um eigenständige »Komponenten«¹⁷, die *selbstständig* für sich bestehen und *klar von den anderen abgegrenzt* werden können. Vielmehr sind diese in einer affektiven Erfahrung miteinander verflochten, sie seien hier als »Anteile einer Gesamterfahrung« verstanden, ihre Unterscheidung entspringt einer Selbstdifferenzierung dieser Gesamterfahrung. Trotz all dieser Differenzierungsmöglichkeiten stehen diese Aspekte nicht gleichwertig nebeneinander, Waldenfels räumt dem Geschehen von Widerfahrnis und Antwort, dem Doppelereignis aus Pathos und Response, einen führenden Stellenwert ein. Dies ist für ihn der Ansatz, von dem aus Gefühle zu verstehen sind.

Bei all dieser Vielfalt und Unterscheidungen des Affektiven ist der zugrunde liegende Ansatz für die Beschreibung derselben bei Waldenfels ein Erfahrungsbegriff, von dem aus Gefühle als *Doppelereignis aus Pathos und Response*, Widerfahrnis und Antwort zu verstehen sind, das sich *wesenhaft leiblich* vollzieht.¹⁸ Gefühle sind gleichermaßen vorgängiges Getroffen-Sein wie nachträgliche Antwort. Primär für das Verständnis von Gefühlen sind nach Waldenfels damit weniger Aspekte wie der propositionale, kognitive oder evaluative Gehalt von Gefühlen, sondern das Geschehen aus Zustoßen und darauf Antworten bzw. das Spannungsverhältnis einer Verflochtenheit von Widerfahrendem und Antwortendem. Waldenfels spricht Gefühlen einen Wertungsaspekt oder Wahrheitsgehalt in keiner Weise ab, »es fragt sich nur, ob der spezifische Charakter des Pathischen damit nicht gerade verpasst wird« (BE 20), der für ihn zentral ist. Hierin wird der besondere Blickwinkel der Betrachtung von Waldenfels sichtbar: Es ist eine »bestimmte Art der Epoché, nicht die übliche Form der intentionalen und reflexiven Epoché, die alles, was sich zeigt, auf seinen Sinn

¹⁶ Zugegebenermaßen ist dieses methodische Vorgehen eingebettet in eine konkrete Auseinandersetzung mit Angst und Furcht, der er in *Sozialität und Alterität* (2015) ein umfassendes Kapitel widmet (110-154). Die zitierte Passage ist auf eine Differenzierung von Angsterleben bezogen und damit eigentlich auf eine eng geführte Auseinandersetzung beschränkt. Mein Vorgehen, diese Passage zur allgemeinen Haltung einer Beschreibung von Gefühlen zu verallgemeinern, sei mit folgendem Zitat unterlegt: »Im folgenden [sic!] werden wir uns auf Angst und Furcht konzentrieren, doch dies in der Annahme, dass sich von daher das Pathische oder das Affektive insgesamt mit aufhellt.« (SA 113)

¹⁷ Vgl. dazu Döring 2009, 31 in ihrer Kritik an einer »Komponententheorie« der Gefühle. Bei solchen Theorien wird etwa versucht, diese analytisch in verschiedene Komponenten zu zergliedern, die den kognitiven Überzeugungen, motivierenden Wünschen und leiblichen Erlebensqualitäten. Die Problematik hierbei ist aber das Zusammenspiel, die Synthese, das Ineinander, die wechselseitige Durchdringung jener Aspekte, wie es uns in unserem alltäglichen Fühlen begegnet; gleichermaßen wie die Begründung und Rechtfertigung für die Trennung jener Aspekte bzw. den Anspruch, jene würden sich nicht beeinflussen. Eine solche Kritik von Döring oder Waldenfels wendet sich gegen emotionstheoretische Ansätze aus dem frühen Kognitivismus.

¹⁸ Wenn Gefühle hier als »Doppelereignis aus Widerfahrnis und Antwort« entlang des noch jungen Werkes *Sozialität und Alterität* (2015) von Waldenfels bestimmt und beschrieben wird, so handelt es sich hierbei um eine »Gewichtsverlagerung« (AR 328) gegenüber früheren Konzeptionen von Gefühlen. Im Aufsatz »Der leibliche Sitz der Gefühle« (2007b) schreibt Waldenfels noch von einer »phänomenologische[n] Neubestimmung der Gefühle, die vom pathischen Charakter der Erfahrung ihren Ausgang nimmt und in der Leiblichkeit der Erfahrung ihre Nahrung findet.« (161) Diese grundlegende Ausrichtung zur Beschreibung von Gefühlen steht im Zeichen des Werkes *Bruchlinien der Erfahrung* (2002; vgl. 2007b, 165), wo Waldenfels einen verstärkten Fokus auf die pathische Seite der Responsivität legt (BE 11), die im *Antwortregister* (1994) noch im Zeichen der Antwort stand. Im genannten Aufsatz sind Gefühle pathisch zu denken (vgl. 2007b, 167), im Grunde sind sie »leibhaftige[s] Pathos« (ebd. 168). Wie angeführt, folge ich hier dem Erfahrungsbegriff, wie ihn Waldenfels in seinem jungen Werk *Sozialität und Alterität* (2015) entfaltet, bei dem Widerfahrnis und Antwort als Doppelereignis *ohne Gewichtung* auf eine der beiden Seiten begriffen werden. Auch bei einem persönlichen Gespräch mit Waldenfels in München im November 2016 betonte dieser, Gefühle als »Doppelereignisse« aufzufassen.

reduziert, also darauf, *als was* etwas gemeint und gegeben ist, sondern eine *affektionale* und *responsive Epoché*, die über das Was und Woraufhin intentionaler Akte hinausgeht und das *Wovon* des Getroffenseins sowie das *Worauf* des Antwortens zur Sprache bringt.« (Waldenfels 2007b, 174)¹⁹ Waldenfels richtet sein Augenmerk also nicht auf Bedeutung und Sinn von Gefühlen, die im Vordergrund stehen, wenn an Gefühlen die propositionale Struktur, die Evaluationen oder der Wahrheitsgehalt thematisiert werden. Vielmehr ist es ein anderer Blickwinkel, eine andere Reduktion, nämlich dahingehend, das Geschehen eines Widerfahrnisses und einer Antwort sichtbar zu machen, das sich um ein »Wovon eines Getroffenseins« und ein »Worauf des Antwortens« formiert. Die Beschreibung von Gefühlen zielt dann nicht mehr primär darauf ab, nach dem intentionalen Objekt oder den typischen leiblichen Empfindungen zu fragen. Vielmehr ist die vordergründige Frage: Welche Erfahrung wird in einem (affektiven) Antworten manifest? Welche spezifische Erfahrung bezeugt ein Gefühl? Ein solcher Fokus schafft eine »Gewichtsverlagerung« im Horizont einer Philosophie der Gefühle im Sinne einer »Reorganisation eines bereits organisierten Feldes.« (AR 328) Diese Verschiebung des Fokus erlaubt ein anderes Verständnis von Gefühlen.

In Gefühlen sind Pathos und Response auf das Engste miteinander verschränkt: »Das, wovon wir uns affiziert fühlen, ist nirgends fassbar als in den Antworten, die es hervorruft.« (SA 121) Das bedeutet, dass sich ein Widerfahrnis in der Antwort eines leibhaftigen Selbst »manifestiert« (ebd. 119). Waldenfels veranschaulicht dies am Beispiel der Angst bzw. der Furcht (vgl. SA 121): Ein Antworten im Angsterleben erfolgt leiblich entlang verschiedener Antwortregister. So nennt er ein *motorisches Antworten*, wie das Erstarren oder den Fluchtimpuls (der immer ein leiblicher ist)²⁰, ein *sensorisches Antworten*, wie das Aufblicken oder Hinhören, ein *expressives Antworten*, wie eine hektische Bewegung oder das Aufreißen der Augen oder ein *Antworten mit dem gesamten Leib*, wie dies im Schwindel oder in der Übelkeit passiert. Jede leibliche Antwort im Fühlen, wie das Erstarren in der Angst, die Aktivierung in der Freude, das Herzklopfen im Verliebt-Sein, die Bedrückung in der Scham, die Beengung in der Trauer, zeugt in diesem Antworten von einem Widerfahrnis, das sich in diesem Antworten äußert. Jedem Antworten ist ein Widerfahrnis, ein Betroffen-Werden-Von eingeschrieben. Dieses Geschehen aus Widerfahrnis und Antwort ist in Gefühlen nicht auseinanderzuteilen.

Wie bereits mehrfach erwähnt, ist das Affektive von vornherein immer als Leibliches angesetzt, das sich in einer Vielzahl an Antwortregistern vollzieht (vgl. SA 119). Darin räumt er dem Leiblichen auch ausdrücklich einen Vorrang ein, wie sich am Beispiel der Angst zeigt: »Das *Wovon* der Angst besteht also in einer gelebten und erlebten Bedrohung [manifest im leiblichen Antworten, FS], die dem Wissen um reale Gefahrenquellen und der Abwehr von realen Gefahren vorausgeht, ähnlich wie das Hören eines Tons seiner Bestimmung als Geigenton [...] vorausgeht.« (ebd.) – Auf die Thematik der Leiblichkeit und der Sinnbildung (kognitive Gehalte) sei im weiteren Verlauf noch ausführlicher eingegangen (Kapitel 3 und Kapitel 4).

Vor diesem Hintergrund kann der Charakter des fühlenden Selbst näher charakterisiert werden: Das fühlende Selbst ist kein autonomes Subjekt, von dem im Nominativ zu sprechen ist, sondern vielmehr ein Patient oder

¹⁹ Vgl. dazu Waldenfels 2011, 36. Hier spricht Waldenfels von einem »indirekten« bzw. einem »zeigenden Sprechen«, »das sehen lässt, wovon es spricht.« (ebd.) Ihm geht es hierbei um eine Sprache bzw. um Ausdrücke, »die nur voll verständlich sind, wenn wir die Situation kennen, auf die sie verweisen.« (ebd.)

²⁰ Vgl. dazu Fuchs 2014, 3 und seine Ausführungen zur »Action Tendency«.

Respondent, dem etwas widerfährt – also eine Rede im Dativ (vgl. SA 119f.). Wenn die Angst in mich fährt und mich leiblich erfasst, so handelt es sich hierbei auch nicht um einen subjektiven Akt, ebenso wenig um einen gedachten »Vorstellungsinhalt« oder eine »Angstvorstellung«, vielmehr werden Objekte »in einem passenden Sinn erfasst und aufgefasst« oder Situationen »auf passende Weise erschlossen« (ebd. 143). Widerfahrnisse sind auch keine objektiven Eigenschaften von Dingen, Personen oder Situationen, vielmehr beschreiben sie eine »Bewegung, die mich erfasst, aber nicht durch mich in Gang gesetzt« (ebd. 118) werden. Unsere Antworten sind auch keine kausalen Wirkungen auf einen realen Gegenstand (ebd.), sie sind nicht determiniert oder Ausdruck von Beliebigkeit. Antworten erfolgen *habitualisiert* (etwa wenn sich Frustration und Wut wiederholend in eine Fress-Attacke und das Plündern des Kühlschranks umsetzen), sowohl mit einer individuellen, als auch einer kulturellen Prägung. Sie bieten aber auch den Spielraum für neue, kreative Antworten (etwa in der Psychotherapie, wenn neue Ausdrucksweisen für Gefühle gefunden werden, etwa um das Gefühl von Stolz ohne Hinderung ausdrücken zu können). In beiden Fällen gewinnt sich ein Subjekt aus diesem Antworten.

Es erleichtert das Verständnis des Ansatzes von Waldenfels, wenn Gefühle als Geschehen bzw. als Prozess verstanden werden. Wie noch ausführlich zu zeigen sein wird, vollziehen sich in Gefühlen Differenzierungsprozesse, in denen etwa das intentionale Objekt eines Fühlens, die Register des leiblichen Antwortens, das Ziel eines Begehrens nicht schon vorweg als klar und bestimmbar umrissen sind, sondern erst im Zuge dessen entstehen.²¹ »[S]ie konstituieren sich im Zuge einer *Genealogie*, die das eigene und das fremde Selbst wie auch das Sein und die Dinge der Welt umfasst, ohne je an ein Ende zu kommen.« (ebd. 120) Dies ist etwa am Verlauf einer Kränkung erfahrbare, wo zunächst noch nicht klar ist, was einen in einem Gespräch gekränkt hat und erst im Zuge einer Klärung hervortritt, was denn eigentlich der Gegenstand bzw. das intendierte Objekt der eigenen Kränkung ist. Damit sei auch festgehalten, dass die Auseinandersetzung mit Gefühlen eine zeitliche Dimension ausdrücklich berücksichtigt, die einen Horizont für die Beschreibung von Gefühlen umreißt.

2.5 Affektive Vulnerabilität: Verortung im Gefüge aus Widerfahrnis und Antwort

Gefühle als Doppelereignisse zu beschreiben, bringt es mit sich, unseren Gefühlen Passivität und Aktivität *zugleich* zuzuschreiben. Gefühle sind beides: Widerfahrnis *und* Antwort, Zustoßen *und* Gestalten, Involviert-Sein *und* Beteiligung. Uns überkommt in unserem Fühlen etwas, das uns in Anspruch nimmt, und *zugleich* gehen wir gestaltend damit um: indem wir uns etwa in eine Freude hineinsteigern, indem wir versuchen, uns Gefühle »vom Leib zu halten« und das Widerfahrene zu distanzieren, indem wir performativ unsere Gefühle in statu nascendi regulieren (vor dem Hintergrund unserer individuellen Biographie und sozialen Gepflogenheiten). Gefühle als Doppelereignisse zu begreifen, vermeidet eine Engführung auf eine ausschließliche Pas-

²¹ Was hier in einem ersten Zug umrissen ist und die Stoßrichtung dieses Ansatzes darlegt, wird in Kapitel 4.3.4 ausführlicher ausgearbeitet und erläutert.

sivität des Affektiven (ein Ausgeliefert-Sein) auf der einen Seite, und eine Überbetonung des Aktiven (der Deutung, der Handlung, der Regulierung, etc.) auf der anderen Seite.²²

Die Konzepte von Waldenfels eignen sich aber auch besonders für die Untersuchung, wie sie in diesem Rahmen vorgenommen werden soll. Mit Blick auf affektives Leiden lässt sich die Erfahrung im Gefüge von Widerfahrnis und Antwort verorten. Diese lässt sich dergestalt strukturieren, dass wir fragen: Was widerfährt mir in einer schmerzhaften Erfahrung? Welche Verletzung wird in meinem Antworten ereignishaft manifest? Was macht dies mit meinem Antwortvermögen?

Ein solcher Ansatz der Beschreibung lässt es zu, eine Sprache für verschiedene Erfahrungszüge zu gewinnen: etwa den Zug, dass Gefühle imstande sind, uns anhaltend nicht in Ruhe zu lassen – ein repetitives Sich-Aufdrängen, das sich als fortwährende Nötigung zur Antwort charakterisieren lässt. Solches lässt sich entlang einer ganzen Bandbreite von Erfahrungen veranschaulichen: etwa in der wiederkehrenden Trauer über den Tod eines Angehörigen und sein anhaltendes Fehlen; durch die Wut und die Ohnmacht gegenüber der Erfahrung einer massiven Grenzüberschreitung wie physischer Gewalt oder einem Missbrauch; durch die wiederkehrende Angst vor einer Erberkrankung angesichts einer entsprechenden Disposition im eigenen Familienstammbaum; durch das wiederkehrende Gemenge aus Zorn und Trauer über Ungerechtigkeit und Zerstörung in der Familiengeschichte – beispielsweise wenn in einer Familie der Gegenwart die Herkunft väterlicherseits in eine Großeltern-Generation hineinführt, die im Zweiten Weltkrieg mit den Nationalsozialisten Verbrechen an Juden begangen haben, während die Großeltern-Generation mütterlicherseits jüdische Wurzeln mit Erfahrungen der Flucht und des Versteckens aufweist. Es geht hier um Gefühle und Erfahrungen, die uns auf kurz oder lang nicht unberührt lassen und die uns wiederkehrend in Anspruch nehmen; um Erfahrungen, die für Einzelne von existentieller Bedeutung sind und die sogar zu einem wichtigen Knotenpunkt einer Lebensgeschichte werden können.

Solche Erfahrungen, solche Gefühle, solche Widerfahrnisse haben die Kraft, über Jahre hinweg persistierend ihren Raum in unserem bewussten Gefühlsleben einzufordern und trotz vielfältiger Formen des Antwortens wiederzukehren, um uns in einer ständigen Nötigung zur Antwort nicht in Ruhe zu lassen. Gefühle vordergründig als Doppelereignis aus Widerfahrnis und Antwort zu begreifen, erlaubt es, diesen Zug der fortdauernden Inanspruchnahme meist schmerzender Gefühle oder die Vielfalt an unterschiedlichen Antwortversuchen zu fassen, die nicht imstande sind, einem Widerfahrnis beizukommen.

Der Ansatz von Waldenfels bietet eine Möglichkeit, solche Erfahrungen und Züge an Gefühlen systematisch zu beschreiben. Hier geht es vordergründig nicht um Evaluationen, propositionale Gehalte oder den Wahrheitswert von Gefühlen, sondern um die Kraft eines Widerfahrnisses bzw. eine Kraft von Gefühlen, die in existentieller Bedeutung sinnstiftend werden können. Affektive Verletzung wird in diesem Doppelgeschehen verortet und entfaltet sich aus diesem heraus. Eine Trauer über den Verlust eines geliebten Menschen und dessen Fehlen in der Gegenwart, lässt sich folgendermaßen beschreiben: Jenes Widerfahrnis schreibt sich in

²² Vgl. hierzu Solomon (2004; 2009) und seinen Zweifel an der Passivität von Emotionen: »und (inspiriert von Jean-Paul Sartre) bestand ich zusätzlich darauf, die etablierte Vorstellung zu hinterfragen, dass Emotionen *uns passieren*, uns passiv machen und im wesentlichen [sic!] unfreiwillig sind.« (Solomon 2009, 148) Sowie seine Ambitionen, seine Urteilstheorie um die Beteiligung und das Involviert-Sein zu erweitern: »Emotionen sind nicht nur *über* die Welt (oder »auf sie gerichtet«), sondern in sie aktiv verwickelt. Daher will ich jetzt meine Analyse verbessern und die These in den Mittelpunkt stellen, dass *Emotionen subjektive Beteiligungen (engagements) in der Welt sind*.« (ebd. 150)

unzählige konkrete Lebenssituation und Lebensvollzüge ein – wiederholend und fortwährend. Es entfaltet anhaltend seine Wirkung, indem es über Jahre hinweg nicht die Kraft einbüßt, eine betroffene Person unaufhörlich in Anspruch zu nehmen und zu vielfältigen Antworten anzuhalten. Solchen andauernden Verletzungen und wiederkehrenden Widerfahrnissen ist es zu eigen, dass es unzähligen Antwortversuchen nicht gelingt, jenes Widerfahrnis zur Ruhe zu bringen und der fortwährenden Nötigung zur Antwort zu entkommen. Dies möge als erster Umriss eines Verständnisses von Verletzung und Verletzbarkeit ausreichen, welches im Zuge weiterer Akzentuierungen noch zusätzlich konturiert werden soll. Die Entfaltung einer solchen Ausdifferenzierung wird im Rahmen von mehreren Auseinandersetzungen mit verschiedenen Aspekten der affektiven Erfahrung stattfinden.

Vorausblickend möchte ich folgende Stationen ankündigen: Wenn der Leib in Kapitel 3.3 als Medium unseres Sinnverstehens und als Medium einer affektiven Sinnbildung konzipiert wird, wird sich hierin auch zeigen, wie er Teil der geschilderten Konstellation aus Widerfahrnis und Antwort in der Erfahrung ist. Ein weiterer Zug affektiven Leidens liegt in der Beeinträchtigung der Sinnbildung. In Kapitel 4 sei in extenso auf eine affektive Sinnbildung, die Genese von Sinn in der affektiven Erfahrung sowie die Schicht einer eigenständigen, der Möglichkeit nach widerständigen leiblichen Sinnbildung eingegangen. Vorgreifend sei die These formuliert, dass in der affektiven Verletzung die Genese von Sinn beeinträchtigt wird. Dies kann aktual, als auch habituell erfolgen, die Beeinträchtigung kann als Fixierung intentionalen Sinnverstehens oder als schrittweises Erodieren oder als Kollabieren desselben beschrieben werden. Dies lässt sich folgendermaßen veranschaulichen: Die Fixierung auf eine bestimmte Weise, Situationen zu erleben und durchleben lässt sich an einer Person veranschaulichen, die im Berufsleben eines Erwachsenen etwa eine Teambesprechung analog zu ihre Mobbing-Erfahrungen in der frühen Jugend erlebt und der das Abweichende der Situation in der erwachsenen Gegenwart verschlossen bleibt. Das Erodieren von Sinnzusammenhängen lässt sich an Hiobs-Botschaften veranschaulichen, wenn einem die Partnerin unerwartet mitteilt, dass sie sich von einem trennen möchte, wenn man etwa ein kritisches Resultat einer Krebskontroll-Untersuchung erhält oder wenn man gar vom Tod eines geliebten Angehörigen erfährt. Was hier noch thesenhaft formuliert wird, wird in Kapitel 4.3 eine umfassende und differenzierte Ausführung erhalten.

3 Gefühle und Leib: Die Medialität des Leibes als Leitmotiv

3.1 Einleitung: Die Frage nach dem Körperlichen der Gefühle

Die philosophische Erkundung der Erfahrung affektiven Leidens sei begonnen mit der Frage nach dem Körperlichen der Gefühle. Die beiden Leitfragen lauten: *Welche Rolle spielt der Leib für Gefühle? In welcher Weise ist er an schmerzvollen Gefühlen beteiligt?* Die erste Frage formuliert die *allgemeine*, die zweite die *spezielle* Stoßrichtung. An dieser Stelle sei vorweggenommen, dass der didaktische Beginn mit dem Leib nicht zufällig geschieht, sondern vielmehr die Basis für die Untersuchung bietet – hierin wird ein impliziter Vorrang des Leibes für die philosophische Erkundung manifest. Außerdem wird die folgende Ausarbeitung entscheidende Vorarbeiten für den weiteren Verlauf vornehmen.

Mit der Frage nach dem Leib geraten wir bereits in einen grundsätzlichen und klassischen Diskussionsstrang einer Philosophie der Gefühle. An dieser Stelle treffen *Emotions*-Ansätze und *Feeling*-Theorien, der Fokus auf die *Intentionalität* und auf die *Phänomenalität* von Gefühlen aufeinander. Bei Ersterem werden Gefühle primär danach reflektiert, dass sie auf die Welt gerichtet sind und von etwas handeln, bei Zweiterem steht die Erlebnisqualität von Gefühlen im Vordergrund.²³ Es ist eine Gegnerschaft zwischen »kognitivistischen Emotionstheorien« und traditionelleren, »non-kognitivistischen Gefühlstheorien« (vgl. Döring 2009, 29). Erstere nahmen im Diskurs einer Philosophie der Gefühle seit der Jahrtausendwende eine eher dominante Rolle ein. Zu ihr gehören Autoren wie *Robert Solomon*, *Martha Nussbaum*, *Peter Goldie*, *Bennett Helm* – für die Gegenposition ist vor allem *William James* eine Schlüsselfigur.

Sie formieren sich um eine grundsätzliche Differenzierung von *Emotionen* (emotions, Intentionalität, Kognitionen) und *Gefühlen* (feelings, leibliche Empfindungen); genauer gesagt stehen sich »emotionale Gefühle« und »nicht emotionale Gefühle« (Döring 2009, 14) gegenüber. »Emotionale Gefühle« zeichnen sich aus durch ihre Intentionalität, durch ihr Gerichtet-Sein und ihren »evaluativ-repräsentationalen Inhalt« (ebd. 15). Dies bedeutet, »dass sie auf etwas in der Welt gerichtet sind und es als in bestimmter Weise seiend repräsentieren.« (ebd. 14) Die Repräsentation bewertet ein Repräsentiertes: »Dabei entspricht der repräsentationale Inhalt einer Emotion einer Bewertung des Repräsentierten.« (ebd. 15) Wenn ich mich darüber ärgere, dass John mein Auto gestohlen hat (um ein Beispiel von Solomon aufzugreifen), repräsentiert das Gefühl des Ärgers mein Auto als entwendetes und bewertet John als Dieb. Allesamt geht es hier um die Repräsentation eines Gegenstandes »in seiner Bedeutung für das Subjekt« (ebd.), das gestohlene Auto zeigt sich in jener Theoriesprache als Repräsentation einer Welt, die mit dieser übereinstimmen kann oder eben nicht – auf diese Weise sind Repräsentationen auch wahrheitsfähig (ebd. 25).²⁴

Demgegenüber verweisen die nicht-emotionalen Emotionen auf die Erlebnisqualität von Gefühlen, auch »Phänomenalität«, verstanden als »Erlebnisse einer bestimmten Qualität und Intensität« (ebd. 14), womit vor allem die leiblichen Empfindungen in Gefühlen gemeint sind. Diese haben allerdings keinen Gegenstandsbezug wie intentionale Gefühle. Das Erleben der Angst bezieht sich nicht auf eine beängstigende Situation, wie nachts im Dunkeln einen steinigen Weg über einen Felshang zurücklegen zu müssen, sondern auf die körperlichen Empfindungen von Herz und Anspannungen von Muskelpartien in der Situation.

Dieser Widerstreit sei exemplarisch an ausgewählten Textstellen veranschaulicht: William James formuliert in seinem Aufsatz von 1884: »My thesis on the contrary is that *the bodily changes follow directly the PERCEPTION of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur IS the emotion.*« (James 1884, 190) Die körperlichen Veränderungen, die wir bemerken, stehen im Vordergrund seiner Beschreibung von Gefühlen. Würden wir von unseren Gefühlen alles körperliche Empfinden abstrahieren, bliebe nichts als eine »kalte Kognition«: »If we fancy some strong emotion, and then try to abstract from our consciousness of it all the feelings of its characteristic bodily symptoms, we find we have nothing left behind [...] and that a cold and neutral state of intellectual perception is all that remains.« (ebd. 193) Peter Goldie bezeichnet dies

²³ Vgl. auch: Döring 2009, 12-43; Fuchs 2014b, 1.

²⁴ Was hier als Repräsentation von Welt beschrieben wird, entspricht bei Waldenfels phänomenologisch gesprochen der signifikativen Differenz, wonach etwas als etwas aufgefasst wird. Vergleich dazu Kapitel 4.3.

als den »Mr.-Spock-Vorwurf« in Anlehnung an die bekannte Figur aus *Star Trek*. Gefühle werden demnach erst aus dem körperlichen Erleben heraus verständlich – jeder anderen Konzeption begegnet James mit großen Vorbehalten: »A purely disembodied human emotion is a nonentity.« (ebd. 194)

Robert Solomon, als »wohl einflussreichste[r] Verfechte[r] der Urteilstheorie der Emotionen« (Döring 2009, 36), beschrieb im Rückblick seine Haltung gegenüber der James'schen Fokussierung der körperlichen Erfahrungen: »Somit behandelte ich die Gefühle der Erregung und ähnliches als *Marginalien der Erfahrung*, die von geringer Bedeutung für emotionale Erfahrung sind und die *nur mit Hilfe der kognitiven Komplexe*, die emotionale Erfahrung an sich ausmachen, verstanden werden können.« (Solomon 2009, 163, meine Hervorhebung) Ähnlich schreibt Martha Nussbaum: »emotions can be defined in terms of judgment alone.« (Nussbaum 2004, 196) In ihrem Artikel *Emotions as Judgments of Value and Importance* reflektiert sie den Verlust ihrer Mutter: »It strikes me, it appears to me that a person of enormous value, who was central to my life, is no longer there. It feels as if a nail has entered my insides [...]. The appearance, in however many ways we picture it, is propositional: it combines the thought of importance with the thought of loss, its content is that the importance is lost.« (ebd. 192) Ihre Beschreibung des Gefühls der Trauer gründet in der Auffassung desselben als eine Kombination aus Gedanken – dem Gedanken der Wichtigkeit der Mutter und dem Gedanken des Verlusts. Die Trauer begegnet dergestalt propositional. Ihre Ausführungen sind angereichen mit zahlreichen Beschreibungen körperlichen Erlebens: etwa wie im Zitat angeführt, der Nagel in den Inneren (nail has entered my insides), das Zittern der Hände (trembling in my hands), ein Flattern im Bauch (fluttering in my stomach), oder wie sie zur Universitätsklinik läuft, nachdem sie vom unmittelbaren Tod ihrer Mutter erfuhr (ebd. 195f.). Hierzu auch: »my body felt as if pierced by so many slivers of glass, fragmented, as if it had exploded and scattered in pieces round the room.« (ebd. 185) Und trotz dieser zahlreichen körperlichen Beschreibungen, beharrt sie darauf, dass es diesen doch an Gehalt (aboutness) fehle, ebenso wie die Wahrnehmung der Angehörigen und den Gedanken des endgültigen Todes (thought of her irrevocable deadness) (ebd. 193f.). Gleichermäßen beharrt sie auf einer Trennung von Gedanken und körperlichen Empfindungen: »I am not infusing into thought kinetic properties that properly belong to the arms and legs, or imagining reason as accidentally colored by kinetic properties of the bloodstream. The movement toward my mother was a movement of my thought [...]. If anything, the movement of my arms and legs, as I ran to University Hospital was a *vain mimesis* of the movement of my thought toward her.« (ebd. 194, meine Hervorhebung) Als sie zur Universitätsklinik läuft, ist dieses Laufen die Bewegung ihres Gedankens zu ihrer Mutter, bestenfalls eine »leere Nachgestaltung« (vain mimesis) dieses Gedankens. Körperliche Empfindungen werden hier sichtbar abgetan als unbedeutend und als begleitende Sekundärphänomene, das Gefühl der Trauer sei von den Gedanken, den Urteilen, den Evaluationen des Wertvollen her zu verstehen.

Nussbaums Annullierung der körperlichen Empfindung in ihrer Trauer um den Verlust ihrer Mutter, während eben diese Beschreibung allzu sehr von körperlichen Erfahrungen durchdrungen ist, veranschaulicht das Dilemma und die Anfälligkeit kognitivistischer Positionen. Es ist der Erlebnisaspekt, der in der theoretischen Konzeptualisierung vernachlässigt wird (Döring 2009, 142).

Die jüngere Theoriebildung versucht, dem Rechnung zu tragen und den Erlebnisaspekt, wie es sich anfühlt, ein Gefühl zu haben, stärker in die Konzepte einzubeziehen, so »ist es mittlerweile nahezu ein Gemeinplatz,

dass eine angemessene Theorie der Emotionen sowohl ihren qualitativen Erlebnisaspekt als auch ihren evaluativ-repräsentationalen Inhalt berücksichtigen muss.« (Döring 2009, 36) Die Leitfrage lautet entsprechend: »Wie können Gefühle (als Erlebnisse einer bestimmten Qualität von Intensität) in der richtigen Weise in Emotionen (als intentionale Zustände mit einem evaluativ-repräsentationalen Inhalt) integriert werden?« (ebd.) Die Erlebnisqualität ist nicht mehr wie im frühen Kognitivismus ein Zusatz zum intentionalen, repräsentationalen-evaluativen Gehalt, vielmehr sollte das Erleben verstanden werden als »(welt)gerichtetes Gefühl« bzw. als »befühlte Bewertung« (ebd. 32). Ein später Solomon (2004; 2009) wäre hier einzuordnen, ebenso wie die Position von Goldie oder Helm. Überhaupt lässt sich – aus phänomenologischer Sicht – die Frage stellen, ob die Differenzierung (oder auch Abstraktion) von körperlichen Erfahrungen (wie dem Herzklopfen) und der Intentionalität (etwa der unmittelbaren Trauer über den Tod der Mutter) nicht auf einer fragwürdigen Konzeption von Leib basiert.

Der Weg, der hier beschritten sei, ist ein *phänomenologischer* – entlang der Ausarbeitungen von Waldenfels und Fuchs, die sich gemeinsam auf Merleau-Pontys Phänomenologie des Leibes beziehen. Mit ihnen soll *erstens* ein Begriff von *Leiblichkeit* gewonnen werden, der schließlich die Entgegensetzung von Emotion und Feeling als obsolet erscheinen lässt, indem Intentionalität und Phänomenalität, Gerichtet-Sein und Leiblichkeit zusammen gedacht werden – als ein *leibliches Gerichtet-Sein*. *Zweitens* soll mit ihnen die Leitthese von der *Medialität des Leibes* gewonnen werden, die unseren Leib als das *Medium unseres Fühlens*, als *Medium unserer affektiven Verletzbarkeit* und als *Medium unseres affektiven Leidens* bestimmt. »Medialität des Leibes« bedeutet dann formelhaft: *mit dem Leib und durch den Leib* – *mit ihm und durch ihn* sind wir auf die Welt gerichtet, *mit ihm und durch ihn* erfahren wir unsere Gefühle, *mit ihm und durch ihn* durchleben wir unsere affektiven Verletzungen. Entlang dieser These kann die Rolle des Leibes für unsere Gefühle und für die Erfahrung affektiven Leidens bestimmt werden. Sie wird zugleich die Basis für den weiteren Gang der Erkundung bilden, für die Erörterung der affektiven (und leiblichen) Sinnbildung sowie einer leiblich fundierten Empathie.

Die Ausarbeitung nimmt ihren Anfang bei einer Einführung der phänomenologischen Grunddifferenz von Leib und Körper (Kapitel 3.2). Gallagher und Zahavi fassen jene Differenz gar als »[t]he first and most basic phenomenological distinction« (Gallagher und Zahavi 2012, 154) auf. Mit Waldenfels gesprochen, geht es hiermit um die Unterscheidung zweier Gesichtspunkte, zweier Weisen der Betrachtung, des Erscheinens (im Sinne von: Zum-Vorschein-Kommen) und des Sprechens über unseren Leib (vgl. LS, 248f.), es geht um eine »doppelte Betrachtung desselben« (ebd. 249). Die Ausführungen zu dieser Grunddifferenz folgen den folgenden Fragen: *Erstens*: Was besagt diese Differenz? *Zweitens*: Wie kommt es zu dieser Differenz? *Drittens*: Wie stehen die beiden Seiten zueinander?

Die Bestimmung der Rolle des Leibes für Gefühle mit Waldenfels orientiert sich an dessen Aufsatz »Der leibliche Sitz der Gefühle« (2007b) sowie dem jüngeren Werk *Sozialität und Alterität* (2015). Im genannten Artikel finden sich zwei relevante Bemerkungen zur genannten Frage. Einmal schreibt Waldenfels, dass seine Überlegungen abzielen »auf eine phänomenologische Neubestimmung der Gefühle, die vom pathischen Charakter der Erfahrung ihren Ausgang nimmt und in der Leiblichkeit der Erfahrung ihre Nahrung findet.« (Waldenfels 2007b, 161) Ein andermal findet sich die Formulierung, wonach der Leib als der »Ort

der pathisch zu denkenden Gefühle« (ebd. 167) einzuschätzen ist. In beiden Formulierungen treten Leiblichkeit und Pathos als Schlüsselmotive hervor. Zum einen markiert Waldenfels hierin eine konstitutive Bedeutung des Leibes von Gefühlen, zum anderen betont er den Widerfahrnis-Charakter von Gefühlen. Wie unter Kapitel 2.4 beschrieben, steht hierbei der Vorrang des Pathos noch im Zeichen der *Bruchlinien der Erfahrung* (2002), während im jüngeren Werk *Sozialität und Alterität* (2015) eher der Charakter des Doppelereignisses beschrieben wird. Aus diesem Grund sei hier nur jener Fährte gefolgt, die die Leiblichkeit in den Vordergrund rückt, nicht aber jener, die das Pathos bevorzugt.

Die Ausführungen von Fuchs sind eingebettet in den Diskurs der *Embodiment-Theorien*.²⁵ Der Ansatz des »Embodiment« geht davon aus, dass Körper und Geist nicht als getrennt und isoliert aufzufassen sind, sondern als miteinander verflochten. Anstelle einer solchen Gegenüberstellung spricht jener Ansatz von einem *durchgeistigten Körper* (»minded body« (Gallagher und Zahavi 2012, 153)) oder einem *verkörperten Geist* (»embodied mind« (ebd.)). Erfahrung wird dann nicht als Wirkung des Geistes auf den Körper verstanden, sondern als »formed and influenced by our embodiment« (ebd. 154). Embodiment-Ansätze sind zum einen in philosophischen Konzepten der Leiblichkeit verankert, andererseits beziehen sie zahlreiche empirische Studien zur Theoriebildung mit ein – etwa zur Auswirkung von Hunger auf die Urteile von Richter*innen (ebd. 156) oder der Einfluss der Körperhaltung auf positive oder negative Erinnerung an die eigene Jugend und Kindheit (Fuchs und Koch 2014, 1).

3.2 Grundmotive eines Verständnisses von Leiblichkeit

3.2.1 Die phänomenologische Grunddifferenz von Leib und Körper

Wie bereits eingeleitet, geht es im Folgenden um die Differenz von Leib und Körper. Es ist dies die Unterscheidung zwischen dem »Leib als Gesamtheit des Selbst« und des »Körper als Materialität des Leibes« (Sternagel 2012, 119). Sie ist eingebunden in die traditionelle philosophische Fragestellung nach der Einheit des Menschen, auch bekannt als Leib-Seele-Problem. Waldenfels schließt in seinen Ausführungen dazu vor allem an Husserl und Merleau-Ponty an (vgl. LS 246-264).

Ein wichtiges Motiv für seine Beschreibung ist die Abgrenzung gegen einen Cartesianischen Dualismus (vgl. Waldenfels 1980, Kapitel 1), der den Menschen in zwei getrennte Substanzen aufspaltet: zum einen eine *res cogitans*, ein denkendes, körperloses Ding und zum anderen eine *res extensa*, ein gedankenloses, mechanistisch ablaufendes ausgedehntes Ding. Die Aufspaltung eines leiblichen Selbst in zwei getrennte und selbständige Substanzen bringt insofern grundsätzliche Probleme mit sich, wenn es um die Vermittlung zwischen beiden geht, wie sie uns im Zustand der Trunkenheit, der Müdigkeit oder bei sexuellen Phantasien begegnet. Demgegenüber versucht die phänomenologische Herangehensweise von Waldenfels, eine aus der alltäglichen Erfahrung vertraute »mitgewusste Einheit des Menschen« (ebd. 30) entgegen einer solchen dualistischen Auffassung begreiflich zu machen.

²⁵ Vgl. dazu: Fuchs 2014b; Gallagher und Zahavi 2012, 147-170.

Was sind nun die Charakteristika von Leib und Körper?²⁶ Unser Leib kommt aus einer naturalistischen, d.h. vor allem aus einer naturwissenschaftlichen Perspektive, als *Körper* zur Erscheinung. Dieser kann dann verstanden werden als Körperding, das aus einer »distanzierten Beobachtung« (LS 248) einer dritten Person-Perspektive beschrieben wird. Es ist der vor- und gegenüber gestellte Körper, auf den eine »empirische Außenansicht« (Waldenfels 1980, 33) bezogen ist. Der Leib erscheint vor allem in der Medizin als Körper, als ausgedehnter, mit messbaren Eigenschaften, in räumlichen Relationen, entlang einer physikalischen Kausalität und einer »kompliziertere[n] Gesetzmäßigkeit« (ebd. 34): Mit meiner Hand verwende ich ein Glas, um zu trinken. Das darin enthaltene stark bleihaltige Wasser vergiftet meinen biologischen Organismus. Eine radikale Steigerung einer solchen Betrachtungsweise fasst den Körper als reines Außen und reines, gegenständliches Vorhanden-Sein. Hierin liegt auch die Gefahr, unseren Leib einseitig materialistisch aufzufassen.

Demgegenüber steht der Leib in seiner personal erfahrenen Erscheinungsweise. Geht es in der ersten Betrachtung um den Leib als *wahrgenommener Körper*, geht es hier um den Leib als *wahrnehmenden*. Der Ausgangspunkt der Betrachtung liegt hier nicht mehr aufseiten eines distanzierten Beobachters, sondern vielmehr aufseiten eines »teilnehmenden Beobachter« (vgl. LS 248).²⁷ In diesem Zugang stehen ein unmittelbares Erfahren und ein Selbst-Gegeben-Sein aus der Ersten-Person-Perspektive im Vordergrund. Im Zuge einer »Innenerfahrung« (Waldenfels 1980, 35) wissen wir um unseren Leib, um unser Befinden (wie etwa Müdigkeit, Hunger, Stimmung, Schmerzen, etc.) Bescheid. Dieses »Innen« bzw. jene »Innenerfahrung« kann auch als »propriozeptive Eigenwahrnehmung« gefasst werden. Eine Übersteigerung dieser Erscheinungsweise des Leibes fasst den Leib als ein reines Innen und als reine Subjekthaftigkeit. Hierin liegt nun die Gefahr, den Leib einseitig intellektualistisch zu begreifen.

Wie angeführt, geht es hier um zwei verschiedene Erscheinungsweisen unseres Leibes – *gemeint ist immer dasselbe, betrachtet wird es allerdings aus zwei unterschiedlichen Perspektiven oder Haltungen*. Waldenfels greift in seinen Ausführungen stets auf die Unterscheidung von Husserl zwischen *naturalistischer* und *personalistischer* Einstellung (Waldenfels 1980, 99f.) zurück. In der naturalistischen Einstellung geht es um die *Natur an sich*, hingegen in der personalistischen um die *Welt für uns* (ebd.). Die erste beschreibt den Leib als realen Naturvorgang entlang der Gesetze der Naturkausalität, wenn das Sehen etwa durch Lichtreize und physio-chemische Reize in unserem Nervensystem erklärt wird. Die personalistische Perspektive hingegen ist eine »Sinn- und Erlebnissphäre« (ebd. 100), die Perspektive alltäglicher Lebenspraxis, wo wir intentional auf Anderes gerichtet sind und etwas als etwas gemeint wird. Motivation und interessenhafte Zuwendung sind das Bewegungsgesetz, das Getroffen-Werden oder die Affektion sind hier keine realen Einwirkungen (ebd.). Wir können unseren Leib sowohl naturalistisch, als auch personalistisch betrachten, das Gemeinte bleibt trotz des Perspektivenwechsels derselbe. Waldenfels verweist hier auf eine besondere Identität: »Was nun den *Übergang* zwischen den entsprechenden Einstellungen *ermöglicht*, das ist die Identität des hier und

²⁶ Grundlage für die Charakterisierung der Differenz: Waldenfels 1980, 29-54; LS 246-264.

²⁷ Im Grunde ist eigentlich nicht mehr von einem teilnehmenden Beobachter die Rede, vielmehr müsste von einem personalen Involviert-Sein gesprochen werden. Wenn ich hier und jetzt meinen Leib dazu verwende, mit meinen Fingern diesen Text auf einer Tastatur zu tippen bzw. mit meinen Händen das ausgedruckte Papier in Händen halte, habe ich mit meinem Leib nicht im Zuge einer Beobachtung zu tun, sondern im Zuge einer lebensweltlichen Involvierung.

dort gemeinten Objektes und die des hier und dort fungierenden Subjekts.« (ebd. 101) Der Wechsel zwischen den Perspektiven ist eine »Auffassungsänderung« (ebd.).

In der vorliegenden Charakterisierung der Leib-Körper-Differenz klingt implizit eine »Weltenspaltung« unseres Weltbezuges in ein »Innen« und ein »Außen« an. Diese Konnotation bringt eine Ambivalenz mit sich, die ich ausdrücklich benennen möchte. »Innen« und »Außen« ist uns aus unserer alltäglichen Rede- und Interaktionsweisen nur allzu sehr vertraut. Wir meinen dann zwei Weltbereiche, der eine ist etwa unseren Gefühlen, unserer Wahrnehmung, unseren Vorlieben, unseren Denkweisen, etc. vorbehalten, der andere unserer realen, sichtbaren Interaktion mit Anderen. Zum Ersten haben wir einen exklusiven Weltbezug, der Zweite ist für Andere sichtbar. Wenn wir etwa von »innerer Spannung«, »inneren Werten«, »inneren Gefühls- oder Denkweisen« sprechen, wissen wir intuitiv, was damit gemeint ist. Dieser alltäglichen Vertrautheit (positive Seite der Formulierung) steht eine philosophische Kritik gegenüber (negative Seite der Formulierung), die Waldenfels selbst mit Merleau-Ponty umfassend ausarbeitet (vgl. Waldenfels 1980) und die auch im Folgenden thematisiert wird. In dieser einführenden Darstellung sei beiden Seiten der Ambivalenz Rechnung getragen: zum einen soll die alltägliche Vertrautheit mit der Redeweise von »Innen« und »Außen« das Verständnis davon erleichtern, was hier angesprochen wird. Zum anderen soll ebenso eine Alternative geboten werden »Inneres« und »Äußeres« auf eine Weise zu beschreiben, die eine solche Weltenspaltung nicht mehr erforderlich macht; und anstelle eine Verschränkung von Charakteren des Innen und Außen mit sich bringt, wo der personal erfahrene Leib *zugleich wahrgenommener und wahrnehmender*, sichtbar für Andere sowie selbst erfahrend in der Welt ist.

3.2.2 Der Ausgangspunkt der Differenzierung: Vorrang des Leibes

Wie kommt es überhaupt zu einer solchen Differenz? Von wo aus lässt sich der Leib einmal als Körper, ein anderes Mal als Leib differenzieren? Wieso ist es gerade der Leib, der einmal als Leib und ein anderes Mal als Körper zur Erscheinung kommt – könnte es nicht auch der Körper sein, der einmal als Leib und einmal als Körper erscheint? Bzw. gibt es ein neutrales Drittes? Mit Waldenfels lässt sich diese Reihe an Fragen folgendermaßen beantworten: »Die personalistische Einstellung und mit ihr der Leib hat vielmehr der naturalistischen Einstellung und dem Körper gegenüber einen gewissen Vorrang.« (LS 252) Dem Leib und mit ihm der personalen Eigenerfahrung kommt aus mehreren Gründen ein Vorrang gegenüber dem Körper zu: zunächst weil es gegenüber unserem Leib *keinen neutralen Standpunkt* gibt. Wir können nicht auf den Leib Anderer, geschweige denn auf unseren eigenen Leib Bezug nehmen, ohne unseren eigenen Leib, der in gewissem Sinne Ausgangspunkt unseres Weltbezugs und eine »Verankerung in einer Welt« (Waldenfels 1980, 39) ist. Selbst der*die Mediziner*in, für die ein*e Patient*in auf dem Operationstisch vordergründig als Körper erscheint, bedarf hierzu seines*ihrer eigenen personalen Leibes, mit und durch den er*sie sieht und medizinisch agiert, auch wenn sich der eigene Leib hierin verborgen und unsichtbar im Hintergrund hält. Waldenfels bezeichnet dieses Phänomen, dass der Leib als Medium der handelnden Weltbezugnahme des*der Mediziner*in unsichtbar im Hintergrund bleibt als »Fungieren des Leibes« – dazu aber noch später. Auch wenn wir uns auf unseren eigenen Leib beziehen, können wir solches nicht von außen machen: »bei der leiblichen Erfahrung (stehen) wir immer schon auf *einer* Seite [...], wir *sind* ja der Leib« (LS 251). Der Leib, der wir selbst sind, ist der Ausgangspunkt für allen personalen Weltbezug und Erfahrung – was der

Körper nicht kann, da das Subjekthafte per definitionem dem Leib zuzuschreiben ist. Dergestalt geht der Vollzug des Unterscheidens von Leib und Körper selbst von einem leiblichen, personalen Ausgangspunkt aus. Die Unterscheidung wird für Waldenfels zur »Selbst-differenzierung« (ebd.), der Leib differenziert sich vor sich selbst aus. Entsprechend stehen bei der Unterscheidung von Leib und Körper keine zwei einander ebenbürtigen Aspekte nebeneinander, wo man beide Seiten frei austauschen könnte. Vielmehr kommt *bedingt durch den Zugang zu bzw. durch die Erfahrung von* den beiden unterschiedenen Aspekte einem der beiden ein Vorrang (Leib) und dem anderen ein Nachrang (Körper) zu. Warum hat der Körper dabei einen Nachrang? Die Erscheinungsweise des Körpers ist selbst ein »Reduktionsprozess« (ebd. 252), ein Absehen von der subjekthaften, personalen Erfahrung.²⁸ Der reduktionistische, naturwissenschaftliche Zugang zum Leib erweist sich darin selbst als ein kulturelles Produkt der Wissenschaftsgeschichte: »dieses Absehen-von und das Bloßlegen bestimmter Prozesse, die sonst in lebensbedeutsame Zusammenhänge eingebettet sind, ist ein unter bestimmten kulturellen Bedingungen entstandenes Verfahren.« (ebd. 253)

Für ein differenzierteres Verständnis erweist es sich als sinnvoll, diese Reduktion als *graduelle* zu verstehen, die sich in verschiedenen Intensitäten vollziehen lässt. Auf diese Weise kann auch davon gesprochen werden, dass unser *Leib in seiner Körperlichkeit* ebenso erfahrbar ist, etwa wenn wir uns ein Bein gebrochen haben, ein Muskelkater uns in unseren Bewegungsmöglichkeiten einschränkt oder die Folgen eines operativen Eingriffes propriozeptiv wahrnehmbar sind. Waldenfels formuliert eine solche Gradualität nicht als eigenes Charakteristikum, sie lässt sich aber aus folgender Formulierung gewinnen, wo er auf Plessner referiert: »Und [die Äußerung] ›ich *habe* einen Körper‹ bedeutet, ich kann von mir Abstand nehmen, *so weitgehend*, dass ich mich selber wie ein Naturding betrachte.« (ebd. 253, meine Hervorhebung)

3.2.3 Das Verhältnis von Leib und Körper zueinander

Wie stehen die beiden Seiten, Leib und Körper zueinander? Bisher wurde aufgezeigt, dass dem Leib bzw. der leiblichen, personalen Erfahrung ein Vorrang vor dem Körper zukommt, der im Zuge eines Absehens vom subjekthaften Erfahren zur Erscheinung kommt. Ist damit das Verhältnis von Leib und Körper aber zur Gänze beschrieben? Lässt sich damit bereits erfassen, wie das Sinnhafte des Leibes zur Naturkausalität des Körpers steht? Waldenfels formuliert dies als Frage, »wie phänomenaler Leib und objektiver Körper aufeinander bezogen sind« (Waldenfels 1980, 48). In unserem Kontext, lautet die Frage etwa, wie sich beispielsweise im Gefühl des Zorns die wahrgenommene politische Ungerechtigkeit zum biologischen Organismus verhält, wenn der Blutdruck steigt, das Herz schneller wird und man womöglich rot im Gesicht wird.

Wie bereits erwähnt, weist Waldenfels darauf hin, dass es sich bei der Differenz von Leib und Körper um eine »doppelte Betrachtung *desselben*« (ebd. 249) handelt. Er veranschaulicht dies anhand des gesprochenen Wortes, das gleichermaßen unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten aufscheinen kann. Angenommen, ich komme morgens ins Büro und grüße meine beiden Arbeitskolleginnen mit einem »Guten Morgen!«. Dann

²⁸ Vgl. hierzu: Waldenfels 1980, 101: »Beide Einstellungen, sind nicht gleichberechtigt und gleichgeordnet, etwa im Sinne einer wechselseitigen Durchdringung der entsprechenden Auffassungen, vielmehr ist die naturalistische Einstellung der personalistischen untergeordnet (*Ideen* II, S. 183); denn es ist die konkrete Lebenswelt, die im Zuge einer methodischen *Abstraktion* als bloße Natur aufgefasst wird.« Ebenso ebd., 103: »Der intentionale Wahrnehmungsakt ist ›früher‹ als der reale, kausal zu erklärende Wahrnehmungsvorgang. Der Vorrang der Phänomenologie gegenüber Psychophysik bezieht daraus seine Rechtfertigung.«

lässt sich dieser Gruß einmal auf einer personalen Ebene betrachten, wo der Sprachgebrauch eine Bedeutung hat, die wir miteinander erfahren, während er sich auf einer körperhaften Ebene als physikalischer Laut mit verschiedenen Ausbreitungseigenschaften einer Schallwelle beschreiben lässt, was etwa in einem Tontechnik-Studio von besonderer Bedeutung ist. Beide Aspekte schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern sind, wie bereits angeführt, eine doppelte Betrachtung desselben.

Um das Verhältnis beider Seiten zueinander weiter zu klären, folge ich einer Argumentation Waldenfels' (1980, 29-54)²⁹, mit der die Auffassungen von Leib und Körper ins Extreme getrieben werden, um relevante Phänomene sichtbar zu machen. Daraus ergibt sich auf der einen Seite die Überspitzung einer *empiristischen Außenansicht*, die unseren Leib als reines Körperding auffasst und diesen auf ein »reines und eindeutiges faktisches Vorhandensein, ein absolutes Außen« (ebd. 49) reduziert – eine »Äußerlichkeit ohne Innerlichkeit« (ebd. 36). Auf der anderen Seite steht die Überspitzung einer *rationalistischen Bewusstseinsphilosophie*, die den Leib, ausgehend von einem Bewusstsein vom Leib, als »reines und eindeutiges Verfügen über den Leib, ein absolutes Innen« (ebd. 50) auffasst – eine »Innerlichkeit ohne Äußerlichkeit« (ebd. 36). Die Überspitzung liegt dann darin, zum einen den Leib auf seine Äußerlichkeit zu verkappen, zum anderen ihn auf das subjekthafte Erfahren und Verfügen zu reduzieren.

Wird der Leib auf den Körper eingeschränkt und als reines, faktisches Vorhandensein, als Äußerlichkeit ohne Innerlichkeit aufgefasst, wird übersehen, *dass der Leib als Medium unseres Weltbezuges fungiert, sich dabei unmerklich im Hintergrund hält und uns darin einen Ausgangspunkt bzw. eine Verankerung in der Welt bietet*. In diesem Einwand sind mehrere Charakterisierungen des Leibes enthalten: *erstens* die fungierende Medialität des Leibes, *zweitens* die Hintergründigkeit bzw. Unsichtbarkeit des Leibes im Fungieren sowie *drittens* die Verankerung in der Welt durch den Leib.

Zum ersten Aspekt: Die radikale Reduktion des Leibes auf den Körper übergeht, dass der Leib als Medium des Weltbezugs fungiert. »Fungieren des Leibes« bedeutet bei Waldenfels (im Anschluss an Husserl): »er [der Leib] leistet etwas, spielt eine Rolle, ist Bedingung für etwas.« (LS 249) »Medium des Weltbezugs« meint, dass wir *mit* dem Leib bzw. *durch* den Leib auf die Welt bezogen sind. Fungieren und Medialität bringen dasselbe Phänomen zum Ausdruck, dass der Leib unseren Bewegungen, der Bestimmung räumlicher Verhältnisse oder körperlicher Qualitäten wie etwa der Wärme, der Beschaffenheit und dergleichen »ermöglichend vorausgeht« (Waldenfels 1980, 34) und jenes »mittels des Leibes geschieht« (ebd.). Um das lebensweltlich zu veranschaulichen: Möchte ich die Türklinke betätigen, um damit den Raum verlassen zu können, bedarf es des Leibes, *mit* und *durch* den die Türklinke physisch bewegt wird und *vermittels* dem ich den Raum verlasse. Wenn ich im Möbelhaus mir eine warme, flauschige Decke kaufen möchte, erfahre ich, ob die angebotenen Decken die gewünschten haptischen Qualitäten aufweisen, indem ich sie mit meinem Leib betaste. Die physischen Qualitäten der Decke werden uns nicht durch Messwerte verständlich, sondern erst durch die Tastempfindungen. Selbst wenn man geübt ist, Messwerte ohne Tastempfindung zu verstehen, so rekurriert man darin erinnerungshaft auf leibliche Empfindungen. Beispielsweise: Laut Wettervorhersage

²⁹ Zugebenermaßen gibt die vorliegende Argumentation jene von Waldenfels nicht vollständig sinngemäß wieder. Anliegen ist es, seine Argumente, die er in der Darstellung des Ansatzes von Merleau-Ponty einbringt, für den gegebenen Kontext einer Einführung in die Leib-Körper-Differenz fruchtbar zu machen.

soll es an einem Maitag in Wien 25°C warm werden mit leichtem Wind. Um daraus die richtigen Konsequenzen für meine Kleidungswahl ziehen zu können, muss ich diese Werte mit leiblichen Empfindungen aus der Vergangenheit mittels der Erinnerung in Verbindung bringen. Erst durch den Leib werden körperliche Qualitäten erfahrbar und verständlich, hierin ist er eine vorausliegende Bedingung.

Damit einher geht die zweite genannte Charakterisierung, dass sich der Leib unsichtbar im Hintergrund hält – solches ist bereits im Begriff des »Fungierens« implizit mitangesprochen. Dass uns der Leib als Medium dient, vollzieht sich nicht im Lichte eines reflexiven, selbst-bewussten, ausdrücklichen Verfügens über den Leib, vielmehr vollzieht sich jenes prä-reflexiv. Waldenfels formuliert das folgendermaßen: »Die Funktion des Leibes lässt sich nur verstehen aus der *Sicht* des leiblichen Vollzugs selbst« (ebd. 38). Das lässt sich an einem Phänomen veranschaulichen, das jedem vertraut ist: Angenommen man eilt zu Fuß einen längeren Stiegenaufgang hinunter, so darf man sich nicht auf seine Fußbewegungen konzentrieren, um nicht zu stolpern. Konzentriert man sich auf seine Füße, versucht man diese, bewusst zu führen, kommt man aus dem Rhythmus und aus der erforderlichen Leichtigkeit. Lässt man den Leib »einfach machen«, kommt man unbeschadet und wie gewünscht, zügig die Treppen hinab. Dieses unreflektierte »Den-Leib-einfach-machen-Lassen« ist mit dem Fungieren des Leibes gemeint. Er hält sich darin im Hintergrund und bleibt unmerklich bzw. unsichtbar. Er wird erst explizit, wenn er »meinen Projekten Grenzen und Widerstände setzt« (ebd.): etwa wenn die Körperkräfte nicht ausreichen, um den Weg zur abfahrenden U-Bahn noch rechtzeitig zurückzulegen, oder uns der Leib durch körperliches Gebrechen (gebrochener Fuß) oder Psychopathologien den Dienst versagt.

Vor diesem Hintergrund liegt der dritte Aspekt auf der Hand: Indem der Leib uns als Medium unserer Weltbezugnahme dient, fungiert er darin unaufhörlich als Verankerung in der Welt: »Durch unseren Leib haben wir eine Welt und gehören dieser Welt an.« (Ebd. 39) Der Leib ist nicht bloß ein in seinen Eigenschaften messbarer und bestimmbarer Körper, sondern in einem der Ausgangspunkt unserer subjekthaften Weltbezugnahme. Gerade hierin ist er *mehr* als ein bloß dinghafter Körper, in diesem perspektivischen Ausgangspunkt lässt sich »[...] de[r] Ort, von wo *aus* ich sehe, (nicht) in die Körperwelt einfügen, weil ich damit meine Welt selbst aufhöbe.« (Ebd.)

Nun zur anderen Seite: Was wird übersehen, wenn der Leib auf ein absolutes Innen, ein reines Verfügen über den Leib verkappt wird? Hierbei wird übergangen, dass unser Leib »nicht in seiner Vermittlerrolle aufgeht, vielmehr darinnen zugleich faktisch da ist.« (Ebd. 48) Bzw.: »Und doch ist mein Leib ja kein immaterielles Medium, sondern *als* Medium hat er seine Materialität« (Ebd. 39). Mit jener Materialität sind wir mit einer »Selbstvorfindlichkeit« (Ebd. 48) konfrontiert. Was meint »Selbstvorfindlichkeit«? Es ist das Phänomen, dass wir uns in bestimmten Situationen mit uns selbst konfrontiert vorfinden, wir finden uns in einem faktischen, materiellen Leib wieder, der uns auch seinen Dienst verwehren kann. Beispielsweise, wenn ich mit meinem Fahrrad eine lange Steigung entlang fahre und die brennenden Oberschenkel mich daran erinnern, dass ich doch nicht so sportlich bin, wie ich es gerne hätte; wenn ich nach einer kleinen Diät-Portion zum Mittagessen bemerke, dass ich doch mehr Essen brauche, um satt zu werden; wenn mir deutlich wird, dass ich meinen Kopf nicht um 360° drehen kann, sondern der Drehwinkel beschränkt ist, wenn ich nach rechts oder links blicken möchte; wenn ich mich im Moment einer sehr beschämenden Situation damit abfinden

muss, dass ich mich doch nicht einfach in Luft auflösen kann, sondern in der bloßstellenden Situation leiblich verharre.

Dieses Faktische des Leibes, diese Materialität ist nichts, worüber ich verfügen könnte, vielmehr finde ich mich damit konfrontiert. Noch deutlicher wird diese Materialität des Leibes in »verschiedenen Formen der Desintegration« (ebd. 49) erfahren, wenn sich der eigene Leib einem selbst widersetzt, etwa bei Schmerzen, Krankheiten (Diabetes, Brüchen, etc.) oder Alterserscheinungen.

Entsprechend lässt sich auch das Argument von zuvor ergänzen: Der Leib ist nicht nur in seiner *Medialität* Ausgangspunkt und Verankerung in der Welt, indem wir *durch* ihn und *mit* ihm vernehmend und agierend auf die Welt bezogen sind. Der Leib ist ebenso in seiner *Materialität* Verankerung und Ausgangspunkt. Waldenfels formuliert dies derart, dass ich »ein *Ich* bin in leiblicher Vorgegebenheit« (ebd. 40).

Wir haben an dieser Stelle nun zwei Überspitzungen, zwei einseitige Auffassungen vom Leib – einmal als rein dinghafter Körper, ein anderes Mal als personales Verfügen – mitsamt den Einwänden, die dagegensprechen. Einmal verbietet die *Medialität* des Leibes, diesen auf seine dinghafte Körperlichkeit zu reduzieren. Ein andermal verlangt es die *Materialität* des Leibes, die Medialität nicht auf ein reines und immaterielles Inneres zu verkürzen. Was folgt schließlich hieraus? Es ergibt sich hieraus eine »Spannung, die *innerhalb* der leiblichen Existenz herrscht« (ebd. 51), die Waldenfels mit folgenden Formulierungen ausdrücklich macht: »Deshalb *kann* er [der Leib] äußerlich erfahren werden, doch zuvor wird er *in* aller weltlichen Erfahrung miterlebt« (ebd. 39), dass »ich nämlich bereits eine *Welt* habe und ein *Ich* bin in leiblicher Vorgegebenheit.« (ebd. 40); »die Tatsache, dass der Leib *sehend und sichtbar zugleich* ist.« (LS 256) Dieses Spannungsverhältnis aus Leib und Körper, Medialität und Materialität bezeichnet Waldenfels mit Merleau-Ponty als »Ambiguität« bzw. als »zweideutige Seinsweise« (LS 254) und mit Husserl als »Umschlagstelle zwischen verständlichem Sinn und Naturkausalität« (ebd. 247), sodass der Leib *nicht eindeutig* dem Geist oder der Natur zugeordnet werden kann, vielmehr »(sind) beide Momente [...] in ihm verschränkt« (ebd.). Waldenfels spricht insofern von einer »ontologische[n] Zweideutigkeit« (Waldenfels 1980, 46): »die Natur *ist* nicht reine Natur, der Geist nicht reiner Geist, der Mensch *ist* eines im andern« (ebd.).

Waldenfels setzt sich mit dieser Zweideutigkeit und dem Fehlen einer klaren Abgrenzung von Sinn und Naturkausalität in seinem Aufsatz »Intentionalität und Kausalität« (Waldenfels 1980) differenziert auseinander. Am Beispiel des Erleidens einer physischen Verletzung – etwa mit einem Messer, durch blendendes Licht, betäubenden Lärm oder Übelkeit erregenden Geruch (ebd. 106; 112) – zeigt sich die Fragwürdigkeit einer Trennung: »Die Dualität von intendiertem Sinn und realer Einwirkung, von fungierendem Leib und realem Körper verliert, bezogen auf das Erleiden, eindeutig seine Konturen.« (ebd. 110) Waldenfels wendet sich damit gegen die »Ausscheidung aller realen Einwirkungen aus der Ursprungssphäre, die von Sinn, Intention und Motivation bestimmt ist.« (ebd. 103) An einer Schnittverletzung mit einem Messer zeigt sich hingegen, dass das Gegebene nicht nur als Bedeutungsvolles, sondern auch als Wirksames widerfährt: »Gemeinte und real wirksame Wirklichkeit bilden in der erfahrenen Einwirkung eine ursprüngliche Einheit; das phänomenal Gegebene ist real wirksam, das real Wirksame ist phänomenal gegeben. [...] Vielmehr ist die erlittene Verletzung intentionales Erleben und realer Vorgang in eins.« (ebd. 107) Hier lassen sich allerdings zwei Erscheinungsweisen unterscheiden: eine lebensweltliche und eine naturalistische. Bei der ersten begegnet uns

Gegebenes als Wirksames, wie das Messer, das uns schneiden kann, oder eine medizinische Creme, die das akute Brennen einer Schürfwunde mindert – wenngleich die Wirkungsweise sich durch eine »Unverständlichkeit« (ebd. 118) auszeichnet. Wie genau etwa eine Salbe wirkt und unseren Schmerz lindert, wird uns hier nicht verständlich, dies zeigt sich erst im Rahmen einer naturalistischen Wirksamkeit und im Rahmen einer naturalistischen Einstellung, wenn die Einwirkungen bestimmter Wirkstoffe auf den Organismus kausal beschrieben wird. Für Waldenfels zeigt sich an jenem Phänomen, dass »in jeder Affektion intentionales Anregen und reales Antun sich verbinden« (ebd. 114). Diese aufgezeigte gleichzeitige Zweiheit bedeutet, dass der Mensch »nicht nur *neben*, sondern *in* seiner Leiblichkeit zugleich körperlich da ist;« dass er »nicht nur *empfänglich* ist für Gegebenes und *beweglich* im Umgang mit dem Gegebenen, sondern auch physischen Einwirkungen *ausgesetzt* ist.« (ebd. 116)

Diese aufgezeigte Zweiheit ist für die weitere Untersuchung von Bedeutung, wenn es darum geht, die Erfahrung affektiven Leidens zu beschreiben, zumal sich dieses Leiden von einer physischen Verletzung unterscheidet und zumal hierfür die mediale Seite unseres Leibes im Vordergrund steht. Die angeführte Auseinandersetzung soll ebenso dazu beitragen, ein einseitiges Verständnis des Leibes zu vermeiden, wenn im Weiteren seine mediale Rolle für den Ausdruck von Gefühlen betont werden soll.

3.3 Die Rolle des Leibes für Gefühle entlang seiner Medialität

Nachdem nun ein erstes differenziertes Verständnis von Leiblichkeit erarbeitet ist, wenden wir uns nun den eingangs gestellten Fragen zu: *Welche Rolle hat der Leib für Gefühle? Und wie ist er in affektives Leiden involviert?* Die folgenden Ausführungen hierzu knüpfen an das Motiv der hintergründigen und unsichtbaren Medialität des Leibes an und werden dieses Motiv weiter ausdifferenzieren. Mit Blick auf den weiteren Verlauf dieser philosophischen Erkundung wird sich die Medialität des Leibes als Schlüsselmotiv und als wichtige Voraussetzung für viele weitere Beschreibungen affektiven Leidens erweisen. Dies sei mit Fuchs, Waldenfels und Racliffe bewerkstelligt.

3.3.1 Der Leib als Medium unseres affektiven Lebens: Leibliches Gerichtet-Sein

In seinen Betrachtungen zu Gefühlen fokussiert Fuchs deren »Verkörperung« (embodiment). Kognitive Aspekte, Evaluationen, affektive Intentionalität und dergleichen sind stets als »verkörperte« bzw. »leibhaftige« zu denken. Damit wendet er sich etwa gegen eine zu starke Akzentuierung der kognitiven Anteile, beispielsweise der evaluativen Inhalte, bei welcher der Leib eine nachrangige Rolle spielt. Vielmehr sind diese selbst als »verkörpert« (»embodied«) aufzufassen und der Leib als »co-constitutive« (Fuchs und Koch 2014, 3) zu betrachten.

Vor diesem Hintergrund möchte ich zunächst auf sein Konzept von Leiblichkeit und Verkörperung eingehen, zumal sich dieses als Schlüsselmotiv für sein Verständnis von Gefühlen erweist. Sein Ansatz baut auf der genannten Unterscheidung zwischen *Leib* und *Körper* auf. Für Fuchs sind beide Seiten des Leibes erfahrbar, er spricht hierbei von einem »double or ambiguous experiential status« (ebd.), zum einen erfahren wir unseren Leib *implizit*, zum anderen *explizit*.

Wir erfahren unseren Leib *implizit*, wenn er als Medium und Hintergrund unserer Erfahrung fungiert (ebd.). Der Leib erlaubt uns, mit der Welt zu interagieren, während er im Hintergrund bleibt, wie zuvor schon an der Leiberfahrung veranschaulicht wurde, beim Hinabeilen über Treppen den Leib einfach machen zu lassen. Auch unsere affektive Gestimmtheit in einer Situation, die unsere konkrete Erfahrung färbt (vgl. Heidegger 2001, §29), wird leiblich erfahren.³⁰ Andererseits ist es auch möglich, unseren Leib *explizit* zu erfahren, nämlich dann, wenn er uns seinen Dienst verweigert, wenn seine Vermögen durch Müdigkeit, Erkrankung oder Betäubung eingeschränkt sind, oder wenn wir uns den Blicken Anderer ausgesetzt wähnen (Fuchs und Schlimme 2009, 571). Die Wahrnehmung unseres Leibes oszilliert zwischen diesen beiden Modi: »An ongoing oscillation between these two bodily modes constitutes a fluid and hardly noticed foundation of all experiencing.« (ebd.)

Im Ansatz von Fuchs gehören Gefühle und Leib engstens zusammen, dieser kann als ein »verkörpertes und ökologisches Konzept der Emotionen« (Fuchs 2014, 16) charakterisiert werden. Damit sind zwei Stoßrichtungen angeführt: zum einen die bereits genannte Verkörperung, zum anderen die Verflechtung mit der Umwelt – Gefühle ereignen sich demnach nicht in einem isolierten Inneren, sondern im Rahmen eines Bezuges zur Umwelt³¹ einer Person.

Für Fuchs sind zwei philosophische Motive von Bedeutung: zum einen eine leiblich gefasste *affektive Intentionalität*, zum anderen eine *leibliche Resonanz*. Beide zusammen münden in eine Beschreibung des Leibes als *Medium der affektiven Betroffenheit* und in eine enge Verschränkung von Intentionalität und Phänomenalität.

Beginnen wir mit der *affektiven Intentionalität*. Ganz im Sinne des phänomenologischen Grundgedankens der Intentionalität sind Emotionen gerichtet, und zwar auf Objekte, Personen, Situationen (Fuchs und Koch 2014, 2). Diese Intentionalität hat nun folgenden Charakter: »Emotionen erscheinen als spezifische Formen leiblicher Gerichtetheit eines Subjekts auf affektive Qualitäten und Valenzen einer gegebenen Situation. Sie umfassen Subjekt und Situation und lassen sich daher nicht im Inneren der Person lokalisieren, weder in ihrer Psyche noch in ihrem Gehirn.« (Fuchs 2014, 16)

Bei dieser Bestimmung handelt es sich um eine recht dichte, in der mehrere philosophische Motive miteinander verflochten sind. Zum einen ist hier eine leiblich verfasste Intentionalität enthalten, zum anderen das (evaluative) Entdecken von Werthaftigkeit und Bedeutung.³² Angenommen ich erlebe Neid gegenüber einer Arbeitskollegin, weil sie am Jahresende eine Leistungsprämie für ihren Arbeitseinsatz bekommt, ich aber nicht. In diesem Falle entdecke ich in meinem Neid an ihrem Verhalten bzw. an der gemeinsamen Situation Eigenschaften, die mir etwas bedeuten: sie bekommt etwas, was ich (auch) gerne hätte. Dergestalt entdeckt mein Neid im Zuge von Bewertungen (Evaluationen, appraisals) für mich Werthafes (value) und Bedeutungshaftes (meaning). Solches Erschließen hat dann einen zweifachen Charakter, zum einen das *Erschließen einer Qualität* für mich, zum anderen das Erschließen einer Qualität *für mich*, worin Weltbezug und

³⁰ Fuchs bezieht sich hierbei ausdrücklich auf das Konzept »existentieller Gefühle« von Ratcliffe (vgl. Ratcliffe 2005).

³¹ Was genau dann »Umwelt« bedeutet und wie sie ontologisch zu fassen ist, sei zunächst dahin gestellt. Es soll versucht werden, den Begriff aus den behandelten Beispielen und der Verwendung heraus verständlich zu machen.

³² Vgl. den Ansatz von Slaby 2009.

Selbstbezug ineinander verflochten sind (Fuchs und Koch 2014, 3; vgl. Slaby 2007, 102ff.). Fuchs verdeutlicht jenes am Neid (Fuchs und Koch 2014, 3): zum einen missgönnt man darin einer anderen Personen einen Vorteil oder einen Erfolg (Weltbezug), zum anderen fühlt man sich selbst minder und unzufrieden mit sich (Selbstbezug). In diesem Selbstbezug geht es mit dem Weltbezug auch um einen selbst bzw. um eine existentiell und personal erfahrene Bedeutsamkeit. Hierbei handelt es sich dann nicht um einen »rein kognitiven« Aspekt sondern um einen verkörperten.

Wenn es um erlebbare Intensität von Gefühlen³³ geht, bedarf es eines Einbezugs der leiblichen Komponente, ein Fokus auf kognitive oder propositional-sprachliche Aspekte an Gefühlen reicht nicht aus: »Cognitions as such do not differ in intensity.« (ebd. 1) Intensität wird nicht erfahrbar durch eine bestimmte Satzstruktur, eine Wiederholung von Ausrufezeichen oder Steigerungen (»Ich bin so sehr, sehr, sehr neidisch!!!«). »This does not yield a different affective experience unless we feel the ›very‹ or the repetition as expressing a more activated, tense or stressful bodily state« (ebd.). Intensität wird auf einer leiblichen Ebene erfahrbar. Entsprechend ist das Entdecken von wert- und bedeutungsvollen Qualitäten an einem Objekt, einer Person, einer Situation gleichermaßen leiblich verfasst.

Die *leibliche Resonanz* schließt hieran an: *Alles Erfahrene wird leiblich erfahren*. Hierzu zählen autonome Nervenaktivitäten (Herzschlag, Atmung, Zittern, etc.), muskuläre Aktivitäten, körperliche Haltungen, Gesten, etc. Besonders Gesicht, Brust und Bauch sind »[b]esonders reiche Felder leiblicher Resonanz« (Fuchs 2014, 15). Fuchs beschreibt solches mit der akustischen Metapher der Resonanz, also eines Mitschwingens bzw. eines Widerhalls. Durch und mit unseren leiblichen Empfindungen sind wir in unseren Gefühlen intentional auf Gegenstände, Personen oder Situationen bezogen: »Being afraid, for instance, is not possible without feeling a bodily tension or trembling, a beating of the heart or a shortness of breath, and a tendency to withdraw. It is *through* these sensations that we are anxiously directed toward a frightening situation.« (ebd. 3) An dieser Formulierung von Fuchs möchte ich die Passage hervorheben: »Durch diese (leiblichen) Empfindungen sind wir ängstlich auf eine Situation bezogen.« Hierin artikuliert sich in aller Deutlichkeit die Verflechtung von leiblicher Resonanz und affektiver Intentionalität. Gefühle bedeuten: *leibliches Gerichtet-Sein*. Mit dieser Verquickung fällt auch die klassische Unterscheidung des Diskurses zwischen *feelings* (nicht gerichteter leiblicher Empfindungen) und *emotions* (gerichtete Gefühle, die einen Bezug und eine kognitive, sprachliche Struktur haben). Die Intentionalität ist eine leibliche, das Gerichtet-Sein ist phänomenal und fühlt sich auf eine bestimmte Weise an. Beispielsweise: Ich sitze im Kino, betrachte einen spannenden Film und bin ganz in die Handlung vertieft. Als diese eine unerwartete Wendung nimmt und sich eine Figur, für die ich Sympathie und Vertrauen empfunden habe, als trojanisches Pferd erweist, läuft mir ein kalter Schauer über den Rücken. Nun bieten sich verschiedene Weisen an, diesen kalten Schauer zu beschreiben: entweder als begleitendes körperliches Empfinden (feeling, nicht-emotionales Gefühl), dem es an einem Inhalt und einer Bewertung mangelt, die dem kognitiven Anteil vorbehalten sind (emotion, emotionales Gefühl) – das wäre eine Beschreibung entlang der klassischen Entgegensetzung. Oder phänomenologisch, wonach dieser

³³ Ich setze hier »Intensität von Gefühlen« und »existentielle, personale Bedeutsamkeit« gleich. Mit letzterem meine ich jenes, was je-mir wirklich wichtig ist: sei es die Beziehung zu meiner Freundin, ein Geschenk von meiner Mutter, eine regelmäßige Arbeit und die damit verbundene soziale Zugehörigkeit, etc. – all jenes, was in psychischen oder psychopathologischen Krisen explizit in den Vordergrund tritt.

kalte Schauer die Weise ist, mit der ich auf die Handlung gerichtet bin, er ist mein leibliches Gerichtet-Sein auf die Ereignisse des Films, das Erleben des kalten Schauders ist mein leibliches und affektives Sinnverstehen. Intentionalität und Phänomenalität werden hier zusammengedacht.

Ähnliches findet sich auch im Ansatz von Ratcliffe (2005). Auch für ihn sind Intentionalität und körperliche Empfindung nicht voneinander zu trennen. Im Gegenteil sind es zwei Seiten einer Medaille, bei der jeweils eine davon in besonderer Deutlichkeit hervortritt: »Feelings of the body and feelings towards objects in the world are two sides of the same coin, although one or the other will usually be foregrounded in experience.« (ebd. 51) Auch hier kommt dem Leib eine mediale Rolle zu: »It [the body] is that *through* which things are experienced.« (ebd.) Auf diese Weise ist der Leib für die Wahrnehmung von Welt unerlässlich, er konstituiert sich dabei entlang von zwei Bezügen, dem Bezug auf den Leib selbst und dem Bezug zu etwas in der Welt. Welcher Bezug dabei in den Vordergrund der Aufmerksamkeit tritt, kann variieren. Ratcliffe spricht etwa von einem »shift« (ebd. 50f.), einem Wechsel oder einer »Verlagerung«, die hierbei möglich ist. Er veranschaulicht dies entlang eines eindringlichen Beispiels: Wenn ich einen Schneeball angreife, spüre ich zunächst den Ball, die Kälte des Schnees, ob es ein fester Schneeball ist, oder ein solcher, der nicht weit fliegen wird. Wenn ich ihn aber zu lange in der Hand behalte, drängt sich die immer stärker erkaltende Hand in der Wahrnehmung gegenüber dem Schneeball und seiner Beschaffenheit in den Vordergrund, ich spüre den Kälteschmerz viel deutlicher als die Beschaffenheit des Balles. Zunächst ist der Leib noch ein »transparent vehicle of perception through which something in the world is felt« (ebd. 52), schließlich tritt er selbst in den Vordergrund. Ratcliffe hebt hieran zwei Aspekte hervor (ebd. 50): einerseits, dass Selbst und Anderes (»non-self«) in einer (taktilen) Berührung integriert sind, andererseits, dass der Ort des leiblichen Empfindens nicht festlegt, was empfunden wird³⁴. Was hier am Beispiel einer taktilen Berührung hervorgehoben wird, verallgemeinert er auch für nicht-taktile körperliche Empfindungen in den Gefühlen.

Insofern sind Intentionalität und Phänomenalität, Gegenstandsbezug und leibliches Empfinden bei Ratcliffe von Grund auf miteinander verknüpft, womit er auch Positionen ablehnt, die körperliches Empfinden ohne Intentionalität (vgl. ebd. 49) denkt. Darin stimmt er unübersehbar mit Waldenfels überein. Unterschiede zwischen beiden Autoren liegen in den Akzenten: Das Anliegen von Ratcliffe liegt darin, die *Befindlichkeit* und *Gestimmtheit* Heideggers aus *Sein und Zeit* (§29) ausdrücklich als leibliche zu denken, was er mit dem Begriff der »existential feelings« anspricht.³⁵ Waldenfels hingegen betont demgegenüber den Ausdrucks- und Verflochtenheitscharakter der leiblichen Weltbezogenheit. Beide Positionen haben also in Bezug auf das Verhältnis von Leib und Intentionalität denselben Ansatz, setzen aber unterschiedliche Gewichtungen.

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen zur affektiven Intentionalität sowie leiblichen Resonanz verwundert es wenig, dass der Leib bei Fuchs einen *grundsätzlich medialen Status* hat: Der Leib ist für ihn das »Medium der affektiven Intentionalität selbst« (Fuchs 2014, 15) bzw. das »Medium unserer affektiven Betroffenheit von einer Situation« (ebd. 16). »Medium« bzw. »Medialität« bedeuten darin, dass wir *mit und durch den Leib* Gefühle erfahren und durchleben.

³⁴ »Second, the bodily location of a feeling does not determine what it is a feeling of.« (Ratcliffe 2005, 50)

³⁵ Vgl. Ratcliffe 2005, 52: »The feeling body is how ›we find ourselves in the world‹, a background to all experience of objects, as opposed to an object of experience.« Bzw. »I suggest that existential feelings are feelings in the body, which are experience as one's relationship with the world as a whole.« (ebd., 51)

Um affektives Leiden zu beschreiben, bedarf es nun lediglich eines weiteren, kleinen Schrittes: Wenn der Leib das Medium ist, mit dem und durch den wir Gefühle erfahren, ist der Leib bereits das *Medium unseres affektiven Leidens*. Mit und durch den Leib durchleben wir all die schmerzvollen Empfindungen von Schuld und Scham, Trauer und Sehnsucht, Enttäuschung und Zorn. Mit diesem Zusatz zu Fuchs eröffnet sich hiermit eine Perspektive, um affektives Leiden zu beschreiben, in welcher der Leib eine vordergründige Rolle spielt.³⁶

3.3.2 Zur Verflechtung von Intentionalität und Phänomenalität

Die bisherige phänomenologische Bestimmung der Medialität des Leibes als Schlüsselmotiv für die Beschreibung affektiven Leidens brachte zugleich die These mit sich, dass Intentionalität und Phänomenalität eng miteinander verflochten sind: »*what the experience is like and what it is of are by no means independent properties. Phenomenologists have typically argued that every appearance is an appearance of something for someone.*«³⁷ (Gallagher und Zahavi 2012, 137) Damit ist ein zentrales Konfliktthema einer Philosophie der Gefühle angesprochen. Wie in der Einleitung zu diesem Kapitel eingeführt, ist die jüngere Theorieentwicklung zu den Gefühlen darum bemüht, das Wovon der Gefühle (Intentionalität) und das Wie des Fühlens (Phänomenalität) nicht mehr gegeneinander auszuspielen, sondern ihren Zusammenhang in die Entwicklung von Konzepten zur Beschreibung von Gefühlen zu integrieren (vgl. Döring 2009, 36). Im Folgenden seien einzelne Ansätze dieser theoretischen Bemühungen angeführt, zum einen, um der jüngeren Theoriebildung Raum zu geben, zum anderen um die Parallelen zur phänomenologischen Beschreibung von Gefühlen hervorzuheben. Müller und Döring sprechen in diesem Rahmen von einer »unauflösbaren Verwobenheit von emotionalem Erleben und evaluativem Weltbezug« (Döring 2009, 368). Nach ihrer Auffassung sei es erforderlich, hierfür neue Konzepte zu erarbeiten, zumal »sich der Inhalt emotionaler Gefühle innerhalb des durch die gängige Philosophie des Geistes gesteckten begrifflichen Rahmens nicht erfassen lässt.« (ebd.)

Betrachten wir exemplarisch etwa den Ansatz von Peter Goldie aus seinem Artikel »Emotionen und Gefühle« (2009). Hier unterscheidet Goldie zwischen *körperlichen Gefühlen*, wie etwa das Herzklopfen, und *weltgerichteten Gefühlen* (»feeling towards«) wie etwa der Furcht vor einer Schlange, die beim Wandern den Weg kreuzt – ein solches gerichtetes Gefühl ist weniger auf die eigene »seelische oder körperliche Verfassung gerichtet« (ebd. 380), sondern auf ein Objekt, das in einer bestimmten Weise beschaffen ist oder bestimmte Merkmale aufweist (ebd. 379). Es handelt sich hierbei um »zwei umfassende Kategorien emotionaler Gefühle« (ebd. 370). Seine Grundgedanken lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

Der erste Gedanke lautet, dass körperliche Gefühle eine Art von Intentionalität besitzen können, die derjenigen gerichteter Gefühle »entlehnt« (>borrowed<) ist. [...] Angemessen vom personalen Standpunkt aus aufgefasst, schließt Inhalt wesentlich Emotionen mit ein, sodass es keinen in dieser Weise aufgefassten Inhalt geben könnte, ohne dass die Person die betreffende Emotion so erlebt, wie sie sie erlebt. (ebd. 370f.)

³⁶ Angesichts der genannten Unsichtbarkeit bzw. Hintergründigkeit des medialen Leibes, müsste es besser heißen: in welcher der Leib eine *vordergründig-hintergründige* Rolle einnimmt.

³⁷ Vgl. Gallagher und Zahavi 2012, 123-146.

Das bedeutet: leibliche Empfindungen, wie etwa das Herzklopfen in der Furcht, besitzen Intentionalität, die aber einen eigentümlichen Charakter hat, weswegen von einer »entlehnten« und nicht einer »direkten« Intentionalität gesprochen wird; Inhalt und leibliche Erlebensweise sind miteinander verknüpft.

Bevor ich dazu übergehen werde, seine These und seine Argumente nachzuzeichnen, möchte ich noch kurz auf den Gang der Argumentation von Goldie sowie meine Darstellung reflektieren. Meine (hermeneutische) These zu Goldie lautet, dass Goldie hierin Differenzierungen einführt, die er gleichermaßen einreißt wie aufrechterhält. Es sei hervorgehoben, dass Goldie dies auch teilweise reflektiert, wenn er etwa darlegt, dass seine Unterscheidung »nicht Teil eines Projekts [ist], welches auf den Nachweis zielt, dass Gefühle atomistisch verstanden werden sollten oder dass sie immer epistemologisch distinkt wären« (ebd. 370), vielmehr betont er mehrfach die Einbettung von Gefühlen in das Gesamterleben einer Person: »Emotionen werden [...] mit dem ganzen Wesen, Leib und Seele, gefühlt.« (ebd. 379) Bzw.: »Nach der anderen Art von Auffassung – derjenigen, der ich zustimme – sind unser gesamter Geist und Körper an der emotionalen Erfahrung beteiligt, und alle Gefühle sind ›im Bewusstsein vereint‹, indem sie auf ihr Objekt gerichtet sind: ›Leib und Seele‹, ›Herz und Geist‹ vereint.« (ebd. 376) Dieser letztliche Rückbezug ist eine wichtige, sich wiederholende philosophische Geste in seiner Argumentation, bei allen Differenzierungen ist sein Ansatz also mehr holistisch als atomistisch. Ob seine Differenzierungen dann halten, wird noch zu befragen sein.

Doch kommen wir zurück zu seinen Differenzierungen: Wenn Goldie von »körperlichen Gefühlen« spricht, so meint er im Konkreten das *subjekthafte Erleben* von körperlichen Veränderungen, nicht die körperlichen Veränderungen selbst (ebd. 371),³⁸ Goldie geht es ausdrücklich um »die qualitative Natur [einer] Erfahrung vom personalen Standpunkt aus« (ebd.). Ein körperliches Gefühl ist etwa das Herzklopfen in der Frucht oder der Schmerz im Brustbein in der Trauer um eine verstorbene Person. Ein solches körperliches Gefühl hat für Solomon nun einen Charakter der Intentionalität: Der Schmerz in der Brust ist nicht ein gewöhnlicher Brustschmerz, sondern er gehört zur Trauer, es ist ein »Schmerz für denjenigen [...], um den man trauert.« (ebd. 376), die leiblich Empfindung ist »mit dem Objekt der Emotion, wie James es ausdrückt, ›im Bewusstsein verbunden« (ebd.).

Das körperliche Gefühle ist darin sowohl intentional, als auch nicht intentional, es hat eine »Mittelstellung«, weshalb Goldie auch von einer »entlehnten (borrowed) Intentionalität« spricht. In einer dergestalt beschriebenen Nachzeichnung von Goldie wird bereits eine subtile Widersprüchlichkeit sichtbar, die ich im folgenden mit einer detaillierten Textlektüre akribisch nachzeichnen möchte. Der Schmerz im Brustbein in der Trauer ist intentional, weil er der Ausdruck einer Trauer um eine verstorbene Person ist – das leibliche Empfinden ist also auf ein intendiertes Objekt gerichtet. Zugleich ist es nicht (»direkt«) intentional, weil man etwa allein aus der Vergegenwärtigung des leiblichen Brustschmerzen nicht in Erfahrung bringen kann, wovon man denn gerade fühlend betroffen ist: »Kein noch so starkes körperliches Gefühl kann einem allein offenbaren, wovon die Emotion, die man hat, handelt;« (ebd. 379) Damit ein körperliches Gefühl intentional ist bzw. *wird*, braucht es laut Goldie eine »Verknüpfung im Bewusstsein« (vgl. ebd. 378), die Goldie in einem Verhältnis von Zuerst-Dann denkt. Auf die Trauer gemünzt bedeutet dies etwa: *zuerst* ist das gerichtete

³⁸ Goldie setzt sich hierbei ausführlich mit Thesen von William James auseinander. Siehe auch die einleitenden Anmerkungen in Kapitel 3.1.

Gefühl, eine Trauer um eine verstorbene Person, »das zeitlich vor dem körperlichen Gefühl [...] in der Brust auftritt; anschließend, so behaupte ich, kommen die beiden Gefühle im Bewusstsein zusammen, sodass das körperliche Gefühl mittels entlehnter Intentionalität zu einem [...] gerichteten wird.« (ebd.) Goldie beschreibt hier diesen Vorgang ausdrücklich als: »die Verknüpfung von Ideen *setzt* ursprünglich beim gerichteten Gefühl *an* und *geht* dann zum körperlichen Gefühl *über*« (ebd. 379). Was sich daraus ergibt, ist folgende Vermischung: »Das körperliche Gefühl ist also völlig von der Intentionalität der Emotion durchdrungen; und das gerichtete Gefühl ist seinerseits von einer körperlichen Beschreibung durchdrungen.« (ebd. 378)

Die Differenzierung von Goldie läuft also auf ein körperliches Gefühl hinaus, das »völlig von der Intentionalität der Emotion durchdrungen ist«. Im Rahmen meiner Argumentation möchte ich die Analyse von Goldie folgendermaßen charakterisieren: an der genannten widersprüchlichen Wendung wird die Schwierigkeit offenkundig, die Differenzierung Goldies aufrecht zu erhalten; an ihr zeigt sich auch die Brüchigkeit einer solchen Differenzierung zwischen den »Kategorien emotionaler Gefühle« (ebd. 370) bzw. zwischen Phänomenalität und Intentionalität. Zugleich wird darin das Bemühen Goldies sichtbar, beides sowohl zu unterscheiden, als auch zusammen zu denken.

Goldie zeigt hierin, dass das körperliche Gefühl, wie das Herzklopfen in der Angst oder der Brustschmerz in der Trauer, intentionale Strukturen hat, und darin Phänomenalität in Intentionalität aufgeht (und umgekehrt). Zugleich hält er die Differenz aufrecht, wenn er darauf verweist, dass wir durch reine Propriozeption nicht erfassen können, wovon unser leibliches Erleben in den genannten Gefühlen handelt. Hieran anschließend lässt sich die Frage stellen, ob denn das Konzept von »rein körperlichen Empfindungen« bei aller intuitiver Plausibilität haltbar ist. Mein Anliegen wird es sein, diese als *abstrahierte, isolierte und reduzierte konzeptuelle Gebilde* betrachten, die aus einem Differenzierungsprozess einer affektiven Gesamterfahrung hervorgehen.

Beginnen wir beim Beispiel der Trauer und nehmen wir die Situation, dass eine Person eine ihr nahestehende Person verloren hat, wenige Monate nach dem Verlust einen Abend alleine verbringt und von Trauer erfasst wird, mit all ihren Elementen, wie dem Widerfahrnis der sich aufdrängenden Trauer, dem Bezug auf die verlorene Person sowie die leiblichen Empfindungen, wie einer Beklemmung in der Brust und den Impulsen in Brust und Gesicht, darin um die verstorbene Person zu weinen. Was passiert, wenn in einer solchen affektiven performativen Erfahrung die betroffene Person beginnt, sich auf ihre leiblichen Empfindungen zu fokussieren und die Aufmerksamkeit etwa von den Erinnerungen an die Person umzulenken, und zwar daraufhin, was der eigene Leib gerade macht? Meine These lautet: In einem solchen Fokus gerät die Person »aus der Trauer«, ein volles Erleben und nicht-reflexives, fungierendes Vollziehen des Trauerns wird vermindert, man gerät »aus dem Kontakt« mit dem präsenten Gefühl, es findet eine Distanzierung statt, die ein volles Aufgehen darin hemmt. Der Fokus auf die leibliche Empfindung beeinträchtigt die affektive Erfahrung. Wenn es nun darum geht, die affektive Gesamterfahrung im Blick zu behalten und zu beschreiben, ist der eingeschränkte Fokus auf die leiblichen Empfindungen genau genommen hinderlich. Mein Vorwurf lautet also: eine Hinwendung auf die leiblichen Empfindungen in der affektiven Erfahrung vollzieht sich als eine isolierende Inbetrachtung, die nur durch eine Abstraktion und Reduktion der Gesamterfahrung zustande kommen kann. Dies mag für eine akribische philosophische Betrachtung hilfreich sein, bringt aber den Ma-

kel mit sich, im Zuge eines solchen denkerischen Gestus‘ das Phänomen in Mitleidenschaft zu ziehen. Meiner Ansicht nach entspringt eine Rede von »körperlichen Gefühlen« einem Differenzierungsprozess, in dem an einer affektiven Gesamterfahrung einzelne Aspekte unterschieden und vertieft werden, im Zuge dessen sich schließlich isolierte und reduzierte Gebilde ausbilden. Auch die vorgeschlagene Lösung von Goldie, von einer »Verknüpfung der Ideen im Bewusstsein« zu sprechen, bei dem es einen zeitlichen Vorrang der gerichteten Gefühle gibt, scheint mir fragwürdig. Denn dagegen spricht die Erfahrung, dass die *autonomen* leiblichen Empfindungen – wie etwa das Herzklopfen in einer beängstigenden Situation mit dem Vorgesetzten in einem Konflikt, oder das Unwohlsein, das in einer beschämenden Situation in den Oberarmen und der Schulterpartie spürbar wird – so gut zu den intentional aufgefassten Situationen passen. Die vorgetragene alternierende phänomenologische These lautet infolge dann, dass der Leib Medium unseres affektiven Gerichtet-Seins ist, dass wir eine Situation sowohl mit den reflexiven Seiten unseres bewussten Erlebens erfassen, als auch mit den bewusstseinsdunklen Schichten eines autonom agierenden Leibes.³⁹

Schließlich möchte ich noch den ansprechenden Ansatz von Benett Helm (2009) nachzeichnen. Dieser löst mit seinem Ansatz »gefühlter Bewertungen« die Differenzierung in gerichtete Emotionen und ungerichtete Gefühle auf, indem er Evaluationen und (körperliche) Schmerz- und Lustgefühle miteinander verbindet, die für ihn in einer engen Beziehung zur Bedeutsamkeit stehen.

Denn Emotionen schließen nicht lediglich, wie Kognitivisten es voraussetzen, irgendeine lustvolle oder schmerzhaft empfindung als eine unter anderen Komponenten mit ein. Vielmehr sind sie Lustgefühle und Schmerzen und können als solche auch beschrieben werden: sich zu fürchten heißt, schmerzhaft einer Gefahr (und nicht des eigenen Magens) gewahr zu sein; ein solcher Schmerz ist keine Komponente der Furcht, sondern vielmehr mit ihr identisch. Das bedeutet, dass emotionale Lustgefühle und Schmerzen [...] wesentlich intentional und evaluativ sind [...]. Um dies zu verstehen, muss man in einem allgemeineren Sinn verstehen, in welcher Hinsicht Emotionen Gefühle sind. (Helm 2009, 406, meine Hervorhebungen)

Hieran seien mehrere wichtige Motive hervorgehoben: Das Schmerzerleben in der Furcht oder das Lusterleben in der Freude sind wesentlich leiblich-spürbare Erfahrungen. Diese sind aber keine zusätzlichen Komponenten von gerichteten Emotionen, sondern *identisch* mit ihnen. Darin liegt, dass leibliche Lust- und Schmerzgefühle per se intentional und evaluativ sind. Darin zerbricht die Differenzierung zwischen Emotionen und Gefühlen.

Wenn ich mich vor einem kritischen Gespräch mit meinem Vorgesetzten fürchte und die zu erwartende Bedrohlichkeit entlang von unangenehmen Unlustgefühlen am eigenen Leib spüre, so ist dieses Schmerzerleben meine Frucht bzw. meine Einschätzung der Situation als eine (in einem bestimmten Sinne) bedrohliche – Helm dazu: »die emotionale Reaktion, das Gefühl dieser Bedrohlichkeit, ist schlicht der Schmerz.« (ebd. 413) Für Helm sind Emotionen eine »spezifische Art der Bewertung« (ebd.), »gefühlte Bewertungen, Gefühle positiver oder negativer Bedeutsamkeit« (ebd.).

³⁹ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesem Phänomenkreis wird noch in Kapitel 4.4 folgen.

Schon in den Formulierungen klingt der Bezug von Lust- und Schmerzerleben zur Bedeutsamkeit mehrfach an, Lust und Schmerzerleben sind im Ansatz von Helm in eine komplexe Bedeutungstheorie eingebettet. Diese soll im Folgenden kurz nachgezeichnet werden, um die Differenziertheit seiner Argumentation zu würdigen. Hierzu braucht es mehrere Grundbegriffe: Für Helm haben Emotionen ein *Ziel*, ein *formales Objekt*, einen *Fokus*, dazu gehört ebenso eine *Bedeutsamkeit* mit einem *Muster* anderer zugehöriger Emotionen, einer *Rationalität*, eine *Festlegung* und *Einstimmung*. Er erläutert die Anwendung dieser Begriffe am Beispiel einer Ming-Vase (ebd. 403ff.), die eine kulturbegleitete Person bei sich zuhause hat und die in der Möglichkeit steht, von einem Einbrecher beschädigt zu werden, etwa mit einem geworfenen Baseball. In diesem Beispiel kann die Besitzer der Ming-Vase Furcht davor verspüren, dass das geschätzte Kulturobjekt vom Einbrecher beschädigt wird; bzw. eine Freude der Erleichterung, wenn ein geworfener Baseball die Vase nicht trifft und nicht beschädigt.

Verspürt die besagte Person eine Wut auf den Einbrecher, so ist der Einbrecher das *Ziel* dieser Emotion, auf diesen ist die Wut gerichtet (ebd. 403). Der Einbrecher wird als bedrohlich erachtet, seine Bedrohlichkeit für die Ming-Vase ist das *formale Objekt* der Emotion, ein akzentuierter Aspekt des Ziels. Die Ming-Vase, um die es der Besitzerin geht, ist hingegen im *Fokus* der Emotion, *um ihrerwillen* fürchtet sie sich. Dieses »Hintergrundobjekt« (ebd. 404) besitzt Bedeutsamkeit, die konstitutiv für das formale Objekt des Ziels der Emotion ist. Weil die Ming-Vase für die Besitzerin wichtig ist, erscheinen der Einbrecher und der Baseball als bedrohlich, ohne diese Bedeutsamkeit würden beide nicht als bedrohlich erlebt werden.

Das Konzept der Bedeutsamkeit ist bei Helm wiederum sehr komplex, es umfasst eine ganze Bandbreite an Aspekten, sowohl subjektive, als auch objektive, aktive wie passive. Ohne in extenso darauf eingehen zu wollen, sei es dennoch in groben Zügen umrissen, um nachvollziehbar zu machen, wie Helm Emotionen als gefühlte Bewertungen denkt. Um es auf den Punkt zu bringen: »Bedeutsamkeit zu haben heißt, ein Gegenstand zu sein, der der Aufmerksamkeit und des Handelns wert ist« (ebd. 408). Im Beispiel der Ming-Vase, hat dieser Gegenstand Bedeutsamkeit, er steht im Fokus der Aufmerksamkeit und motiviert zum Handeln. Damit verweist Helm nicht nur auf das Themenfeld, wie Emotionen zu Handlungen motivieren, also auf Motivation und Handlungsimpulse, sondern formuliert auch eine Einbettung einzelner Gefühle in ein »umfassendes Muster anderer Emotionen mit dem gleichen Fokus« (ebd. 409) bzw. ein Geflecht mit anderen Gefühlen, die auf vernünftige Weise damit zusammenhängen: Die Ming-Vase hat für die Besitzerin als Kunstliebhaberin einen hohen Stellenwert, sie fürchtet um ihre Beschädigung, erfreut sich, wenn sie unbeschädigt bleibt, ist zornig auf jeden, der sie bedroht oder beschädigt, schämt sich, wenn sie beim Schutz nachlässig agiert hat (etwa indem sie die Vase sturzgefährdet im Raum positioniert), betrauert den Verkauf, um Schulden zu begleichen, und dergleichen.

Hierin sind sehr viele philosophische Motive implizit mitenthalten: zunächst der *subjektive* wie *objektive Charakter* von Gefühlen, die für Helm »gleichzeitig« (ebd. 408) bestehen. Emotionen sind subjektiv, insofern sie von unseren »Anliegen und Belangen« (ebd. 407), unseren Interessen und unserem (willkürlichem) Begehren durchdrungen sind. Sie haben objektiven Charakter, insofern Eigenschaften an den Dingen »einzelnen Emotionen rational vorrangig« (ebd.) sind und auf ihre Berechtigung überprüft werden können. Emotionale Muster erzeugen *rationale Zusammenhänge* mit anderen Gefühlen, die einen gemeinsamen Fokus

(etwa die Ming-Vase) haben. Im genannten Beispiel hängen Furcht, Freude, Zorn, Scham, Trauer bezogen auf die Ming-Vase in einer vernünftigen Weise zusammen. Das Muster konstituiert sich durch die einzelnen Gefühle, zum anderen bestimmt es »zum Teil die Berechtigung seiner Elemente als rationale Antwort auf ihren gemeinsamen Fokus« (ebd. 409). Solche emotionalen Muster bringen eine *Festlegung* und eine *Einstimmung* mit sich. In einem Gefühl, wie etwa der Furcht vor der Beschädigung der Vase, vollzieht sich eine Festlegung auf eine Bedeutsamkeit: »[E]in solches Gefühl *legt* einen außerdem auf die Bedeutsamkeit des Ziels als auch des Fokus *fest*.« (ebd. 407) Mit einer solchen Festlegung »versammeln« sich eine Bedeutsamkeit und ein emotionales Muster um die Vase und den Einbrecher. Eine Festlegung bringt damit ein *Disponieren* mit sich, sie disponiert einen »dazu, wachsam gegenüber dem zu sein, was mit dem Fokus geschieht – mit anderen Worten, ein umfassendes Emotionsmuster, welches sich in die Zukunft erstreckt, mit dem gleichen Fokus zu haben.« (ebd. 409) Diese Disponiertheit formt Wahrnehmung und Verhalten entlang des Fokus und seiner Bedeutsamkeit, sie hat einen Einfluss, was sich uns eröffnet und welche Aspekte in den Vordergrund unseres Weltbezugs treten. Mit der Festlegung und den Emotionsmustern geht für Helm damit auch eine *Einstimmung* einher, eine »Gewöhnung unseres Empfindungsvermögens an die Bedeutsamkeit« (ebd. 411f.). Durch Festlegung, Disponiertheit und Einstimmung ist für Helm auch möglich, dass sich uns Bedeutung aufdrängt – er spricht hier auch ausdrücklich von einer »Passivität«, die nicht zu verwechseln ist mit fehlenden Möglichkeiten des Verfügens oder Einflusses (ebd. 406).⁴⁰ Dergestalt sind Emotionen für ihn »eine Art Rezeptivität für evaluativen Inhalt, und einzelne Emotionen sind einzelne Ausübungen dieser Rezeptivität« (ebd.). Emotionen als gefühlte Bewertungen im affektiven Erleben haben damit passive Anteile, präformiert durch eine dispositive Gestimmtheit. Helm bezeichnet gefühlte Bewertungen sogar als »eine spezifische Art der passiven Bewertung« (ebd. 430). Die leibliche Empfindung ist »zum Teil konstitutiv für diese Bewertung« (ebd. 428), mitgeformt durch unsere Anliegen und Belange im Hintergrund, die Helm als Maßstab für Berechtigung unserer Lustgefühle und Schmerzen ansieht (ebd. 425).

Helm veranschaulicht dies an einem sehr prägnanten Beispiel: eine zärtliche Berührung am eigenen Körper, einmal ausgeführt von einer geliebten Person, das andere Mal von einem Gewalttäter (ebd. 421). In beiden Fällen ist es eine sanfte Berührung, jedoch ist diese im ersten eher lustvoll, im zweiten Fall eher schmerzhaft. Der Unterschied darin ergibt sich durch den Kontext bzw. die gefühlte Bewertung im leiblichen Erleben. Helm argumentiert: »In diesen Fällen ist es das Hintergrundanliegen, im ersten Beispiel für den Liebhaber und im zweiten für die eigene Sicherheit und Unversehrtheit, welches den Unterschied zwischen diesen als lustvoll und schmerzhaft verständlich macht« (ebd.). Die Bewertungen der Berührungen vollziehen sich im Lichte personaler Belange (Zuneigung, Sorge um die eigene Integrität), sie vollzieht sich als passive Reaktion auf die Situation, im Rahmen einer Bedeutsamkeit und eines Fokus, das leibliche Lust- oder Schmerzerleben ist konstitutiv für die Bewertung der Situation.

Was lässt sich von Goldie bzw. von Helm für unsere Untersuchung mitnehmen? Welche Ausführungen erweisen sich als fruchtbare Impulse für die phänomenologische Erkundung? An diesen Ansätzen aus dem

⁴⁰ Dazu auch: »Eine solche Festlegung ist passiv nicht nur in dem Sinne, dass sie eine Reaktion auf uns sich aufdrängende Bedeutsamkeit ist, sondern auch in dem Sinne, dass sie sich direkter Kontrolle durch Revision unserer aktiven urteilsförmigen Bewertungen entzieht.« (Helm 2009, 427)

Diskurs wird sichtbar, dass die Differenzierung in (welt-)gerichtete Emotionen und leiblich erfahrene Gefühle brüchig wird. Während Goldie versucht, die Differenz sowohl aufrecht zu erhalten, als auch zusammenzudenken und darin in eine fragile Argumentation gerät, verwirft Helm die Unterscheidung, um zu argumentieren, dass leibliche Empfindungen wie Lust- und Schmerzerleben in Gefühlen per se intentional und evaluativ sind. Das philosophische Motiv, das sich darin herausbildet, ist jenes der Verflochtenheit von Intentionalität und Phänomenalität, Gerichtet-Sein und leiblicher Erfahrung, welches die vormals klassische Differenzierung in Emotion und Gefühl fragwürdig werden lässt. Mit Fuchs möchte ich in dieselbe Richtung argumentieren, wenngleich mit anderen Fundamenten: *Affektives Sinnverstehen ist wesentlich ein leibliches*.

Der Ansatz von Helm erweist sich zudem als hilfreich, um die *leibliche* Erfahrung affektiven Leidens zusätzlich beschreiben zu können, wenn er Emotionen als Gefühle bzw. als gefühlte Bewertungen denkt, wo wir leibliche Lust- und Schmerzerfahrungen durchleben, die sich aus einer Hintergrundbedeutsamkeit und unseren personalen Anliegen speisen. Das Konzept der gefühlten Bewertung von Helm erweist sich als zusätzliche Ergänzung und Ausdifferenzierung zur vorgebrachten These, den Leib im Anschluss an Fuchs als Medium unseres affektiven Lebens und als Medium unseres affektiven Leidens zu verstehen: Mit dem Leib und durch den Leib durchleben wir unsere Gefühle, mit ihm und durch ihn durchleben wir gefühlte Bewertungen, leibliche Lust- und Schmerzempfindungen, mit denen und durch die wir leibhaftig Sinn verstehen und auf die Welt bezogen und in unsere Belange verstrickt sind.

3.3.3 Der Leib als der sichtbare Ausdruck meiner Selbst und als Realisierung von Sinn

Die Beschreibung der Rolle des Leibes für Gefühle bei Waldenfels steht ebenso im Zeichen der Medialität des Leibes – und zwar in folgendem Sinne: er ist *Ausdruck*, *Realisierung*, ja sogar *Inkarnation von Sinn*. Die folgenden Ausführungen hierzu beziehen sich auf sein Werk *Antwortregister* sowie seine Vorlesung *Das leibliche Selbst*.

Seine Ausführungen sind eingebettet in die Frage nach dem Zusammenhang von sprachlichem und leiblichem Verhalten (AR 466) bzw. die Frage nach dem Leib als Medium der Selbstdarstellung (LS 210). Sein Ansatz ist in der Abgrenzung bzw. im Kontrast zu einer cartesianischen Gegenposition zu verstehen. So wendet sich Waldenfels gegen einen Cartesianismus, der von einem »Dualismus zweier selbstständiger Bereiche« (ebd. 212) ausgeht. Demnach teilt sich eine Person in die Bereiche des Inneren und des Äußeren auf (vgl. ebd. 212-217). Das Innere steht für das Psychische, die eigenen Erlebnisse und damit auch für subjektive Bedeutsamkeit, das Äußere für das Physische, die fremden Körpermechanismen, die ohne Bedeutsamkeit nach einem mechanistischen Naturverständnis ablaufen. Es kommt zu einer Dichotomie von Innen und Außen, Psychischem und Physischem, Eigenem und Fremden, beide Seiten stehen in einer Gegensätzlichkeit zueinander. Die Eigenerfahrung wird privilegiert, das eigene Innere ist einem im Zuge der Introspektion in exklusiver Weise zugänglich. Die Fremderfahrung bzw. die Erfahrung des Anderen ist lediglich zugänglich durch Beobachtung. Das Reich des eigenen Inneren bleibt dem Anderen verschlossen, ebenso sehr wie das Innere des Gegenübers einem selbst verschlossen bleibt.

Für Gefühle bzw. den Ausdruck von Gefühlen durch den Leib – etwa wenn man im Zorn oder im Schämen rot wird – ergibt sich daraus: Der leibliche Ausdruck von Gefühlen ist das »Nachaußentreten dessen, was ich innerlich bereits habe« (ebd. 222). Der leibliche Ausdruck hat eine sekundäre Rolle, das eigene Erleben von

Gefühlen bleibt primär einem exklusiven Inneren vorbehalten. Am Gegenüber führt der angeführte Dualismus hingegen zur folgenden Beschreibung: Ist etwa meine Arbeitskollegin zornig, kann ich verschiedene Körpervorgänge an ihr beobachten – etwa, dass ihr Gesicht rot und ihre Mimik grimmig wird. Per Urteil bzw. Analogieschluss zu meinen eigenen Erfahrungen kann ich schließlich folgern, dass sie wütend ist: »der Zorn des Anderen erschließt sich mir per Analogieschluss.« (ebd. 214) Es kommt zur Ein-Fühlung bzw. zur Projektion: »man verlegt in das Innere des Anderen, was man in sich selbst vorfindet.« (ebd. 215)

Gegen diese Position bringt Waldenfels eine Reihe von Einwänden, die darauf hinauslaufen, die Dichotomisierung von Innerem und Äußerem wie Eigenem und Fremdem sowie die Privilegierung des Inneren in Frage zu stellen. Zusammengefasst lautet sein Einwand, dass »in unserem Verhalten Eigenes mit Fremdem zusammenspielt, vermittelt durch allgemeine Gestalten und Strukturen, die sich nicht auf zwei Bereiche aufteilen lassen.« (ebd. 222)

Einen Einwand gegen die Dichotomie von Innen und Außen entwickelt Waldenfels am Beispiel der Introspektion als »Innenschau« (ebd. 220f.). Diese lässt sich fassen als primärer und exklusiver Zugang zum eigenen emotionalen Erleben, das sich etwa beschreiben lässt als: »ich bin wütend«. Eine solche Auffassung grenzt wiederum ein Inneres gegen ein Äußeres sowie ein Eigenes gegen ein Fremdes ab. Hiergegen wendet Waldenfels ein: Zunächst sind an der Introspektion zwei verschiedene Aspekte zu unterscheiden: *einerseits* die Verwendung einer Sprache, um seine Gefühle sprachlich auszudrücken, *andererseits* das Verstehen seiner eigenen Gefühle. Was die Sprache anbelangt, die man für die Innenschau einbezieht, ist (an Wittgensteins Argument zur Privatsprache anschließend) zu bedenken, dass jeder sprachliche Zugang zu den eigenen Gefühlen eine Sprache voraussetzt, die nicht exklusiv die eigene ist, sondern einer Sprachgemeinschaft entstammt – inkl. Worten und gewohnten Begriffen für Gefühle, Regeln sowie Instanzen zur Prüfung einer korrekten Sprachverwendung, die in keiner Weise der Sphäre des Inneren einer einzelnen Person entstammen. Gebe ich meinem Gegenüber etwa zu verstehen: »Das, was du gerade zu mir gesagt hast, macht mich zornig!«, so ist diese Selbstbekundung verwoben in eine Sprache, die sich von einem »Reich des eigenen und Inneren« bereits längst entfernt hat. Am Phänomen der Sprache zeigen sich die Grenzen einer Trennung von Innen und Außen, Eigenem und Fremdem, privilegiertem und sekundärem Zugang zu den eigenen Gefühlen. Was das Verstehen eigener Gefühle angeht, wendet Waldenfels ein: »Die Bewegung ausdrücklichen Verstehens geht nicht von innen nach außen, sondern umgekehrt vom Anderen zu mir und erst dann von mir selber zum Anderen.« (ebd. 221) Er argumentiert, dass wir vieles von unserem Gefühlsgebaren – etwa das Rotwerden im Zorn oder in der Scham oder die veränderte Stimme – nicht exklusiv aus der Introspektion her kennen und dieses dann in anderen Menschen wiedererkennen (siehe oben: Analogieschluss, Projektion); sondern vielmehr erst an Anderen sehen und dann auf uns selbst beziehen. Ein evidentes Beispiel hierfür ist die Schamesröte: dass man selbst rot wird, weil man von jemanden bei einer Peinlichkeit oder einem Versprecher erappt wird, bemerken eher die Anderen um einen, als man selbst. Insofern schreibt Waldenfels: »Vieles an [I]hren [sic!] eigenen Gebärden haben Sie nie gesehen, sondern Sie sehen es primär beim Anderen.« (ebd. 221) Auch hier zeichnet sich eine Verflechtung von Eigenwahrnehmung und Fremdwahrnehmung ab, die die genannte Dichotomisierung in der Introspektion unterläuft.

Ein weiteres Argument für derartige Strukturen, die Inneres und Äußeres übergreifen, ist das Phänomen des Kontrasts einer Farbempfindung (ebd. 218f.). Um das Argument anschaulich zu machen, möchte ich dieses anhand zweier Farbstifte (rot und orange) erläutern, die neben meinem Buch liegen und mir zur Kennzeichnung bei der Lektüre dienen. Im cartesianischen Schema ließe sich die Rotempfindung des Stiftes als singuläre Wahrnehmung in mein Inneres verlegen. Der *rote* Stift unterscheidet sich vom *orangenen* Stift, der neben ihm liegt. Der Kontrast ist dabei für die Farbwahrnehmung bedeutsam und konstitutiv. Wohin gehört aber dieser Kontrast? Ein Kontrast ist wiederholbar, sowohl für mich, als auch für Andere. Wäre kein Kontrast, könnte jemand anders etwa nicht die beiden Stifte unterscheiden, wenn ich ihn bitte, mir den roten Stift zu geben. Auf diese Weise unterläuft der Kontrast, der zur Wahrnehmung des *roten* Stifts gehört, die Privilegierung der individuellen Wahrnehmung. Ebenso die Differenz von Innen und Außen. Denn wäre ein Kontrast nur im Inneren einer einzelnen Person, ließe sich schwer argumentieren, warum auch Andere den orangenen und den roten Stift unterscheiden können. Dergestalt wird die cartesianische Trennung fragwürdig. Waldenfels bietet anstelle als Alternative eine andere Beschreibung an: »Farbstrukturen und Strukturen überhaupt sind weder innen noch außen, sondern sie sind genau die Art und Weise, wie die Wirklichkeit, *wie die Welt sich uns im Erleben [...] darstellt.*« (ebd. 219, meine Hervorhebung)

Wenn auf diese Weise ein cartesianischer Ansatz einer Trennung von Innen und Außen Risse bekommt, bietet Waldenfels demgegenüber (im Zeichen von Merleau-Ponty) eine alternative Position, die sich folgendermaßen zusammenfassen lässt: »der Leib ist der sichtbare Ausdruck meiner selbst.« (LS 210) Der Leib wird aufgefasst als Medium der Selbstdarstellung, »das Ausgedrückte *realisiert* sich im Ausdruck selbst, es inkarniert sich, es ist ein verkörperter Sinn und keine äußere Kundgabe.« (ebd. 224), »Sinn [wird] im Verhalten selbst verwirklicht.« (ebd. 229) Waldenfels veranschaulicht diese These mit Scheler anhand des Zorns. Wenn ich mich ärgere, weil ein Autofahrer mich beim Überqueren der Straße fast angefahren hätte, sind mein Erröten, eine aufgebrachte Stimme sowie die geballte Faust weder sekundär, noch die äußere Darstellung eines Sinngehaltes, sondern die Realisierung des Zornes selbst. »[D]ie Zornesgebärde *ist* die Realisierung des Zornes.« (ebd. 229) Waldenfels spricht in diesem Sinne auch von einer »*originäre[n] Einheit und Selbigkeit von ausdrückender Gebärde und ausgedrücktem Gefühl.*« (AR 475) Auf diese Weises spielt sich der Zorn auch nicht exklusiv, verborgen und verschlossen in meinem Inneren ab, bevor er äußerlich Gestalt annimmt. Wenn Waldenfels, wie zuvor zitiert, schreibt, dass der Leib der »*sichtbare* Ausdruck meiner selbst« (ebd. 210, meine Hervorhebung) ist, dann besagt dies konsequent auch, »dass Andere zu meinen Erlebnissen Zugang haben, ob ich den Zugang gewähre und erleichtere oder nicht.« (AR 477) Mein Zorn wird an meinem leiblichen Gebaren *sichtbar, für mein Gegenüber erlebbar und zugänglich.*⁴¹ Hierin finden sich zwei Motive, die für die Position von Waldenfels konstitutiv sind: eine *Verleiblichung* sowie eine *Entsubjektivierung* des Ausdrucks und der Gefühle (ebd. 475f.). Die Verleiblichung findet in der Gleichsetzung von ausdrückender Gebärde und aus ausgedrücktem Gefühl statt, die Entsubjektivierung darin, dass uns Leib

⁴¹ Diesem Motiv wird später, im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Empathie und dem entsprechenden philosophischen Diskurs hierzu (Kapitel 6) noch eine zentrale Rolle zukommen, zumal hier ein wichtiger Zugang zum Anderen ausdrücklich eröffnet wird: Unsere Gefühle und die Gefühle Anderer sind uns in der leiblichen Gebärde, in der leiblichen Selbstbekundung zugänglich – so die phänomenologische Grundthese.

nicht auf eine solipsistische Sphäre eines Innen zu beschränken wäre, sondern auch für Andere sichtbar und in bestimmter Weise zugänglich ist.

3.4 Vertiefende Charakterisierung des leiblichen Doppelereignisses

Wie bereits eingeführt, beschreibt Waldenfels die Responsivität eines leiblichen Selbst als »Doppelereignis aus Pathos und Response« (SA 20). Diese Grundmotiv ist dabei wesentlich leiblich verfasst: Das Pathos »äußert sich in einer leibhaftigen Wirkung« (ebd. 21), es »manifestiert sich [...] in der Wirkung, die es in einem lebenden, leibhaften Selbst hervorruft« (ebd. 119). Die erlebte Wirksamkeit eines Widerfahrnisses ist »ein leibliches Phänomen par excellence« (ebd. 81). Leibliches Antworten kann dann entlang einer »Vielzahl von leibhaftigen *Antwortregistern*« (ebd. 121) erfolgen – wie etwa Angst im Register motorischen Antwortens (Erstarren, Abwendung, Abwehrreflexe), sensorischen Antwortens (Aufblicken, Aufhorchen), expressiven Antwortens (hektische Bewegungen, Aufreißen der Augen) manifest wird (SA 121). Im Folgenden sei das leibliche Doppelereignis weiter ausdifferenziert. Dies umfasst zum einen eine Erläuterung des Konzeptes der *Heterosomatik*, des *Leiblichen Responsoriums* sowie des *Leiblichen Affektoriums*.

3.4.1 Leibliches Responsorium: Heterosomatik und Allophatos

In seinem Werk *Antwortregister* sowie den Vorlesungen zum *Leiblichen Selbst* erörtert Waldenfels den Leib im Lichte einer *responsiven Leiblichkeit*: Leiblichkeit als »Verhaltens- und Erlebensweise [...], die immer schon auf fremde Ansprüche antwortet.« (LS 365) Das leibliche Verhalten wurde vordergründig als responsiv betrachtet und zu einem »Responsorium« zusammengefügt, als »die Vielfalt und das Zusammenspiel leiblich-körperlicher Formen des Respondierens« (AR 464). *Der Leib antwortet*.

Waldenfels schreibt im *Antwortregister*: »Wir konzentrieren uns auf die Frage, wieweit und in welchem Sinne leibliches Verhalten als responsiv verstanden werden kann, und zwar derart, dass die bekannten Funktionen der Sensorik, der Motorik, des Ausdrucks, der Erotik und der Sexualität sich zu einem leiblichen Responsorium zusammenfügen und von daher ihre besondere Prägung erfahren.« (AR 463) An dieser zentralen Bestimmung des leiblichen Responsoriums möchte ich folgende Elemente herausheben: zunächst die Vielfalt der Bezüge (Sensorik, Motorik, Ausdruck, Erotik, Sexualität) sowie ihre »Zusammenfügung« in einem »Responsorium«. Dieses ist folglich als eine Form der »Gesamtheit« zu verstehen, ein Ansatz, von dem die verschiedenen Bezüge »ihre Prägung« beziehen. Das Responsorium fasst die verschiedenen leiblichen Verhaltensweisen zusammen, wie es die Begriffe »Sensorium« oder »Motorium« vollbringen (vgl. LS 372).

Waldenfels bietet selbst einige Erläuterungen dazu an, wie sich die verschiedenen leiblichen Bezüge – genannt »Register« der Leiblichkeit – zum Ganzen des Leibes bzw. leiblichen Antwortens stehen bzw. wie darüber zu sprechen ist. Im *Leiblichen Selbst* formuliert Waldenfels: »das Antworten verläuft über *verschiedene* responsorische *Register*« (ebd., meine Hervorhebung). »Register« sind etwa die Stimme, der Blick oder der Handschlag, ebenso wie libidinöse Vorgänge (AR 479). Mit Registern sind aber nicht Organe gemeint, vielmehr kennzeichnet sie, dass *in sie* »das Geschehen von Anspruch und Antwort auf verschiedene Weise eingezeichnet ist« (ebd. 480). Beispielsweise: Ein Studienkollege und ich sitzen bei einem Vortrag, dessen

Inhalte absurd anmuten – etwa wenn eine Vortragende in einem Philosophie-Seminar von der »5. nachatlantischen Kulturepoche« spricht. Mein Kollege wendet sich zu mir, ich bemerke seinen Blick und erwidere ihn. Ohne ein Wort gesagt zu haben, haben wir uns darüber verständigt, dass wir den gehörten Inhalt für Unsinn erachten. Der Blick meines Kollegen sucht meine Rückmeldung: »Hältst du das auch für so unsinnig, wie ich?« Meine Erwiderung bedeutet: »Du auch?« In der Erwiderung, an der wir beide teilhaben, bemerken wir, dass wir beide *denselben* Eindruck haben und dabei auch wissen, dass wir diesen Eindruck *gemeinsam* haben. Blick und Erwiderung lassen sich nicht als Inhalte oder Sehakte fassen, vielmehr sind es Ereignisse bzw. ein Geschehen zwischen uns. Es geht also nicht um die Augen, die man sehen kann, sondern *um die ereignishaften leiblichen Bezüge zwischen uns* – dies bringt der Begriff »Register« zum Ausdruck. An solchen Geschehen ist nun »der Leib *im ganzen* [sic!] [...] beteiligt [...], doch so, dass *bestimmte Antwortregister* und indirekt auch verschiedene Körperorgane und Körperzonen dominant [...] sind« (ebd., meine Hervorhebung) bzw. »bestimmte Register des leiblichen Responsoriums von Fall zu Fall *tonangebend* sind« (ebd., meine Hervorhebung). Im leiblichen Antworten könnten mehrere Register zusammenspielen, wobei verschiedene Register hervortreten können – etwa: man hört auf der Straße ein Auto in ungewohnter Weise, horcht auf, sieht hin und bemerkt, dass das Auto auf einen selbst mit erhöhter Geschwindigkeit zusteuert. Das leibliche Responsorium bezeichnet damit ein »leiblich verankertes Grundverhältnis zur Wirklichkeit« (LS 372), indem der Leib als eine Verhaltens- und Erlebensweise beschrieben wird, die immer schon auf fremde Ansprüche antwortet (ebd. 365). Waldenfels beschreibt das leibliche Responsorium darin auch als »Heterosomatik«, wonach der Bezug zum Anderen zum leibhaftigen Fühlen konstitutiv dazugehört. Mit diesem Begriff sei bezeichnet, dass der Leib (»Somatik«) vom Anderen (»Hetero«) her bestimmt wird (vgl. AR 478ff., LS 372), das leibliche Selbst wird von einem Anderen in Anspruch genommen, auf das es leiblich antwortet. Es ist die Auffassung eines Leibes, »der sich spürt, indem er etwas anderes [sic!] und jemand anderen [sic!] spürt, der in seiner Eigenwirksamkeit unaufhörlich fremden Einwirkungen ausgesetzt ist« (Waldenfels 2007b, 167). Der Leib hat am Geschehen von Anspruch und Antwort auf ein Fremdes Anteil.⁴² Das Widerfahrnis, das Pathos, kann insofern auch als »*Allopathos, das vom Anderen ausgeht*« (GP 91) bestimmt werden. Waldenfels spricht im Zuge dessen auch von »Fremdaffektion« (ebd. 85). Beiden kommt eine Vorgängigkeit zu.

Beispiele für leibliche Fremdaffektionen sind etwa der Blick bzw. das Angeblickt-Werden sowie die Stimme oder das Angesprochen-Werden. Der erfahrbare Blick von jemand Anderem zeichnet sich dadurch aus, »dass ich mich gesehen fühle, *bevor* ich meinerseits den Anderen sehe als jemanden, der die Dinge und am Ende auch mich selbst sieht.« (ebd. 86, meine Hervorhebung) Selbiges gilt auch für das Angesprochen-Werden, dem eine Vorgängigkeit zukommt. Angenommen, man befindet sich auf dem Heimweg von der Arbeit, setzt in Gedanken versunken einen Schritt vor den anderen, auf einmal durchbricht eine irgendwie bekannte Stimme den eigenen Gedankengang, indem man von jemandem außerhalb des Blickfeldes gerufen wird. In diesem Falle »fühlen [wir] uns durch Andere getroffen, bevor wir dazu kommen zu fragen, wer sie sind und

⁴² Als kleine Anmerkung: Das Motiv des »Fremden« ist bei Waldenfels ein weiteres, konstitutives Schlüsselmotiv. In diesem Rahmen soll die Bedeutung des Anderen und des Fremden nur soweit angerissen werden, soweit es für unsere Fragestellung relevant ist.

was ihre Äußerungen meinen.« (ebd. 85) Blick und Stimme »schließen mich selbst ein als jemanden, der sich als angeschaut und angeredet erfährt. Dies besagt, dass ich mich selbst von anderswoher wahrnehme.« (ebd. 87)

An diesen Beispielen verdeutlicht sich die leiblich erfahrene Vorgängigkeit als pathisches Geschehen eines Getroffen-Werdens durch Andere, auf das wir schließlich antworten, etwa indem wir uns freudvoll der Person zuwenden, wenn wir sie als jemanden erkennen, den wir schätzen. Dass wir uns als Person erblicken oder angesprochen fühlen, verdankt sich dann einer Quelle, die außer uns liegt und unseren Initiativen vorausgeht. Durch diesen »heterosomatischen« Zug kann Waldenfels an der Leiblichkeit eine Verflochtenheit mit Anderen aufweisen, die er im Anschluss an Merleau-Ponty »Zwischenleiblichkeit« nennt, wonach »Eigenes und Fremdes ineinander verflochten sind, [...] jeder von uns in ein *Geflecht* sozialer Beziehungen eingelassen ist« (ebd. 88). Der heterosomatische Zug hebt diesen *leiblichen Anfang bei* und eine *leibliche Verwobenheit mit Anderem und Anderen* hervor.

Das Antworten setzt hieran an: ich erwidere den Blick meines Kollegen, indem ich antwortend hinsehe; ich wende mich der Stimme zu, die mich auf der Straße gerufen hat, indem ich antwortend hinhöre; ich erwidere den Händedruck einer Person, indem ich mit selbiger Festigkeit jemandem antwortend meine Hand gebe (vgl. AR 514). Dergestalt antworte ich leiblich entlang verschiedener Register auf die Ansprüche, die mir widerfahren, die außerhalb meiner ihren Anfang nehmen, sodass »ich mich selbst von anderswoher wahrnehme« (GP 87) bzw.: »Erfahrung, die einem Widerfahrnis entstammt, beginnt nicht bei sich selbst, im Eigenen, sondern anderswo, in der Fremde.« (Waldenfels 2007, 166).⁴³ Vielmehr ist der Leib entlang seiner verschiedenen Register auf Fremdes bezogen, das ihn in Anspruch nimmt und worauf er antwortet. Auf diese Weise ist der Leib in einem pathisch und responsiv. Meyer-Drawe (2010) hebt anhand dieses Zuges des Ansatzes von Waldenfels eine grundsätzliche Opposition zu einem Primat des Bewusstseins bzw. zu einer Bewusstseinsphilosophie hervor. Indem wir leiblich antworten und dieses Antworten nicht bei uns selbst beginnt, kommt es zu einer »Verwicklung mit einer appellierenden Welt, die ihre Bedeutung nicht länger nur als Ideat hat. [...] Die Beachtung der Leiblichkeit unserer Erfahrungen relativiert die Bedeutung reflektierender Initiativen, indem sie den Ansprüchen einer sinnlichen Welt ihr Recht zugesteht« (Meyer-Drawe 2010, 216f.). Ein leibliches Hinhören oder Hinsehen entspringt darin einem vorgängigen Verflochten-Sein mit der Welt und nicht mehr einer Reflexionsleistung eines sinnkonstituierenden Bewusstseins.

Entlang des Konzeptes des leiblichen Affektoriums wird Fühlen und affektives Leiden zu einem gerichteten Antworten auf Anderes, das außerhalb von einem liegt. Affektives Leiden ist darin weniger der Zustand eines einzelnen Subjekts, sondern vielmehr das leibliche Bezogen-Sein auf Anderes.

3.4.2 Leibliches Affektorium: Widerfahrnis des Unberührbaren im Berühren

Gegenüber dem »leiblichen Responsorium« aus dem *Antwortregister* formuliert Waldenfels in den *Bruchlinien der Erfahrung* ein »leibliches Affektorium«, bei dem er die pathische Dimension der Leiblichkeit anhand der leiblich-sinnlichen Berührung herausarbeitet. Seine Ausführungen sind dabei vor

⁴³ Vgl. dazu GP 74: »Die Tatsache, dass wir durch Ichfremdes affiziert werden und Ichfremdem ausgesetzt sind, hängt weder von unserem Wissen noch von unserem Wollen, also vom sogenannten Bewusstsein ab, sie weist zurück auf unseren Leib.«

dem Hintergrund von *Antwortregister* (AR 463ff.) sowie dem *Leiblichen Selbst*⁴⁴ zu lesen. So erweisen sich die Untersuchungen zur Berührung als eine Fortführung des Ansatzes aus dem *Antwortregister*, bei dem die pathische Seite stärker gewichtet wird (vgl. BE 11) und »unter Betonung dessen, was sich vorweg in unseren Leib einzeichnet und entsprechende Antworten provoziert.« (ebd. 65)

Waldenfels entwickelt diesen »pathischen Untergrund« exemplarisch im »Reich der leiblich verfassten Sinne« (BE 64) anhand der leiblich-sinnlichen Berührung. Laut Waldenfels tritt die pathische Seite der sinnlichen Erfahrung »im Berühren auf prototypische Weise [hervor]« (BE 90), außerdem zeigt sich für ihn von dort her, dass ihre Eigentümlichkeit auf alle anderen Sinne »ausstrahlt«. Diese »pathische Seite der sinnlichen Erfahrung« (ebd. 90) kann verstanden werden als »leibliche Pathik, die in Gestalt eines leiblichen *Affektoriums* ebenfalls quer durch alle Sinnesfelder läuft« (ebd.). Dieser Vorrang des Sinnlichen bzw. der Berührung im Tasten sei eigens hervorgehoben, zumal Waldenfels hier einen exklusiven Phänomenbereich bestimmt, an dem er das genannte Grundmotiv der Leiblichkeit entfaltet. Diese charakterisiert er wie folgt: Im Berühren »begegnen wir einer *konstitutiven Unberührbarkeit*, die nicht auf eine spezifische Sinnesfärbung oder auf Grenzen unserer Reichweite zurückgeht, sondern inmitten des Berührens auftritt als ein Angerührtwerden von dem, was sich dem Berühren entzieht.« (ebd. 90) Das pathische Geschehen der Leiblichkeit liegt hier in einem Widerfahrnis der Unberührbarkeit in der Berührung, so die These von Waldenfels.

Diese Position von Waldenfels soll entlang seiner Ausführungen zur Berührung ein wenig ausführlicher dargelegt werden. Seine Ausführungen setzen an beim Tastsinn, von wo aus er sich der Berührung zuwendet, die einen Überschuss bietet (vgl. ebd. 75). Dieser Überschuss der Berührung lässt sich anhand mehrerer Motive herausarbeiten: *Ertens* der Vorgängigkeit des Angerührtwerdens, *zweitens* dem Oszillieren von Nähe und Ferne sowie *drittens* der Unberührbarkeit im Berühren.

Erstens ist Berührung aufzufassen als »Sich-Berühren« bzw. »Einander-Berühren«, als »wechselseitige Berührung«, als »Kontakt« (ebd. 77f.). Für Waldenfels ist es entscheidend und bezeichnend für seine Position, dass »das Angerührtwerden durch Anderes dem eigenen Anrühren vorausgeht.« (ebd. 80) Das bedeutet: »Das Wovon des Berührtseins geht nicht nur dem Was des Berührens, sondern auch dem Wer des Berührens voraus, sofern etwas und jemand aus dem Berührtwerden entspringen.« (ebd.) Um dies zu erläutern: Wenn ich im Buch von Waldenfels die Seiten mit meinem Finger umblättere, berühre ich nicht das Papier, sondern werde von ihm berührt. Aus diesem Berührtwerden entspringen überhaupt erst das Was der Berührung (das Papier) bzw. ich als Subjekt. Ich bin also nicht schon als fertiges, selbstmächtiges und selbstbewusstes Selbst aufzufassen, das das Papier berührt, anstelle gewinne ich meine Subjektivität erst aus der Berührung. Die Berührung wird von einem Widerfahrnis unterlaufen, ein Dis-takt unterbricht den Kon-takt und gibt ihr einen »diastatischen Charakter« (ebd. 79).

Für die Berührung ist *zweitens* bei Waldenfels ebenso das Aufbrechen der Gegenüberstellung von Nähe und Ferne von Bedeutung. Jene werden bei der Frage, ob es sich beim Tasten um einen Nah- oder Fernsinn handelt, zum Thema. Nähe und Ferne werden vom Widerfahrnis her gedacht, worin beide einander nicht mehr gegenüberstehen, sondern ineinander greifen (vgl. ebd. 84). Aus diesem Ineinander von Nähe und Ferne

⁴⁴ Vgl. dazu Sternagel 2012.

entstehen eine Nahferne sowie eine Fernnähe. Die Nahferne kann an einem Beispiel von Levinas, nämlich der zärtlichen Liebkosung, veranschaulicht werden: Trotz der intensiven Nähe zur Partnerin entzieht sich diese in der Liebkosung fortwährend, die leibliche Nähe ist durchsetzt von Fremdheit, Abwesenheit und Un erreichbarbarkeit (vgl. ebd. 86). Die Fernnähe kann veranschaulicht werden am Tod eines geliebten Menschen: Trotz seines Todes bleibt eine Präsenz der Absenz, auch noch viele Jahre nach dem Tod. Fernnähe besagt bei Waldenfels, »dass etwas *mit hier und doch fern* ist, vom Hiersein spaltet sich ein gleichzeitiges Anderswo ab.« (ebd. 86)

Welche Rolle spielt dies für die Berührung? Diese wird zum Umschlagsort, wo Nähe in Ferne und wo Ferne in Nähe übergehen: »In der Entfernung sind wir uns *noch nahe*, in der Annäherung bleiben wir uns *noch fern*« (ebd. 87). Durch das Ineinander von Nähe und Ferne öffnet sich der Blick außerdem für das Unberührbare in der Berührung – was bereits zum dritten Punkt überleitet.

Mit der Unberührbarkeit in der Berührung sind *drittens* weder nicht-taktile Sinnesqualitäten wie Farben, Töne oder Gerüche, noch eine faktische Unerreichbarkeit gemeint, wie sie etwa der Mond aufweist. Die Unberührbarkeit bricht *innerhalb* des Berührens auf. Waldenfels spricht von einer »*konstitutiven Unberührbarkeit*« (ebd. 90), die »inmitten des Berührens auftritt als ein Angerührtwerden von dem, was sich dem Berühren entzieht. Im Berühren rühren wir an Unberührbares.« (ebd.) Zur Veranschaulichung dieser Beschreibung sei neuerlich die Liebkosung der Partnerin herangezogen: Im zärtlichen Streicheln der Hand wird diese zwar berührt, sie selbst als andere Person bleibt darin aber unerreichbar und unberührbar, ihr haftet stets der ontologische Charakter eines anderen Selbst an, zu dem ich nie gänzlich hinkomme.

Vor dem Hintergrund einer derart charakterisierten Berührung soll noch ein weiterer Zug an der Leiblichkeit herausgearbeitet werden: die »Verletzlichkeit des leiblichen Selbst« (ebd. 97). So bietet die Berührung eine besondere Angriffsfläche bzw. ein Einfallstor für *leibliche* Verletzungen, für die Beeinträchtigung der leiblichen Integrität bzw. »Intaktheit des leiblichen Selbst« (ebd.). Waldenfels veranschaulicht dies am Beispiel eines Mückenstichs. Hieran zeigt sich, dass Berühren und Verletzung nicht getrennt voneinander oder als Übergang stattfinden, sondern »Berührt- und Verletztwerden sind vielmehr eins« (ebd. 95). Ebenso gehen Kontakt und Selbst ineinander über: Es ist nicht die Hand, die durch den Mückenstich verletzt wird, ich selbst bin es, der gestochen wird. Insofern ist auch eine Rede von der Verletzung des leiblichen *Selbst* angemessen. Die Verletzung hat dabei den spezifischen Charakter, dass eine Distanz (Mücke, die man noch um den Kopf surren hört) in eine Distanzlosigkeit (Stich) bzw. eine »erzwungene Nähe« (ebd. 97) umschlägt – das Verletzende kommt zu nahe.

3.4.3 Kritische Reflexion auf das Leibliche Affektorium

In welcher Weise helfen diese Ausführungen und das Konzept eines »leiblichen Affektoriums« für unser Fragen nach den Gefühlen weiter? Was leistet die angeführte Konturierung der Berührung und ihrer pathischen Untergründe für die Beschreibung affektiven Leidens? Meine Einschätzung lautet, dass ich das dergestalt ausgeführte Konzept von Waldenfels in mehrfacher Weise für problematisch erachte und es für die Frage nach den Gefühlen als nicht weiterführend halte. Gemessen an seinen Ausführungen zum leiblichen Responsorium aus dem Antwortregister erreicht das leibliche Affektorium nicht dessen Ausdifferenziertheit

und Blick für die Vielfalt leiblich-responsiver Bezüge. Eine solche ablehnende und kritische Haltung möchte ich mit den folgenden Einwänden begründen:

Der erste Einwand lautet, dass das leibliche Responsorium als vielfältige Gesamtheit leiblich-responsiver Bezüge fungiert, während das leibliche Affektorium für die vielfältigen leiblichen Bezüge der Berührung einen Vorrang einräumt, die an der taktilen Berührung gewonnen wird. Genauer gesagt: das leibliche Responsorium bleibt für eine Formenvielfalt offen, das leibliche Affektorium verdichtet die Vielfalt auf die (taktil verstandene) Berührung.

Das leibliche Affektorium ist demgegenüber anders gebaut. Zwar formuliert Waldenfels: »Die Responsivität der Sinne hat zur Kehrseite eine leibliche Pathik, die in Gestalt eines leiblichen *Affektoriums* ebenfalls quer durch alle Sinnesfelder läuft.« (BE 90) Dies entspricht noch der leiblichen Responsivität, die als Grundzug alle Register der Leiblichkeit durchdringt, die sich zu einem leiblichen Responsorium zusammenfügen. Allerdings tritt für Waldenfels die »pathische Seite der sinnlichen Erfahrung [...] im Berühren auf *prototypische Weise*« (ebd., meine Hervorhebung) hervor. Dies ist zu verstehen im Sinne von: »Ähnlich wie der kognitive Anspruch des Sehens alle Sinne in Beschlag nimmt, so wirkt sich umgekehrt das pathische Geschick des Berührtwerdens auf alle Sinne aus« (ebd.). Waldenfels ist darum bemüht, zu zeigen, dass »die taktile Erfahrung sich als derart unentbehrlich erweist« (ebd. 89): Eine Raumdifferenz von oben und unten setzt eine Bodenhaftung sowie eine aufrechte Haltung voraus, wir sehen, was wir berühren können, wir hören von etwas, das wir berühren können, der Lichtstrahl berührt unser Auge, das Geräusch unser Ohr. Waldenfels gesteht wohl ein, dass es den Geschmäckern und Gerüchen wohl an Tastbarkeit fehlt, »allerdings folgt daraus nicht, dass es auch mit der Berührbarkeit zu Ende geht« (ebd.).⁴⁵ Es lässt sich darin also das Anliegen explizit machen, die Berührung, die er – und das sei ausdrücklich hervorgehoben – am *Tasten* und der *taktilen* Berührung ausarbeitet, als *führende Sinnesqualität in allen sinnlichen Registern hervorzukehren*. Hieran gewinnt er dann auch das leibliche Affektorium als Gegenbegriff zum leiblichen Responsorium.

Dagegen ist aber weiter einzuwenden, dass es einerseits gegenüber dem Responsorium inkonsequent ist, einer Sinnesmodalität (der taktilen Berührung) den Vorrang für alle Register zu geben, andererseits, dass sich dieser Vorrang der taktilen Berührung nicht durchhalten lässt. Ich bleibe bei den Beispielen von Waldenfels: in der Erfahrung des Sehens oder des Hören findet sich keine »Berührung« von Licht- oder Schallwellen, lediglich im Rahmen einer mit Kausalität operierenden naturwissenschaftlichen Beschreibung des physiologischen Wahrnehmungsapparats – eine Beschreibung, die sich aber schon von vornherein von einer phänomenologischen Beschreibung unserer Erfahrung verabschiedet hat. Bei den Geschmäckern und Gerüchen macht Waldenfels zwar die Andeutung, dass es hier wohl zu einer nicht tastenden Berührung komme, damit sucht er jedoch bei einem metaphorischen Begriff von Berührung Zuflucht, der sich bereits von jenen Ausgangserfahrungen entfernt hat, die Waldenfels als Quelle der Begriffsbestimmung dienen.

Die Begriffsverschiebung einer Berührung aus dem Reich des Tastens und des Taktilen in eine *übertragene, metaphorische Bedeutung* scheint mir ein eigenes Problem zu sein. Zum besseren Verständnis möchte ich dies eigenständig an zwei Beispiel verdeutlichen: zum einen am Herzklopfen unter der Dusche, wenn ich mich unter einen Schwall eiskalten Wassers stelle, zum anderen am Herzklopfen, das sich aufrägt, wenn ich

⁴⁵ BE 89f. – alle genannten Beispiele sind jene von Waldenfels.

mich in einem Philosophie-Seminar zu Wort melde, um an der Diskussion teilzunehmen. Das kalte Wasser berührt meinen Leib in einer anderen Weise, als mich die Situation im Seminar berührt. Im ersten Fall kommt es zu einer leiblichen Berührung, zu einem haptischen Kontakt, der Leib fungiert hier als Medium des Weltbezugs. Im zweiten Fall kommt es zu keiner leiblichen Berührung, die Situation berührt mich im übertragenen Sinn, sie setzt mich meiner Angst davor aus, mich beispielsweise vor Anderen durch dilettantische Bemerkungen zu blamieren. Einmal geht es um ein Widerfahrnis (kaltes Wasser) mit haptischer Berührung, ein anderes Mal um ein Widerfahrnis (soziale Situation) ohne haptische Berührung.

An Waldenfels lässt sich aber aufzeigen, dass er beide Formen des Pathos mit dem Begriff der Berührung beschreibt. So gewinnt er jenen bzw. den Begriff des »Sichberührens« (BE 79) am Tastsinn, an Billardkugeln oder an zwei benachbarten Häusern (ebd.). Schließlich erörtert er das »Berührungsgeschehen« (ebd. 90), indem »wir von der ästhesiologischen zu einer noologischen Betrachtung *übergehen*« (ebd., meine Hervorhebung). Als Phänomene der Begriffsgewinnung dienen das »Berühren« oder »Streifen« einer Sache eines Erforschens oder einer Erkenntnis, das »Begreifen und Erfassen« (ebd. 91). Es sei ihm zugestanden, dass sich hier wohl von einer »Berührung« sprechen lässt, genauso wie ich mich im angeführten Blick-Beispiel durch den Blick meiner Kolleg*innen »berührt« wähnen kann. Allerdings handelt es sich hier um eine andere Form der Berührung und des Widerfahrnisses als es im Taktilen bzw. Haptischen der Fall ist.

Ein weiteres Problem am genannten Konzept ist die Unklarheit in den Formulierungen von Waldenfels, ob »das Angerührtwerden durch Unberührbares dem eigenen Anrühren *vorausgeht*«, oder ob »traditionell gesprochen« »die Selbstaffektion *im Zuge* der Fremdaffektion auftritt und ihr nicht vorausgeht« (ebd. 80, meine Hervorhebungen). Von meiner Warte aus möchte ich dies anzweifeln und in Frage stellen, ob die diastatische bzw. pathische Unterbrechung in der Berührung wirklich stattfindet? Über 20 Minuten lang berühre ich das Blatt der Lilie auf meinem Schreibtisch und versuche der Vorgängigkeit des Berührt-Werdens in meinem Empfinden zu entdecken. Beschreibe ich phänomenologisch meine Berührung, finde ich ein Einanderberühren, ein Berühren eines Fremden und Anderen, ebenso ein leibliches Selbstgefühl, das im Kontakt deutlich wird. Die Vorgängigkeit eines Angerührt-Werdens erschließt sich mir aber nicht intuitiv in der lebensweltlichen Erfahrung, sondern wird erst eröffnet in *einer* Möglichkeit der sprachlichen Beschreibung. Sie scheint mir eher eine *konsequente Umsetzung* der phänomenologischen Position von Waldenfels, als eine deutliche Erfahrung im vorsprachlichen Tasten.

Waldenfels scheint bei diesem Punkt bei seinen Beschreibungen nicht konsequent zu sein. Einerseits bietet er eine sehr klare Formulierung, wonach das Entscheidende darin liegt, »dass das Angerührtwerden durch Anderes dem eigenen Anrühren *vorausgeht*.« (ebd. 80, meine Hervorhebung) Andererseits finden sich im Text neben dieser radikalen auch gemäßigte Formulierungen, die die Vorgängigkeit entschärfen: »Traditionell gesprochen besagt dies [die Vorgängigkeit des Angerührt-Werdens], dass die Selbstaffektion *im Zuge* der Fremdaffektion auftritt und ihr nicht vorausgeht.« (ebd. 80, meine Hervorhebung). Ebenso: »Das Berühren [...] drängt uns förmlich die Annahme auf, dass und Selbstaffektion *sich durchdringen*, ohne miteinander zu verschmelzen.« (ebd. 97, meine Hervorhebung) Hier findet sich mehr die von Waldenfels erwähnte »symmetrische Relation« (ebd. 77) von Anrühren und Angerührt-Werden anstelle einer asymmetrischen Relation, bei der eine Vorgängigkeit im Angerührt-Werden postuliert wird. Für die Fortführung meiner Auseinander-

setzung wähle ich die gemäßigtere Variante, bei der Berühren und Berührt-Werden ineinandergreifen, ohne Vorrang des Berührt-Werdens. In Anbetracht dieser Einwände fällt es schwer, im dergestalt von Waldenfels angebotenen Konzept eines leiblichen Affektoriums Anleihen für die leitende Frage nach der Leiblichkeit des affektiven Leidens zu finden.

3.5 Synopsis: Die leibliche Seite der Erfahrung affektiven Leidens

Was ist mit den bisherigen Ausführungen zum Leib, seiner vielfältigen Medialität und dem leiblichen Gerichtet-Sein für die Beschreibung der Erfahrung affektiven Leidens gewonnen? Die hiermit vorgenommenen Erörterungen gewinnen ein weiteres Stück an Boden für die Erkundung affektiven Leidens. Dieses liegt in der Bestimmung des Leibes als *Medium unseres affektiven Leidens*, wonach wir *mit und durch den Leib* schmerzvolle Gefühle wie Scham, Trauer, Angst, Enttäuschung und dergleichen durchleben. Mit den Beiträgen von Fuchs, Waldenfels und Ratcliffe werden Gefühle verstanden als leibliches Gerichtet-Sein, als eine Verflechtung von Intentionalität und Phänomenalität, als ein leibliches Antworten auf Widerfahrnisse. Leiblich gerichtet zu sein, fühlt sich in einer bestimmten Weise an, wobei uns unser Leib ein Vertieft-Sein in die Welt ermöglicht und leibliche Empfindungen Qualitäten unseres Erlebens spürbar machen, wobei unser Leib in der Erfahrung unmerklich im Hintergrund bleibt, während wir mit ihm und durch ihn Affekte durchleben. Intentionalität und Phänomenalität erweisen sich mit Ratcliffe als zwei Seiten derselben Medaille, als zwei Akzentuierungen und Hervorhebungen derselben Erfahrung. Unser Leib fungiert darin als *Medium unseres affektiven Erlebens*, als *Medium unserer affektiven Intentionalität*, als *Medium eines Ausdrucksgeschehens*, als *Medium unserer Selbstdarstellung* und darin als *Medium unseres affektiven Leidens* – entsprechend sei auch von einer »multiplen Medialität« die Rede. Unser leibliches Erleben ist, wie mit Waldenfels gezeigt, *heterosomatisch*, es antwortet entlang zahlreicher Register auf Widerfahrnisse und beginnt entsprechend außerhalb von uns, unser Leib ist in dieser Medialität *responsiv*.

Eine solche Bestimmung der Leiblichkeit in der affektiven Erfahrung erlaubt es, affektive Leidenserfahrungen differenzierter zu beschreiben. Um dies zu veranschaulichen und zu erhärten, möchte ich einige Leidenserfahrungen im Lichte der bisherigen Überlegungen reflektieren. Mit der ersten Erfahrung möchte ich körperlichen Schmerz und leiblich-affektives Leiden voneinander unterscheiden und diese Differenz strukturell herausarbeiten. Diesen Kontrast möchte ich phänomenologisch entlang einer persönlichen Erfahrung vom Oktober 2018 profilieren. Zu jenem Zeitpunkt waren sechs Monate seit dem Tod meiner Verlobten vergangen. Auch wenn mir jenes heranrückende Datum schon im Vorfeld nahe ging, mich berührte und mich trauern ließ, schob sich dennoch ein anderer Schmerz in den Vordergrund. Wie sich im Verlauf herausstellte, hatte sich einer meiner Backenzähne entzündet, schließlich starb der Zahnnerv rund um jenen Gedenktag ab und bereitete mir unsäglich Schmerzen. Als ich an einem Abend eine Kleinigkeit zu mir nahm, durchzog mich ein derartiger Schmerz, dass ich mich krümmte und schließlich nur mehr aufs Bett legte, um die Uhr zu beobachten. Es brauchte fünf Minuten, bis der Schmerz halbwegs abgeklungen und ich einigermaßen wieder ansprechbar war. Auf dem Weg zum Zahnarzt am nächsten Tag vermochten schon ein halbes, gekühltes Brötchen zum Frühstück sowie ein paar Schluck gekühltes Wasser, mir ähnliche Schmerzen zu bereiten. Mein Zahnarzt diagnostizierte mir schließlich den absterbenden Nerv, bohrte (unter Lokalanästhesie) den

Zahn auf und entfernte mir die Enden des Zahnnervs. Als der Schmerz im Anschluss an die Behandlung endlich nachließ, überkam mich in den nachfolgenden Stunden hingegen die Trauer über den Tod meiner Verlobten und darüber, dass bereits sechs Monate seither vergangen waren. Es war dies ein anderer leiblicher Schmerz. Die Trauer war besonders spürbar in der Brust, beschreibbar als ein Erleben von Enge, ebenso spürbar in der Region des Gesichts. Die Trauer durchzog zugleich den ganzen Leib, spürbar im Impuls, mich insgesamt zusammenzukrümmen, mit einer Zugkraft in Richtung Boden. Dieses leibliche Erleben unterschied sich aber in seiner Schmerzhaftigkeit vom abgestorbenen Zahnnerv.

Entlang dieser außergewöhnlichen Erfahrung möchte ich zwei verschiedene Arten des Leidens und der Verletzung reflektieren. Hier findet sich ein Kontrast, wo sich auf der einen Seite der körperliche Schmerz, bedingt durch den absterbenden Zahnnerv, unterscheiden lässt von einem leiblichen Schmerz auf der anderen Seite, der sich in der neuerlichen Trauer über den Tod meiner Partnerin und der fortgeschrittenen zeitlichen Distanz dazu gründete. Der körperliche Schmerz lässt sich beschreiben als eine Rückbeordnung aus der Vertiefung in die Welt, zurück auf den eigenen materiellen Körper, eine Rückbeordnung auf die jemeinige leibliche Verankerung in der Welt, auf mein räumliches und zeitliches Hier und Jetzt hin, wo ich meinem faktischen Körper nicht auskomme. Es ist nicht mehr möglich, über die psychotherapeutischen Gespräche mit Patient*innen auf der Psychiatrie, über die Tagesplanung, eine effiziente Zeitnutzung oder den Halbjahrestag des Todes meiner Partnerin nachzudenken und mich performativ und immersiv auf jenen Erfahrungssinn meiner Bezüge einzulassen. Der körperliche Schmerz hinderte mit seiner Rückbeordnung mein Vertieft-Sein in die Belange meiner lebensweltlichen Bezüge.

Der Schmerz der Trauer über den Tod meiner Partnerin betraf eher mein leibliches Dezentriert-Sein, meine Transzendenz, über meinen faktischen, materiellen Körper hinaus in verschiedene Belange und Bezogenheiten vertieft zu sein. Während im körperlichen Schmerz mein Körper in den Vordergrund meines Erfahrens rückte und damit alle anderen Bezüge in den Hintergrund bzw. an die Ränder drückte, blieb im affektiven Leiden der Leib in seiner Medialität durchsichtig, transparent, er hielt sich im Hintergrund, während mich die Vertiefung in die Berührung des Todes meiner Partnerin erfasste. Wenn mein Leib sich hierin »zeigte«, dann im leiblichen Erleben der trauernden Bezogenheit. Jenes Leiden basierte also auf einer medialen Transzendenz, Dezentrierung meines Leibes und einer Vertiefung in den Verlust eines wichtigen Bezugszentrum meines In-der-Welt-Seins. Geht es beim körperlichen Schmerz des absterbenden Zahnnervs um die materielle, körperliche Verankerung meines In-der-Welt-Seins, geht es im affektiven Schmerz um die leiblich-mediale Dezentrierung hin auf den Verlust eines Zentrums meines Bezogen-Seins. Bei beiden Formen des Schmerzes unterscheidet sich die Rolle, die der Leib hat, einmal drängt er sich auf, einmal wird er medial-transparent. Auch der Weltbezug nimmt unterschiedliche Formen an: Der körperliche Schmerz gebietet eine Rückbeordnung auf den faktischen Körper und limitiert eine offene Welt, während der affektive Schmerz hingegen in die Welt vertieft ist und einen anderen Fokus hat – etwa den Verlust der Partnerin und nicht den eigenen Körper.

Mit der folgenden philosophischen Reflexion auf eine weitere Erfahrung möchte ich leiblich affektives Leiden als hintergründige Zentrierung der Wahrnehmung beschreiben, affektives Leiden ist demnach mehr ein Zug der Erfahrung, eine phänomenale Qualität und weniger ein Gehalt derselben. Bei einem persönlichen

Gespräch schilderte mir meine Mutter ihre Angst, aufgrund der Folgen ihrer ersten Krebsbehandlung mit ihrem Universitätsstudium aufhören zu müssen, weil seit der Behandlung, die vor einem halben Jahr zu Ende gegangen war, ihre kognitiven Fähigkeiten und ihr Konzentrationsvermögen eingeschränkt seien. Diese Sorge ging nicht nur ihr nahe, sondern in weiterer Folge auch mir. Vor dem Hintergrund unserer langjährigen gemeinsamen Geschichte wusste ich um die große existentielle Bedeutung des Studiums für meine Mutter, das Streben nach einem Studienabschluss hatte einen hohen, sogar sinnstiftenden Stellenwert für sie. Es schmerzte mich, mitzerleben, dass ihr leibliches Vermögen nach ihrer Krebsbehandlung ihr existentielles Streben beeinträchtigte.

Die philosophische Beschreibung dieser Schmerzerfahrung bringt größere Schwierigkeit mit sich, zumal es weniger im Vordergrund der Wahrnehmung auftritt, diese ist eher auf die Situation, die Worte oder meine Erinnerung der Situation gerichtet. Der Schmerz bleibt im Hintergrund, verborgen und unscheinbar, ist eher ein unsichtbarer Zug, denn konkrete und bestimmte Empfindung. Konkret ließ sich der Schmerz im Brustbereich verorten und zwar, ohne komplexes Erscheinen, nur im Brustbereich, ziemlich in der Mitte beim Brustbein. Das leibliche Empfinden hat eine Mehrdeutigkeit: denn ich kann zwischen meinem affektiven Leiden und dem propriozeptiven Spüren meiner Brust unterscheiden. Spüre ich meine Brust, die ich auch mit meinen Fingern haptisch berühren kann, spüre ich einen intakten, unversehrten und gesunden Körper. Das affektive Leiden überlagert ihn aber. Der Schmerz sei als unauffällige Zentrierung der Wahrnehmung auf eine Körperregion hin, eine Engführung derselben auf die Brust beschrieben, der bestenfalls metaphorisch ausgedrückt werden kann als ein Schneiden in der Brust bzw. als würde eine weiche Haut des eigenen Körpers über eine Küchenhobel gezogen werden. Das Schmerzerleben bzw. die Leidenserfahrung ist darin weniger Gegenstand der Wahrnehmung, sondern Zug derselben, es entfaltet sich im Zuge eines Bezogen-Seins. Eine solche Betrachtung affektiven Leidens im Lichte der Medialität des Leibes vermittelt ebenso Impulse dafür, wie wir solchen Leidenserfahrungen begegnen können, indem wir den Zug der leiblichen Erfahrung ausdrücklich betonen. Ich möchte dies weiter an einer weiteren Erfahrung veranschaulichen: Wenige Wochen nach dem Tod meiner Partnerin sah ich in einem Kino in Wien einen Fortsetzungsfilm. Passagen daraus erinnerten mich daran, wie meine Verlobte und ich den vorangegangenen Film gemeinsam im Kino angesehen hatten. Dabei überkam mich ein Gefühl einer einengenden Beklemmung, der Horizont meiner Welt fühlte sich auf einmal eng und bedrückend an – ein existential feeling im Sinne von Ratcliffe (2005). Nun kann es hilfreich sein, zu bedenken, dass sich das, was sich hier so beklemmend anfühlt, nicht die physische Welt ist, sondern ein mediales Leib-Empfinden. Hierin kann die Aufmerksamkeit auf den eigenen Leib gerichtet werden, um zu beschwichtigen, dass das, was hier passierte, ein leibliches Empfinden von Welt ist. Unter Umständen ist es neben dieser Reflexion auch möglich, mit leiblichen Handlungen zu einer Beruhigung beizutragen, etwa durch tiefe Atmung oder ein schützendes Auflegen der eigenen Hand auf jene Stelle der Brust, wo die Verengung gespürt wird. Dergestalt erweisen sich die leibphänomenologischen Überlegungen hierfür als hilfreich, einen Umgang mit leiblichen Leiden zu finden.

4 Gefühle und Sinn: Prozesse der Sinnbildung und deren Beeinträchtigung

4.1 Einleitung: Kognitionen, Urteile und Sinnbildung

Im Vordergrund dieses Kapitels stehen die Leitfragen: Wie gestalten sich die Prozesse der affektiven Sinnbildung? Und wie wird diese Sinnbildung im Rahmen von schmerzvollen Gefühlen beeinträchtigt? Im Fokus dieses Kapitels stehen damit die kognitiven Anteile von Gefühlen, auf welche kognitivistische Emotionstheorien das Hauptaugenmerk richten. Die folgende Darstellung schließt hierbei an den Konflikt zwischen Emotions- und Feeling-Theorien, zwischen Intentionalität und Phänomenalität an, der bereits im vorangegangenen Kapitel zum Leib behandelt wurde. In diesem Rahmen liegt nun der Fokus mehr auf der anderen Seite der Differenzierung, nämlich der intentionalen Gerichtetheit, den repräsentationalen Evaluationen oder Urteilen. Nachdem dieser Diskursstrang in den Diskussionen seit der Jahrtausendwende einen gehörigen Raum eingenommen hat, bildet er einen relevanten Hintergrund für die Auseinandersetzung. Dergestalt soll die Position von Robert Solomon »als des wohl einflussreichsten Verfechters der Urteilstheorie der Emotionen« (Döring 2009, 36) exemplarisch aufgegriffen und daraufhin befragt werden, wie ein solches Verständnis von Gefühlen als Urteile hilft, schmerzvolle Gefühle zu beschreiben.

Weil Solomon Gefühle bevorzugt als »Urteile« auffasst, wird seine Emotionstheorie auch als Urteilstheorie bezeichnet. Emotionstheorien, die Gefühle als Urteile auffassen, fokussieren die emotionalen Gefühle in ihren repräsentativ-evaluativen Inhalten, darin erweisen sie sich auch als »kognitivistisch«. Döring verwendet jene Bezeichnung für »jede Theorie, die Emotionen einen repräsentationalen Inhalt zuschreibt und so die Möglichkeit eröffnet, dass Emotionen eine kognitive Rolle spielen, das heißt, andere Zustände und Handlungen rational machen können.« (ebd. 23) Hierbei lassen sich zwei verschiedene Stadien der Theoriebildung unterscheiden, in denen die beiden genannten Facetten an Gefühlen unterschiedlich gewichtet werden.

Frühe kognitivistische Theorien bauen auf einer grundsätzlichen Einteilung des Geistes bzw. »aller intentionalen mentalen Zustände in zwei distinkte und einander wechselseitig ausschließenden Klassen« (ebd. 24) auf. So wird im Anschluss an Hume das mentale Leben differenziert in *kognitive Zustände*, wie Urteile oder Überzeugungen, und *konative Zustände*, wie Wünsche, Interessen, Vorlieben, Neigungen oder Präferenzen. Zur weiteren Charakterisierung werden zwei unterschiedliche Passensrichtungen von Welt und Geist herangezogen: kognitive Inhalte zielen auf eine Übereinstimmung des Geistes mit der Welt, darin sind sie *wahrheitsfähig*. Konative Inhalte hingegen sind *handlungsmotivierend* und zielen darauf ab, die Welt dem Geist anzugleichen, indem die Welt nach dessen Vorstellungen verändert werden soll. Bei den kognitiven Inhalten soll der Geist der Welt angepasst werden, bei den konativen die Welt dem Geist (ebd. 27f.). Frühe kognitivistische Theorien verstehen Gefühle als rein kognitive Zustände und entreißen sie vor dem Hintergrund der angeführten Kategorisierung motivierender, konativer Zustände. Die Erlebnisqualität wurde hierin gänzlich vernachlässigt und eine Feindschaft zu körperorientierten »Feeling-Theorien« gepflegt (ebd. 29). Anstelle dessen wurde die Intentionalität von Gefühlen, also deren Gerichtet-Sein auf etwas, sowie deren Rationalität, also das Durchdrungen-Sein von Gefühlen durch Gründe und Rechtfertigungen, fokussiert. Eine solche Position findet sich bei dem frühen Solomon (1973). Solche Ansätze hatten im Gegenzug damit Probleme, die Erlebnisqualität angemessen in die theoretischen Konzepte einzubeziehen; den Konflikt von Emotionen und

Überzeugungen – etwa weiterhin Angst vor einem Absturz zu haben, auch wenn man an einem Klettersteg mit Seil gut gesichert ist – zu fassen; oder das Verhältnis der kognitivistisch gefassten Gefühle zu den Gefühlen von Kindern oder Tieren zu erörtern (Döring 2009, 142).

Die jüngere Theoriebildung zu Gefühlen zeichnet sich laut Döring (ebd. 146) durch folgende drei Grundzüge aus: *Erstens* das Bemühen, den Erlebnisaspekt von Gefühlen, wie es sich angefühlt, ein Gefühl zu haben, in die Theoriebildung einzubeziehen, was rein kognitivistische Ansätze nicht vermögen. *Zweitens* durch die Verlagerung von Urteilen hin zu Wahrnehmungen, wo Gefühle aufgefasst werden als ein »Aspekte-Sehen« (ebd. 145), als ein Hervorstechen von Aspekten in der Wahrnehmung, abhängig von unserem Streben, und wo Gefühlen auch ein nicht-propositionaler Gehalt zugeschrieben wird. *Drittens* durch die Infragestellung einer trennscharfen Kategorisierung von Gefühlen in kognitive und konative Zustände, wobei Gefühle nicht mehr rein kognitiv, sondern ebenso als motivierend verstanden werden. Im letzten Fall werden Emotionen infolge als »mentale Zustände *sui generis*« (ebd. 32) aufgefasst, die »einen Angriff auf die gängige Theorie des Geistes« (ebd. 22) formulieren. Kognitive, motivierende und leibliche Aspekte sollten nicht mehr analytisch voneinander getrennt, sondern vielmehr zusammengedacht werden. Die Erlebnisqualität ist nicht mehr wie im frühen Kognitivismus ein Zusatz zum intentionalen, repräsentationalen-evaluativen Gehalt, vielmehr sollte das Erleben verstanden werden als »(welt)gerichtetes Gefühl« bzw. als »befühlte Bewertung« (ebd. 32). Ein später Solomon (2004) wäre hier einzuordnen, ebenso wie die Position von Goldie (2009) oder Helm (2009).

Was im Diskurs unter den Begriffen des Kognitiven oder der Urteile diskutiert wird, lässt sich aus phänomenologischer Perspektive mit dem Begriff der »Sinnbildung« bezeichnen. Für den Weg der folgenden Ausführungen und Erkundungen werde ich den Ansatz von Lázló Tengelyi heranziehen, weil dieser sich dazu eignet, einen Rahmen für die Differenzierung jenes Phänomens zu gewinnen. Die Nachzeichnung seiner Konzepte führt tief in eine Diskussion aus den 2000er Jahren zu den Grundlagen der Phänomenologie und ihren Grundmotiven. Nachdem der Schwerpunkt dieser Arbeit auf der Erfahrung affektiven Leidens liegt, sei jener Diskurs nur vage in seinen Umrissen dargestellt, auf jene Diskussionen zu Sinngebung, Sinnbildung, Sinnereignissen, Sinnstiftungen oder Sinnregungen einzugehen,⁴⁶ würde den Rahmen sprengen und vom Fokus dieser Arbeit wegführen.

Von »Sinn« oder »Sinnbeständen« zu sprechen, verweist auf eine Begriffsverwendung, die von Husserl geprägt wurde. Es handelt sich hierbei um einen »erweiterte[n] Sinnbegriff« (Gondek et al. 2011, 9), der über die Bedeutung sprachlichen Ausdrucks hinaus geht, etwa wenn von einem »Wahrnehmungssinn« oder einem »Erfahrungssinn« die Rede ist (ebd.). Tengelyi führt hierfür folgende Passagen aus Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* als Herzstück seiner Konzeption von Sinn an (vgl. Tengelyi 2004, 789; Gondek und Tengelyi 2011, 21): »Alle realen Einheiten sind ‚Einheiten des Sinnes‘. Sinneseinheiten setzen [...] *sinngebendes Bewusstsein* voraus, das seinerseits absolut und nicht selbst wieder durch Sinngebung ist.« (Husserl 2009, 120) Damit sind die »Grundeinheiten« der Phänomenologie nicht Dinge, Gegenstände oder Tatsachen, sondern vielmehr ein »Zusammenhang von Sinnbeständen« (Tengelyi 2004, 789) und »Sinneinheiten«. Zur Veranschaulichung: wenn wir unsere Lebenswelt nach unseren

⁴⁶ Siehe hierzu besonders: Gondek et al. 2011; Staudigl 2007; Tengelyi 2004; Gondek und Tengelyi 2011.

geläufigen »Letzteinheiten« wie Centimeter, Kilogramm oder Liter gliedern, handelt es sich bei all jenen Einheiten letztlich um Sinneinheiten, die auf ein sinnverstehendes Subjekt verweisen. Husserl konzipiert mit dem zweiten angeführten Satz ein absolutes, sinngebendes Bewusstsein als konstitutive Voraussetzung, worin dem Bewusstsein und seiner Verfügungsgewalt ein Vorrang eingeräumt wird.

Gerade dieses Motiv bzw. der zweite Satz des angeführten Husserl-Zitats steht im Mittelpunkt einer breiten und vielfältigen Kritik nachfolgender Phänomenologen wie etwa Merleau-Ponty, Richir, Henry, Levinas, Marion sowie Waldenfels. Sie richtet sich gegen die »Idee einer Sinngebung durch das intentionale Bewusstsein« (Gondek et al. 2011, 9): »Die meisten Denker der gegenwärtigen Phänomenologie streben aber auch keine Husserl-Orthodoxie an. Sie machen es sich vielmehr zur Aufgabe, *einen Zugang zu den Sinnbeständen und Sinnregungen der Welt zu finden, ohne diese Sinngebilde auf eine Sinngebung durch das intentionale Bewusstsein zurückzuführen.*« (Gondek und Tengelyi 2011, 23) An Phänomenen wie der Enttäuschung von Erwartung, neuer Einsicht oder Einfällen (Tengelyi 2004, 793; 795), dem Aufkommen von Neuem, der Unverfügbarkeit des Gegebenen, dessen Widerfahrnis-Charakter sowie einer grundsätzlichen Passivität eines leibhaftigen Selbst (Staudigl und Trinks 2007, 9) findet eine Auseinandersetzung mit der Entstehung von Sinn statt, die »sich der Verfügungsgewalt des sinngebenden Bewusstseins entzieht« (Tengelyi 2004, 790). Staudigl spricht etwa von »Zwischenphänomenen« und »Gegen-Erfahrungen« und einer »Bewegung der Sinnbildung, die sich der Konstitutionsmacht der Intentionalität entgegensetzt, ja sich möglicherweise gegenläufig zu ihr die Bahn bricht und so die epistemologische Figur eines selbstgenügsamen Subjekts unterminiert.« (Staudigl und Trinks 2007, 10)

Mit Tengelyi gesprochen, geht es um die Frage: »Lässt sich die Welt [...] auf Sinnbestände zurückführen, ohne dass diese Sinnbestände von einem sinngebenden Bewusstsein hergeleitet werden müssten?« (Tengelyi 2004, 790) Gerade Widerfahrnisse (im Sinne von Waldenfels) machen auf Sinnmomente aufmerksam, die auf eine »Bruch- oder Rissstelle im Bewusstsein« (ebd. 789) hinweisen bzw. »die Bruchlinien und Risse in der Totalität des intentionalen Bewusstseinslebens zutage treten lassen.« (Staudigl und Trinks 2007, 10) Zur weiteren Konturierung dieses Gedankens beschreibt Tengelyi, dass wir etwa in der Enttäuschung einer Erwartung mit einer Wirklichkeit konfrontiert werden, die bewusstseinsunabhängig ist. Beispielsweise bei der konkreten Erwartung, dass die Ampel, an der ich gerade mit dem Fahrrad stehe, doch gleich auf grün wechseln müsste, weil ich die Gegend gut kenne, und schließlich darin überrascht werde, dass die Ampel für einen Zyklus dauerhaft rot bleibt, weil eine Straßenbahn aus einer Kehrschleife in die Kreuzung einbiegt und damit eine erwartete Grünphase ausschließlich für sich beansprucht. Diese Bewusstseinsunabhängigkeit ist aber wohl *für das Bewusstsein*: »Weit entfernt, die Wirklichkeit als ein bewusstseinsunabhängiges Ansichsein dem Bewusstsein einfach gegenüberzustellen, zeigt sie vielmehr, wie sich die Wirklichkeit *im Bewusstsein selbst* als *bewusstseinsunabhängig* herausstellt.« (Tengelyi 2004, 793) Waldenfels beschreibt ein solches Auseinanderklaffen von Sinn und Wirklichkeit mit dem Konzept der »doppelte[n] Inadäquation« (Waldenfels 1980, 90), wonach etwa das Gegebene gegenüber dem Gemeinten einen Überschuss in sich trägt oder das Gemeinte über das Gegebene hinausragt: »Wir meinen mehr, als uns wirklich gegeben ist, uns ist mehr gegeben, als wir ausdrücklich meinen.« (ebd.) – auf diese Auffassung von Sinn und Wirklichkeit sei in Kapitel 4.3.5 noch ausführlicher eingegangen. Soweit sollen die Ausführungen von Tengelyi und Walden-

fels dazu dienen, jene Erfahrung klarer sichtbar zu machen, die Anlass zur Kritik an dem genannten Grundmotiv einer Husserlschen Phänomenologie bietet.

Vor diesem Hintergrund möchte ich in diesem Rahmen den Begriff der »Sinnbildung« von Tengelyi aufgreifen, um hiermit übergreifend eine Genese von Sinn zu bezeichnen, die über die Sinngebung eines autonomen und Verfügungsgewaltigen Subjekts hinausgeht und Sinnmomente enthält, mit denen wir in unserer Erfahrung konfrontiert werden und die wir nicht aktiv hervorbringen. Im Folgenden sei der Begriff der »Sinnbildung« dergestalt verwendet und als Leitbegriff für die Ausarbeitung dieses Abschnittes gewählt.

Ebenso sei in diesem Rahmen eine Engführung auf eine *affektive* Sinnbildung vorgenommen. Wie am Ende von Kapitel 2.4 ausgeführt, sei mit dem Terminus »affektiv« die Gesamtheit unseres gefühlsmäßigen Lebens gemeint. Eine Rede von »Sinnbildung in Gefühlen« erweist sich in meinen Augen als holprige Formulierung, ähnlich wie die Rede von einer »Verletzung der Sinnbildung in Gefühlen«. Zudem suggeriert es ein seltsam anmutendes Immanenz-Verhältnis. Um dieser Holprigkeit und jener irreführenden Konnotation zu entgehen, möchte ich von *affektiver Sinnbildung* sprechen oder eben einer *affektiven Verletzung*, wenn diese Sinnbildung beeinträchtigt wird. Als exemplarische Veranschaulichung für eine affektive Sinnbildung: Im Gefühl des Schämens erleidet die affektive Sinnbildung eine Fixierung und Versteifung auf eine einzige und als leiblich schmerzvoll erfahrene Auffassung einer Situation. Wie genau diese Strukturen zu beschreiben sind, werden die nächsten Kapitel darlegen, soweit möchte ich die Begriffsverwendung im obigen Sinne fixieren.

Die Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Kognitiven bzw. der affektiven Sinnbildung wird ihren Anfang nehmen bei Solomons Ansatz (Kapitel 4.2). Im Anschluss daran möchte ich dazu übergehen, phänomenologische Grundbegriffe zu diesem Phänomenkreis zu erarbeiten, um hiermit die kognitiven Anteile der Erfahrungen affektiven Leidens begrifflich zu erkunden (Kapitel 4.3). Dabei sei der Fokus auf den phänomenologischen Ansatz von Waldenfels gerichtet, bei dem dieser Aspekt der Gefühle eingebettet ist in eine »Theorie der Bedeutung« (Waldenfels 1980, 129) bzw. eine »Philosophie des Sinnes« (GP 36) und als »Geschehen« einer »Sinn-, Gestalt- oder Strukturbildung« (SA 263) beschrieben werden kann. Diese Ausführungen folgen einem Verständnis von Gefühlen als Doppelereignisse von Pathos und Response, von Widerfahrnis und Antwort, wie es in der Einführung (Kapitel 2.4) ausgeführt wurde. Im Rahmen von Kapitel 3 wurde argumentiert, Intentionalität und Phänomenalität als Verflechtung zu begreifen, wonach Gefühle als leibliches Gerichtet-Sein verstanden werden. Vor diesem Hintergrund erweist es sich als konsequent, nach der leiblichen Seite der konturierten affektiven Sinnbildung zu fragen. Die Untersuchung führt entsprechend zur Erkundung einer *leiblichen* Sinnbildung (Kapitel 4.4). Diese wird nicht nur ein Grenzphänomen einer prä-reflexiven, eigenständigen und der Möglichkeit nach widerständigen Sinnbildung ausdrücklich zum Thema machen, sondern ebenso jene »Gegenkräfte« charakterisieren, die zur »voluntarischen These« Solomons in Opposition treten.

4.2 Solomon: Gefühle zwischen kognitiven und nicht-propositionalen Urteilen

4.2.1 Der Ansatz von Solomon

Kommen wir nun zu Solomon, der bereits als wichtiger Vertreter einer Urteilstheorie der Gefühle vorgestellt wurde. Im Folgenden möchte ich seine Position umreißen, um vor diesem Hintergrund zu fragen, in welcher Weise sein Ansatz dazu verhilft, ein Verständnis von schmerzvollen Gefühlen zu gewinnen. Bei der Darstellung soll auch die eigene Theorie-Entwicklung von Solomon mitberücksichtigt werden, der seinen urteilstheoretischen Ansatz zwischen den 1970er und den 2000er Jahren erweiterte und adaptierte. Konzentrierte er sich in den 1970er (Solomon 1973) noch auf die kognitivistische Seite der Gefühle, gestand er nach der Jahrtausendwende ein (Solomon 2004, 2009), die leibliche Erlebnisqualität vernachlässigt zu haben. Diese konzeptuelle Verschiebung soll in der Frage, was wir mit seinem Ansatz über den Zug des Schmerzvollen an Gefühlen erfahren können, mitbedacht werden.

Solomon setzt damit an, Gefühle als Urteile (judgements) aufzufassen: »Emotions are judgments.« (Solomon 2004, 76) Indem er hiermit den Fokus auf den kognitiven Anteil von Gefühlen legt, wendet er sich gegen William James und dessen Schwerpunkt auf leibliche Empfindungen und physiologische Prozesse⁴⁷. Mit seinem Fokus auf Urteile, die wir in unseren Gefühlen bilden (»My emotions *are* judgments I make.« (Solomon 1973, 31)), opponiert er auch gegen Positionen, die eine Passivität und das Unwillkürliche in den Vordergrund rücken: »I further insisted (inspired by Jean-Paul Sartre) that we question the established notion that the emotions *happen to us*, render us passive, and are essentially involuntary.« (Solomon 2004, 76) Im Folgenden sei auf seine These Bezug genommen, wonach die Urteile in unseren Gefühlen unseren Entscheidungen entspringen.

Die Position von Solomon in seinem bekannten Aufsatz *Emotions and Choice* (1973) lässt sich entlang folgender Kernthese sowie der nachfolgenden Ergänzung zusammenfassen: »I would like to suggest that emotions are *rational* and *purposive* rather than irrational and disruptive, are very much like actions, and that we choose an emotion much as we choose a course of action.« (20, meine Hervorhebung) »[E]motions are *choices* and our *responsibility*.« (40, meine Hervorhebung) Gefühle sind rational (rational), absichtsvoll (purposive), Entscheidungen (choices) und darin unsere Verantwortung (responsibility). Im Folgenden möchte ich die Motive des Rationalen und des Absichtsvollen näher erläutern, der Zug der Verantwortung sei in einem anderen Rahmen diskutiert (Kapitel 4.4).

Dass Gefühle *rational* sind, bedeutet, dass sie stets auf etwas gerichtet (intentionality) sind und dabei Urteile (judgements) sind. Diese Struktur ist für Solomon von tragender Bedeutung, um das Phänomen zu beschreiben, dass sich Gefühle mit unseren Meinungen verändern, sodass wir aktiv zu Änderungen bei unseren Gefühlen beitragen und darin Verantwortung für unser Fühlen übernehmen können.

Beginnen wir mit der Intentionalität von Gefühlen: »Emotions are intentional; that is; emotions are ›about something.« (ebd. 21) Gefühle sind gerichtet, sie haben ein *Wovon*, eine Richtung. Solomon illustriert dies mit dem Beispiel: Ich bin wütend auf John, weil er mein Auto gestohlen hat. Das gestohlene Auto ist das

⁴⁷ Vgl. Solomon 2004, 85; 2009, 163f., wo dieser seinen Widerstand gegen James relativiert und sich affimativer mit diesem auseinandersetzt.

Wovon des Ärgers. Auch für Solomon ist die klassische Unterscheidung von Emotion (emotion) und Empfindung (feeling) bedeutsam. Eine Emotion zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine Richtung hat, also eine intentionale Struktur aufweist. Die Empfindung meint ein leibliches Spüren ohne diese intentionale Bezogenheit auf ein Wovon bzw. ein Worauf. Für eine Emotion ist es konstitutiv, dass sie ein Objekt hat, auf das sie gerichtet ist: »An emotion cannot be identified apart from its object; ›I am angry‹ is incomplete.« (ebd. 22) Emotionen und Empfindungen gehören für ihn trotz dieser konzeptuellen Unterscheidung prinzipiell zusammen: »emotions cannot be discussed in terms of ›components‹, by distinguishing feeling angry and what I am angry about.« (ebd. 23) In Anlehnung an Heidegger formuliert er: »there is always ›my-being-angry-about-...‹« (ebd.). Demnach gibt es eine konzeptuelle Unterscheidung zwischen Emotion (Intentionalität) und Empfindung (keine Intentionalität), wenngleich in der alltäglichen Erfahrung beide Aspekte miteinander verschränkt sind. Diese konzeptuelle Verflechtung ist für Solomon im Weiteren bedeutsam, wenn er beschreibt, wie sich unsere Gefühle mit unseren Urteilen verändert.

Solomon beschreibt Gefühle als Urteile (judgements): »emotions are judgements – normative and often moral judgements.« (ebd. 27) Wenn ich wütend bin, weil John mein Auto gestohlen hat, bin ich davon überzeugt, dass er mir Unrecht getan hat – Urteile haben darin eine Nähe zu Überzeugungen von der Welt (beliefs). Es geht hier offensichtlich nicht darum, seine Gefühle zu beurteilen, also ein Urteil über die eigenen Gefühle zu formulieren – etwa als berechtigt, impulsiv oder typisch für einen. Die Pointe Solomons liegt darin, dass Gefühle selbst dieses Urteil sind: »My anger is that judgement.« (ebd.) bzw. »My emotions are judgments I make.« (ebd. 31) Ohne eine entsprechende Überzeugung, ohne ein entsprechendes Urteil, ist es nicht möglich, wütend zu sein. Hierbei handelt es sich auch um eine Voraussetzung für Gefühle: »But emotions in general do appear to require this feature: to have an emotion is to hold a normative judgement about one's situation.« (ebd.) Diese Struktur des Urteilens gibt auch der Intentionalität, der Gerichtetheit von Gefühlen einen konkreteren Sinn: »The object of an emotion [...] is not an object *about* which one makes a judgment but is rather defined, in part, by that normative judgement.« (ebd. 28) In Gefühlen bilden wir nicht nur Urteile über die intendierten Objekte, vielmehr werden die Objekte unserer Gefühle erst durch diese Urteile bestimmt.

Wenn Solomon formuliert, »Emotions are judgments«, bedeutet das für ihn *nicht*, dass Gefühle lediglich Urteile und nichts außerdem sind. Ebenso wenig bedeutet dies, dass Urteile als weltabgewandt (»overly detached«), als bloße intellektuelle, bewusste und versprachlichte Leistungen aufzufassen sind – Solomon grenzt sich dagegen ausdrücklich ab (2004, 76f.). Urteile haben für Solomon eine sehr umfassende Reichweite:

In other words, I argued the following to be essential features of emotion and judgment: they are about the world (including oneself in the world). They are episodic but possibly long-term processes as well. They must span conscious and nonconscious awareness. [...] Emotions as judgments must accept as their ›objects‹ both propositions and ordinary objects of perception (imagination, memory, etc.). They must be appropriate both in the presence of their objects and in their absence. They must involve appraisals and evaluations without necessarily involving (or excluding reflective appraisals and evalua-

tions). [...] And, of considerable importance, to my larger view, they must artfully bridge the categories of the voluntary and the involuntary. (Solomon 2004, 83)

Demnach gehört der Weltbezug zu Urteilen, mit kürzeren sowie längeren Prozessdynamiken, sie können sowohl bewusst, als auch unbewusst (oder besser: prä-reflexiv) sein, sich auf Objekte der Wahrnehmung oder auf Propositionen beziehen, unabhängig ob sie in einer konkreten Situation präsent oder absent sind, sie umfassen gleichermaßen Bewertungen und vereinen die Kategorien des Willentlichen und Unwillentlichen. Solomon konzipiert jenen Begriff als sehr umfassend, er hält ihn als besonders fruchtbar für eine kognitive Analyse von Gefühlen: »Judgment seems to me to be, all in all, the most versatile candidate in the cognitive analysis of emotion.« (ebd. 84) Der Begriff weist für ihn eine Reichweite und Flexibilität auf, die es ermöglichen, ihn gleichermaßen auf Tiere, Kinder und Erwachsene, die zu sehr komplexen Gefühlen (wie Eifersucht, Ressentiment, Empörung) imstande sind, anzuwenden (ebd.).

Gefühle zu haben, bedeutet für Solomon aber nicht, lediglich einzelne Urteile zu bilden, vielmehr gilt für ihn: »An emotion is rather a complex of judgments« (ebd. 83). Urteile sind nicht zwangsläufig bewusst und absichtsvoll, sie können auch ohne Versprachlichung gebildet werden, wohl aber können sie dergestalt als Proposition formuliert werden.

In späteren Arbeiten erweitert Solomon (etwa 2004) er den Begriff um weitere Dimensionen: einerseits um ein *Involviert-Sein in die Welt* (engagement with the world), andererseits um ein *leibliches Fühlen* – beide Begriffserweiterungen sind miteinander verflochten. Solomon erachtet den Begriff des Urteils selbst als wenig geeignet, den Aspekt der Involvierung explizit zum Ausdruck zu bringen, diese Konnotation ist im Begriff nicht angelegt (vgl. ebd.), es braucht sie aber, um Gefühle zu beschreiben:

[T]he concept of judgment [...] still lacks the keen sense of engagement that I see as essential to emotions [...] Emotions are not just about (or ›directed to‹) the world but actively entangled in it. So I now want to improve my analysis by making this point central, that emotions are subjective engagements in the world. [...] I now want to stress even more that I have before the idea that a judgment is not a detached intellectual act but a way of cognitively grappling with the world. (ebd. 77)

Diese Erweiterung seines Schlüsselbegriffs verdichtet sich in einer Neubewertung leiblichen Empfindens. Solomon formuliert 2004 (85) gegenüber seinen früheren Positionen ausdrücklich eine Abkehr von einer ablehnenden Haltung gegenüber und Abwertung der Rolle des Leibes für Gefühle.⁴⁸ Leibliche Empfindungen werden zum Manifestationsort leiblich spürbarer Involvierung: »Feelings are [...] felt bodily engagements with the world.« (ebd. 88) Aspekte einer solchen leiblichen Involvierung sind etwa Erregung (arousal) und Aktionsbereitschaft (action readiness). Urteile sind dergestalt »judgments of the body« (ebd. 87): »Thus the judgments that I claim are constitutive for emotion may be nonpropositional and bodily as well as propo-

⁴⁸ Solomon 2004, 85: »But what led me to an increasing concern about both the role of the body and the nature and role of bodily feelings in emotion was the suspicion that my judgment theory had been cut too thin, that in the pursuit of an alternative to the feeling theory I had veered too far in the other direction.« »I now agree that bodily feelings have been ›left out‹ of the cognitive account« (ebd.).

sitional and articulate. They manifest themselves as feelings. They may become reflective and self-conscious.« (ebd.) Wie angeführt, ist der Begriff des Urteils bei Solomon sehr breit angelegt, er enthält entsprechend auch eine Formenvielfalt, die im letzten Zitat weiters sichtbar wird: Urteile können leiblich und nicht sprachlich gebildet werden – beispielsweise wenn man im Lieben nach der Hand der Partnerin greift oder wenn man zum Freudensprung ansetzt und man sich gewiss ist, darin nirgends anzustoßen und sich zu verletzen – gleichermaßen aber auch versprachlicht in eine propositionale Struktur gebracht und bewusst reflektiert werden.

Solomon fasst Gefühle als absichtsvoll und zielgerichtet (purposive) auf, womit er in Opposition zu einer Bestimmung von Gefühlen als Geschehen, das wir erleiden, tritt (occurrences that we suffer). Gefühle erweisen sich als »purposive actions« (ebd. 33), als absichtsvolle Handlungen: »emotions [...] are actions, aimed at changing the world [...]. In other words, emotions are purposive, serve the ends of the subject, and consequently can be explained by *reasons* or ›in-order-to‹ explanations.« (ebd.) Demnach haben Gefühle eine Absicht, die sich mit einer Um-zu-Struktur (in-order-to) beschreiben lässt.

Solomon veranschaulicht dies mit einem Beispiel: Joanie und ihr Mann verbringen den Abend zusammen. Sie möchte gerne auf eine Party gehen, er bevorzugt es, weiter fernzusehen. Als sie mit einem demonstrativen Seufzen ein Buch zu lesen beginnt, reagiert ihr Gatte explosiv. Wütend aufgebracht macht er ihr Vorwürfe, sie habe die Wäsche nicht gemacht, ignoriere ihn, nutze ihn aus, etc. Joanie reagiert darauf mit einer Mischung aus Ärger und Schuld und zieht sich zurück. Der gemeinsame Besuch einer Party ist kein Thema mehr.⁴⁹ – Solomon beschreibt den Ärger des Gatten als absichtsvoll: durch vorgebrachten Ärger, Vorwürfe und Schuldzuweisungen will er die expliziten wie impliziten Ambitionen seiner Frau, gemeinsam zur Party zu gehen, unterbinden, um weiter fernsehen zu können: »The best explanation for his anger is [...] that he got angry at his wife *in order to* continue watching television and in order to insure that his refusal to go to the party would be successful.« (ebd. 34)

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, welchen Charakter der Ärger des Gatten hat: Ist der Ärger *bewusst* absichtsvoll oder entzieht sich die Absicht seiner bewussten und klaren Erfahrung? Wie verhält sich die Absicht seines Gefühls zu der übergreifenden Absicht seiner Lebensgestaltung? Solomon bietet hierauf Antworten, indem er die Absicht von Gefühlen als *kurzsichtig* (myopic, ebd. 35) und als *blind* (blind, ebd. 40) beschreibt.

Gefühle sind *kurzsichtig*, weil sie eher kurzfristigen Absichten (short term purposes) folgen und darin mit längerfristigen Absichten (long term purposes) in Konflikt geraten können: »For the sake of passion we destroy careers, marriages, lives.« (ebd. 36) Gefühle haben demnach eine impulsive Absicht, die längerfristigen, rationierten Absichten (wie etwa grundsätzlichen Lebensentwürfen) zuwiderlaufen können. Gefühle sind

⁴⁹ Zum Beispiel von Solomon, das dieser noch als »very familiar sort of case« (1973, 33) beschreibt, also als recht vertraute Begebenheit, ist anzumerken, dass es aus einer Sicht der Gegenwart fast schon brutal ausfällt: Die vorgebrachte Wut ist manipulativ, das eigentliche Anliegen des Mannes, lieber zuhause vor dem Fernseher zu bleiben, ist nicht Gegenstand der gemeinsamen Kommunikation, eine implizite geschlechtermäßige Rollenzuteilung (Mann fragt Frau, ob sie sich um die Wäsche gekümmert hat) erscheint in unserer Gegenwart als stereotyp und überkommen, das Beziehungsgeschehen zwischen den Ehepartnern hat repressiven Charakter. Trotz dieser Vorbehalte und zugleich mit diesen Vorbehalten sei das Beispiel, an dem Solomon seine These entwickelt, nachgezeichnet, um seine Position möglichst sinngemäß wiederzugeben und nachvollziehbar zu machen. Hier geht es lediglich um die Um-zu-Struktur von Gefühlen.

blind, weil dem fühlenden Subjekt in der unmittelbaren Erfahrung die Einsicht in die ihn leitende Absicht fehlt: »an emotion cannot see itself.« (ebd. 40) Solomon spricht hier von einem Unvermögen: »the inability of one to suspect the *purpose* of his emotion.« (40) Würde man in einem performativen Fühlen bewusst um die eigene Absicht des eigenen Fühlens wissen, würde dies das aktuelle Gefühl torpedieren: »To recognize the purpose for which a judgement is made is to undermine the judgement.« (ebd. 38) Um dies an einem Beispiel zu veranschaulichen: Ich komme zu der Auffassung, dass ein Arbeitskollege mir Unrecht getan hat, in meinem Zorn formiert sich die »blinde« Absicht, mich dafür zu revanchieren, indem ich an einem dichten Arbeitstag vorgebe, krank zu sein, um ihn mit der vielen Arbeit alleine zu lassen. Nun macht es einen Unterschied, ob sich in meiner Wut das Urteil formuliert: »Jetzt hat mich mein Kollege schon wieder vor meinen Vorgesetzten für seine eigenen Fehler angeschwärzt!«, wobei sich in meiner Wut die Absicht formiert, mich dafür zu revanchieren. Oder ob in meinem Gefühl das Urteil lautet: »Ich interpretiere die Situation nun dergestalt, dass mein Kollege mich schon wieder vor meinen Vorgesetzten für seine eigenen Fehler angeschwärzt hat, *damit* (in-order-to) ich mich an ihm revanchieren kann.« Im ersten Fall hält sich die Absicht, die meinem Gefühl entspringt, im Hintergrund – ich möchte diesen Status als »prä-reflexiv« bezeichnen, im Sinne von: noch nicht zur ausdrücklichen Bewusstseinsklarheit gelangt, prinzipiell aber explizierbar, zum Zeitpunkt der Erfahrung im Bewusstsein verdeckt. Im zweiten Fall steht die Absicht hingegen im Vordergrund, ich möchte meinem Kollegen gezielt seinen Büroalltag erschweren. Im ersten Fall bin ich wütend, im zweiten Fall destruktiv und unkollegial. Abhängig davon, ob die Absicht meines Gefühls im Hintergrund (implizit) oder im Vordergrund (explizit) steht, bin ich entsprechend auch in unterschiedlichen emotionalen Zuständen. Solomon beschreibt diese Struktur der Absicht im Fühlen folgendermaßen: »One cannot judge that he has been wronged and at the same time recognize that he has judged that he has been wronged only in order to« (ebd.)

Vor diesem Hintergrund charakterisiert Solomon Gefühle *zugleich* als *absichtsvoll* und *nicht absichtsvoll* (ebd.): Ein Gefühl ist insofern absichtsvoll, als es zu den übergreifenden Absichten einer Person bzw. Persönlichkeit passt; und es ist insofern nicht absichtsvoll, als die betroffene Person zur gleichen Zeit nicht vollständig Einsicht in die Um-zu-Struktur seines aktuellen Gefühls haben kann. Solomon dazu: »anger is purposive and intentional insofar as it can be clearly shown to fit into the structure of the subjects purposes and intentions; it appears to be »unintentional« [...] in that these purposes and intentions cannot be known by the subject at the same time.« (ebd. 38f.) An dieser Formulierung von Solomon sei eigens die Wendung »at the same time« hervorgehoben. Damit lässt sich der mögliche Einwand vorweg entkräften, dass es uns aus der alltäglichen Erfahrung doch vertraut ist, uns unserer Absichten bewusst zu werden, »eigentlich ging es mir darum, dass ...«. Die Pointe liegt bei Solomon darin, dass wir nicht *zugleich* wütend sein können und uns dessen bewusst sind, welche Absicht sich hierin formuliert. – Daraus ergibt sich: Gefühle haben nach Solomon eine implizite, prä-reflexive Absicht, die im Moment des Fühlens nicht selbstbewusst und klar bewusst sein kann, ohne in einen anderen Gefühlszustand überzugehen.

Abschließend möchte ich noch einen Vorbehalt bzw. einen Einwand gegen eine solche Struktur prä-reflexiver, fungierender Absicht in unseren Gefühlen einbringen. Solomon veranschaulicht seine These am genannten Beispiel, wonach Joanies Mann seine Wut empfinde, *um* zuhause bleiben zu können und weiter

fernzusehen. Eine solche Struktur von Gefühlen weist einen instrumentellen bzw. (verdeckt) manipulativen Gestus auf: ich fühle so, um (prä-reflexiv) dieses oder jenes Ziel zu erreichen. Dies mag in der Tat bei einer Reihe von Gefühlen plausibel erscheinen, wie etwa bei Wut, Enttäuschung oder Schuld, die tatsächlich »absichtsvoll« eingesetzt werden können, um Ziele, Bedürfnisse oder Wünsche zu erreichen. Bei Gefühlen wie der Trauer um eine geliebte, verstorbene Person oder der Sehnsucht nach ihr, scheint es aber fraglich, ob ein solcher instrumenteller oder manipulativer Gestus tatsächlich zu jenem Gefühl in konstitutiver Bedeutung dazugehört. Außerdem wäre die genannte Struktur der (instrumentellen) Absicht von Gefühlen besser in umfassenderen Strukturen der Regulation und sozialen Interaktionsformen des Fühlens zu verorten. Es ginge hier dann um eine Reflexion darauf, welche Formen wir in gemeinsamer Interaktion für den Ausdruck unserer Gefühle herausbilden und auch aushandeln bzw. wie wir darin auch durch kollektive bzw. kulturelle Umgangsformen geprägt werden. Dies aber nur als Andeutung.

4.2.2 Reflexion auf seinen Ansatz und was dabei offen bleibt

Was erfahren wir mit einem solchen Ansatz von Solomon über den Zug des Schmerzvollen an Gefühlen, wie wir ihn am Gefühl der Trauer, Einsamkeit, Schuld, Scham, Sehnsucht oder Enttäuschung erfahren? Solomon bietet in seinen Ausführungen mehr ein allgemeines Konzept von Gefühlen, als eine konkrete Analyse affektiven Leidens. Im Vordergrund seiner Strukturierung von Gefühlen steht das Konzept des Urteils, das eine Vielfalt an Erscheinungsformen umfasst. Mit Urteilen geht es um unsere kognitiven Auffassungen oder Verständnisse von Situationen, sie sind weniger losgelöste bzw. nicht-involvierte, intellektuelle Akte, sondern vielmehr einbezogen in ein leibliches Involviert-Sein in unsere (existentiellen) Belange; wobei sie gleichermaßen reflexive, als auch nicht-propositionale Formen annehmen können.

Nehmen wir zur Veranschaulichung der Rückfrage die Gefühle der Trauer oder der Scham. Trauer umfasst etwa Urteile wie »Meine Schwester ist verstorben.«, die gleichermaßen sprachlich zum Ausdruck gebracht werden, wie sie auch intuitiv bzw. prä-reflexiv verstanden werden können. Zu diesem Verstehen des Verlusts eines nahestehenden Menschen gehört ein konkretes leibliches Erleben wie etwa die Tränen, das Zusammenziehen des Gesichts im Erleben sowie hinabziehende Haltung. Das Erleben von Scham birgt etwa das Urteil in sich: »Ich habe meinen guten Freund bewusst angelogen.« Es würde begleitet werden von leiblichen Empfindungen wie einer gedrückten Körperhaltung oder einem leichten Stechen in den Oberarmen – je nachdem, welche individuellen Ausformungen das Erleben von Scham findet.

Was an der Trauer oder an der Scham als schmerzvoll erfahrbar ist, würde wohl als eine mögliche Form des leiblichen Erlebens neben anderen Erlebnisqualitäten aufscheinen. Dass Gefühle als leiblicher Schmerz erlebt werden können, ist hier wohl ein einfaches Faktum im Reigen vielfältiger Erlebnisqualitäten. Die bereits herausgearbeitete mediale Rolle des Leibes dabei bleibt unbeleuchtet bzw. undifferenziert. Mit dem beschriebenen Vokabular ist außerdem der Zug nicht fassbar, dass uns Gefühle nicht in Ruhe lassen können: wie etwa die Trauer über die Trennung von einer Partnerin, der anhaltende Neid auf den Erfolg eines Kollegen, die Ohnmacht über eine erfahrene Ungerechtigkeit oder erfahrene physische Gewalt. Ebenso wie der Zug, dass unsere Sinnbildung in schmerzvollen Gefühlen eingeschränkt werden kann. In der Scham, in der Angst oder im Neid können wir besonders erfahren, wie unsere Möglichkeiten, die Welt bzw. unsere Erfahrungen auf kontingente und mehrdeutige Weise wahrzunehmen bzw. zu verstehen, eingeschränkt werden.

Vor diesem Hintergrund möchte ich die These formulieren, *dass solche Facetten aber zur Erfahrung schmerzvoller Gefühlen konstitutiv dazugehören*. Um diese philosophisch zu entdecken und eine Sprache dafür zu gewinnen, werde ich im Folgenden Motive aus der Phänomenologie von Waldenfels heranziehen und herausarbeiten. Der weitere Gang meiner Untersuchung wird uns in die Lage versetzen, die Züge in umfassender Weise beschreiben zu können.

4.3 Grundbegriffe eines phänomenologischen Zuganges zu den kognitiven Anteilen von Gefühlen

4.3.1 Grundmotive einer Theorie der Bedeutung und einer Philosophie des Sinnes

Das Schlüsselmotiv, um Prozesse einer affektiven Sinnbildung zu beschreiben, ist jenes der »Intentionalität« – zugleich ein Grundbegriff der Phänomenologie im Allgemeinen. Dieses Schlüsselmotiv sei im Weiteren in einigen Grundzügen umrissen, eine differenzierte Auseinandersetzung im Hinblick auf pathische Akzente dieser Struktur sowie ihre Rolle für emotionale Verletzungen soll im nachfolgenden Kapitel dargestellt werden. Auf den Punkt gebracht besagt sie: »dass jedes Erleben sich auf *etwas* bezieht, indem es dieses in einem bestimmten *Sinne* meint.« (LS 367)⁵⁰ Es ist dies die Struktur allen Erlebens, allen leiblichen Verhaltens, aller Handlung – genau genommen eine »Grundbeschaffenheit« (ebd.): wir sind auf etwas bezogen und begreifen dieses in einem bestimmten Sinne, diese Bezogenheit ist dabei stets eine leibliche. Um dies lebensweltlich zu veranschaulichen: ich ärgere mich über eine Kollegin, eine Psychotherapeutin, weil sie in einer gemeinsamen Supervisionseinheit eine unpassende Bemerkung zu einer persönlichen Notsituation machte. Ich bemerke eine Spannung in meinem Bauch, mein Leib fühlt sich als Ganzes aktiviert und angeregt an, meine Stimme verhärtet sich, ich trage den Ärger aufgrund einer fehlenden Aussprache mehrere Tage mit mir herum. Im Gefühl meines Ärgers bin ich bezogen auf eine Person, auf eine Aussage, eine konkrete Situation. Jenes, worauf ich bezogen bin, wird in einem bestimmten Sinn verstanden, nämlich im Hinblick auf eine eigene Notsituation, die Äußerung der Kollegin als bewertender Kommentar darauf. Dieses Sinnverstehen ist wesentlich leiblich, mein Leib gehört, wie bereits erarbeitet, zur Erfahrung jenes Gefühls wesentlich dazu und ist nicht ein nachträglicher Zusatz zu einem kognitiven Inhalt. Die Intentionalität ist dabei kein einzelner bewusster oder absichtsvoller Akt, sie ist vielmehr die *Struktur zahlreicher Akte*, die in diesem Handlungsfeld bzw. diesem Erfahrungshorizont stattfinden. Waldenfels dazu: »Es gibt nicht einen Akt der Intentionalität, sondern eine Intentionalität von Akten, einschließlich der Einbettung in die Horizonte eines Handlungsfelds.« (LS 367) Intentionalität besagt als Struktur aller Erfahrung Gerichtet-Sein und in einem damit ein Sinnverstehen in der Form etwas als etwas, d.h. einen Gegenstand, ein Wirkliches, Mögliches oder Unmögliches in einem bestimmten Sinn, einer bestimmten Bedeutung, einer bestimmten Weise zu verstehen (vgl. GP 34).

Für die Intentionalität, für Sinnverstehen bzw. Prozesse der Sinnbildung ist die Struktur *etwas als etwas* von maßgeblicher Bedeutung. Waldenfels bezeichnet diese Struktur als »signifikative Differenz« (Waldenfels 1980, 129), »der zufolge etwas in einer bestimmten Bedeutung gefasst wird.« (BE 28). Jene Struktur hat drei Elemente: Ein *voranstehendes »etwas«*, also der Gegenstand oder die Sache, auf die wir bezogen sind, ein

⁵⁰ Vgl. dazu: GM 34, BE 28.

nachstehendes »etwas«, also die Bedeutung, in der der Gegenstand von uns gemeint ist bzw. in der er für uns erscheint, sowie ein *verbindendes »als«*, das einen Zusammenhang, genauer einen gebrochenen Zusammenhang zwischen intendiertem Objekt und gemeinter Bedeutung stiftet, das als »Scharnier« (BE 29) zu verschiedenen Bedeutungshinsichten und Bedeutungsmöglichkeiten fungiert.

Wo finden wir diese Struktur in unserem lebensweltlichen Vollzug? Wo findet sie sich in unserer Erfahrung, beispielsweise wenn ich als Verfasser vor meinem Laptop sitze und diese phänomenologischen Ausführungen eintippe, oder wenn Sie als Leser diese Zeilen auf einem Stück Papier oder auf einer digitalen Fläche lesen? Genau genommen handelt es sich hierbei um keine reflexive, ausdrückliche und bewusste Struktur, vielmehr ist es eine »unsichtbare« Struktur, die in unseren lebensweltlichen Vollzügen – wie meinem Eintippen oder Ihrem Lesen – bereits »am Werk« ist, prä-reflexiv fungiert und zur Anwendung kommt. Erst in einer bewussten, philosophischen Reflexion auf unseren Weltbezug kann diese implizite Struktur sichtbar werden.

Es handelt sich hier um eine Grundstruktur unseres vielfältigen Weltbezuges, die sich an folgendem Beispiel veranschaulichen lässt: Mein Laptop, auf dem ich schreibe, kann mir vielfältig erscheinen. Einmal *als Arbeitsgerät* für die Verschriftlichung und Strukturierung meiner Gedanken, ein anderes Mal *als ästhetischer Gegenstand* (Stichwort: Design), abhängig von der Marke womöglich auch *als soziales Statussymbol*, wiederum *als rein technischer Gegenstand* mit zahlreichen sonderbaren Teilen und Funktionseigenschaften, wenn er etwa nicht mehr funktioniert oder sich eine einzelne Taste aus dem Tastaturgehäuse herauslöst.

Betrachten wir diese Erfahrungen genauer: alles, was uns begegnet und worin wir aufgehen, ist *für uns gegeben* – wie etwa mein Laptop beim Schreiben. Thematisierte Sachen können sich dabei in einer Vielfalt an Facetten und Bedeutungen zeigen. Wenn wir auf diese Vielfalt des Erscheinens einer Sache und ihrer Bedeutungsmöglichkeiten ausdrücklich reflektieren, wird die Struktur deutlich, dass wir etwas als etwas verstehen und dass das sprachliche Partikel »als« dabei als »Scharnier« fungiert, durch das jene Vielfalt eröffnet wird. Entlang dieser Erfahrungen und Betrachtungen kann diese ungewöhnliche Struktur der Intentionalität lebensweltlich sichtbar und plausibel werden.

Die Struktur, etwas ist als etwas gemeint, bringt zum Ausdruck, dass etwas, wie etwa ein Buch, in dem wir lesen, nicht schlechthin an sich oder schlechthin für uns ist (vgl. Waldenfels 1980, 131), sondern sich stets in einer Vermittlung zeigt: Jede Erfahrung »(ist) immer schon gedeutete und verarbeitete Erfahrung [...]«. Die Tatsachen, also das, was in unserem Erkennen gegeben ist und was sich aus unserem Tun ergibt, sind immer schon *bedeutsame Tatsachen*.« (ebd. 130)

Eine jede Bedeutung steht nicht für sich, sondern ist in ein Bedeutungsfeld eingebettet (ebd. 131ff.). Wenn ich vor meinem Laptop sitze, diese Ausführungen eintippe, so verstehe ich meinen Laptop als Arbeitsgerät. Wenn ich ihn in diesem Sinne verstehe, liegt diese Bedeutung nicht isoliert in einem luftleeren Raum, vielmehr ist sie Teil eines größeren Verweisungsganzen, das eine konkrete Bedeutung mitkonstituiert. Mein Laptop steht auf einem Schreibtisch, daneben steht eine Lampe, umringt von mehreren Stiften und Büchern, situiert in einem Raum, der mir als Arbeitszimmer dient. Dieser Rahmen, dieser Hintergrund, dieses Arbeitsganze gehört mit zur Bedeutung des Laptops als eines Arbeitsgerätes. Würde sich hier ein Autoreifen befinden, würde es hier zu einer Irritation bzw. einer Störung kommen. Woher würde diese Störung kommen? Sie

gründet nicht im einzelnen und konkreten Autoreifen, sondern in der Einbettung des Autoreifens in diesen Kontext meines Arbeitszimmers – er passt nicht zum Kontext. Dass der Reifen nicht hier her passt bzw. der Laptop hingegen schon, verweist auf einen Zusammenhang des konkreten Gegenstandes zu seinem Umfeld.⁵¹ Bedeutungen sind demnach nicht isoliert, sondern stets eingebettet in ein Bedeutungsfeld: das Gemeinte »weist an sich selbst über sich hinaus, nur so ist es, was es ist.« (ebd. 132)

Jede Bedeutung entspringt einer Perspektive und zeichnet sich durch eine Kontingenz (GP 36f.) aus. Wie angeführt, hat jenes etwas, auf das wir bezogen sind und das wir in einem bestimmten Sinne verstehen, wie etwa der Laptop auf meinem Schreibtisch, den ich als Arbeitsgerät verstehe, keine Bedeutung an sich, sondern eine Bedeutung *im Rahmen meiner Bezogenheit*. Darin ist das Verstehen einer Bedeutung bzw. die konkrete Bedeutung rückbezogen auf meine Perspektive: »jede konkrete Bedeutung verkörpert eine Bedeutungsperspektive« (Waldenfels 1980, 133). Sie verweist darin auf eine Selektion: jede Erfahrung wählt einen bestimmten Gesichtspunkt in der jeweiligen Thematisierung aus – für mich als Philosoph ist mein Laptop ein Arbeitsgerät, ein Techniker oder Netzwerk-Administrator würde mein Gerät anders betrachtet, andere Aspekte würden an ihm hervortreten.

In einer solchen Perspektivität liegt inbegriffen, dass jede bestimmte Bedeutung (etwa Laptop als Arbeitsgerät) dessen Bedeutungsmöglichkeiten nicht ausschöpft (ebd.). Sie verweist auf eine »Überfülle von Gegebenheiten, mit einem Überschuss an Realität.« (ebd.) Demnach gibt es nicht *den einen* Sinn oder *die eine* Bedeutung, sondern einen Überschuss an Möglichkeiten, die sich nicht erschöpfend auslegen lassen. Jedes etwas, das wir in einem bestimmten Sinne meinen, ist offen für andere Bedeutungsmöglichkeiten (Laptop als ökonomisches Gut, Laptop als Gegenstand einer strafrechtlichen Ermittlung, etc.), Bedeutungen sind demnach auch nicht fixiert, revidierbar und unabgeschlossen (ebd.). »Das Gemeinte ist nicht nur *mehr*, als wir meinen, sondern *anders*.« (ebd.) Das Gemeinte zeichnet sich also durch einen Überschuss an Bedeutung aus, in einer konkreten Perspektive, in einem konkreten Sinnverstehen, bei dem etwas in einem bestimmten Sinne verstanden wird (Laptop als Arbeitsgerät), ist dieses Sinnverstehen *ein mögliches neben anderen Möglichkeiten*: »Dass etwas als etwas erscheint, besagt eo ipso, dass etwas *so und nicht vielmehr anders* erscheint.« (GP 36) Kontingenz, in diesem Sinne verstanden, birgt damit auch den Charakter einer »Bodenlosigkeit« (SA 125) in sich, die sich durch das Bestehen mehrere Bedeutungsmöglichkeiten eröffnet. Dass wir etwas in einer konkreten Situation »so und nicht vielmehr anders« verstehen, etwa den Laptop als Arbeitsgerät und nicht als ökonomisches Gut, hat keine notwendigen Gründe mehr.⁵²

4.3.2 Differenzierung der Intentionalität

Damit sind nun einige allgemeine Motive der Bedeutungstheorie von Waldenfels umrissen: Bedeutung hat die Struktur etwas als etwas zu verstehen (signifikative Differenz), wobei leibliche Erfahrung, Bedeutungsfeld, Perspektivität und Kontingenz zu jeder Bedeutung wesentlich dazugehören. Im Folgenden wird es da-

⁵¹ Vgl. dazu Heidegger 2001, §18 Bewandtnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt.

⁵² Vgl. dazu SA 125: »Doch es macht einen Unterschied aus, ob wir von einem Welt- und Lebensvertrauen ausgehen, das in einer umfassenden Welt- und Lebensordnung verankert ist, oder ob wir mit der Kontingenz einer Ordnung rechnen, für die es keine zureichenden Gründe gibt und die deshalb eine gewisse *Bodenlosigkeit* erzeugt. Damit öffnen sich die von Schelling, Kierkegaard und Heidegger aufgedeckten *Abgründe* der Freiheit, die eine hintergründige Lebens- und Todesangst einschließen.«

rum gehen, die Struktur der Intentionalität weiter auszudifferenzieren, einerseits um auf diesem Wege »den pathischen Anteil des kognitiven und praktischen Verhaltens« (BE 26) sichtbar zu machen; andererseits um hiermit verständlich zu machen, wo und wie affektives Leiden Prozesse der Sinnbildung beeinträchtigt. Die Intentionalität sowie das Geschehen einer Formbildung ist bei Waldenfels stets ein Zweifaches.⁵³ Dazu gehört zum einen die Sinnintention, bei der etwas *als* etwas verstanden wird – bezeichnet als »signifikative Differenz«; zum anderen das Zielstreben, bei dem etwas *in* etwas erstrebt wird – bezeichnet als »appetitive Differenz«. Beides sind Charaktere der Intentionalität: während es bei Ersterem um Bedeutung geht, geht es bei Letzterem um die Bewegungsrichtung der Intentionalität, um ein Woraufhin bzw. das Ziel eines Strebens anstelle des Was eines Bezuges (BE 25). Das »Als« des Bedeuten und das »In« der Bestrebung erweisen sich »als Relief, als Scharnier, als Fuge oder als Falte« (Waldenfels 2011, 23; vgl. BE 320) bzw. als »Transformatoren, die dafür sorgen, dass etwas Sinn annimmt, was nicht schon Sinn hat, und dass etwas zum Ziel wird, was nicht schon ein Ziel ist.« (ebd. 314) Beide sind »Angelpunkte, um die sich das Erscheinen dreht [...] sie bezeichnen den blinden Fleck und den toten Punkt eines Sinn- und Zielgeschehens, das sich selbst entzogen ist« (ebd.). Demnach handelt es sich hier um konstitutive Strukturen der Intentionalität, die nach Waldenfels aufs Engste miteinander verflochten sind: Jenes, wonach wir streben, lässt sich als solches und Konkretes beschreiben, das Woraufhin lässt sich als Was fassen. Umgekehrt ist jenes Was, das wir zu erkennen und zu beschreiben versuchen, Ziel eines Strebens (BE 54). Eine Absonderung von Bedeutung und Begehren wäre »nur durch einen künstlichen Schnitt« (BE 23) möglich. Es handelt sich hierbei um »Zwischeninstanz[en]« (Waldenfels 2011, 23), die weder rein den Dingen, noch den Akten oder Zuständen eines Subjekts zuzuordnen sind (ebd.).

Bedeutung und Streben sind auch hier eingebettet in ein komplexes Geschehen aus Widerfahrnis und Antwort, wie es bereits unter Kapitel 2.2 ausführlich dargelegt wurde. Auch hier sind Widerfahrnis und Antwort die leitenden Motive für die Beschreibung der Struktur: »Etwas, das *als etwas* intendiert oder *in etwas* erstrebt wird, ist darüber hinaus etwas, *wovon* wir getroffen sind und *worauf* wir antworten, indem wir es auf diese oder jene Weise meinen und erstreben.« (BE 60) Das Wovon des Getroffen-Seins sowie das Worauf des Antwortens sind ein Doppelaspekt bzw. ein Doppelereignis, das in einem geschieht. Waldenfels dazu: »beides geschieht in eins, wenngleich in einer zeitlichen Verschiebung, die eben aus der Antwort ein nachträgliches, aus dem Widerfahrnis ein vorgängiges Ereignis macht.« (BE 60) Ausformuliert besagt diese Vorgängigkeit: »Was uns zustößt oder zufällt, ist immer schon geschehen, wenn wir darauf antworten.« (BE 56) Im Folgenden sollen beide Strukturen und ihre Verflechtung nachgezeichnet werden, soweit es für die Beschreibung von Gefühlen und der Erfahrung affektiven Leidens relevant ist. Ziel ist es hierbei, mit Waldenfels den »pathischen Hintergrund« von »intentionalen Bedeutungen und Bestrebungen« (ebd. 10) zu betonen. Auch hier bedeutet »Pathos« weiterhin »Widerfahrnisse, die uns zustoßen, uns zuvorkommen, uns anrühren und verletzen, keine Grundsicht also, sondern ein Geschehen, in das wir wohl oder übel auf immer verwickelt sind.« (ebd. 9)

Beginnen wir mit der Sinnintention und dem Bedeuten. Wie angeführt, weisen diese bei Waldenfels die Form einer signifikativen Differenz auf: *etwas wird als etwas verstanden* – im Sinne von: »Etwas ist als et-

⁵³ Vgl. BE 24f.; SA 268f.

was gemeint oder gegeben, es tritt als etwas in Erscheinung.« (ebd. 28) Nach Waldenfels bezeichnet diese Struktur eine »minimale« und »neutrale Formel« (ebd.), die keine engen bewusstseins- oder sprachtheoretischen Voraussetzungen oder einen individuellen Träger derselben benötigt. Es geht um jenen Unterschied, »zwischen dem, was erscheint, und der Art, wie es erscheint, aufgefasst oder gedeutet wird« (ebd. 30). Wenn diese Struktur hier genauer betrachtet werden soll, richtet sich der Fokus mit Waldenfels auf »dieses ›karge‹ etwas, das Bedeutung annimmt, sowie das ebenso karge ›als‹, das die Bedeutungsentstehung oder Sinnbildung anzeigt.« (ebd.) Das »Als« fungiert »als Scharnier zwischen dem, was ist und dem, als was es ist, indem es zugleich eine Kluft zwischen beiden aufreißt.« (ebd. 29) Zwischen dem voranstehenden etwas und dem nachstehenden etwas liegt eine Kluft, wonach jenes etwas, auf das wir uns beziehen und das in einer bestimmten Weise verstanden wird, nicht schon übereinstimmt mit dem, als was es verstanden wird. Zwischen beiden liegt ein Spalt, der eine Vielfalt an Bedeutungsmöglichkeiten offenhält. Waldenfels fasst diese Kluft als eine »*originäre Verschiebung* oder *Versetzung*« auf: »Etwas ist *anders* als es selbst, indem es als dieses oder jenes auftritt; aber es ist nicht *etwas anderes* als es selbst, etwa ein bloßes Bild oder Zeichen.« (ebd. 30) Dieses Scharnier, das deutsche *als*, findet sich auch in anderen Sprachen, im Lateinischen als *qua*, im Englischen als *as*, im Französischen als *comme*.

4.3.3 Sinn-Losigkeit und Sinn-Überschuss als pathisches Grenzphänomen

Wie angeführt, hat dieses *als* seine Funktion im Rahmen der Bedeutungsentstehung und Sinnbildung. In dieser Rolle kann es verschiedene Ausmaße annehmen, abhängig davon, wie offen oder verschlossen jemand für neue oder vielfältige Bedeutungen oder Irritationen ist. Waldenfels umreißt in diesem Rahmen ein Spektrum von schwachen und starken Erfahrungskonzeptionen (BE 30), ein Spektrum zwischen zwei Polarisierungen: auf der einen Seite, jener der *schwachen Erfahrung*, »verfestigt« sich dieses Als oder »friert ein« und bildet Gewöhnung, Habitualisierung, Klischees oder Stereotypen aus, bei denen sich Bedeutungen wiederholt. Religiöse, fundamentalistische Haltungen, die sich auf den direkten Wortlaut fokussieren und Interpretationen nicht erlauben, sind ein Beispiel hierfür. Ein anderes Beispiel wäre, wenn man Personen, gegenüber denen man Antipathie verspürt, keine positiven Seiten zugestehen kann. Während auf der einen Seite die Verfestigung von Bedeutung steht, gehört zur anderen Seite, der *starken Erfahrung*, die Störerfahrung in unterschiedlichem Ausmaß, die bei Irritationen und Überraschungen anfängt und bis zum Zusammenbruch von Bedeutungswelten führt. Eine Irritation wäre etwa, wenn eine Person, die man in ihrem Verhalten über mehrere Monate hinweg als tendenziell devot kennen gelernt hat, unerwartet sehr bestimmt auftritt. Ein Zusammenbruch der Bedeutungswelt ist etwa in psychischen Krisen erfahrbar, etwa wenn einer jungen Mutter nach einer längeren und aufreibenden Konfliktphase mit ihrem ehemaligen Partner aufgrund der psychischen Belastung die alleinige Obsorge für das eigene Kind entzogen wird.

Betrachten wir solche Störerfahrung genauer, finden wir Beschreibungen, die helfen, das Verletzende an Gefühlen klarer herauszuarbeiten. Es geht hier um ein Widerfahrnis, das selbst nicht intentional verfasst ist, sondern die Intentionalität stört (ebd. 33) – beispielsweise, wenn man eine komplexere Kreuzung überqueren möchte und einen die blendende Sonne daran hindert, die Situation einzuschätzen. Nach Waldenfels zeichnen sich die unterschiedlichen Formen einer Störerfahrung dadurch aus, dass etwas auftaucht, »das uns zufällt, zustößt, bevor es als etwas aufgefasst, verstanden oder abgewehrt wird. [...] dieses *etwas*, das *nicht als*

etwas erscheint, entzieht sich den geläufigen Sinnerwartungen und Regelungen, es übersteigt deren Fassungskraft bis hin zu dem Punkt, wo für uns eine Welt zusammenbricht.« (ebd.) Um dies klarer zu fassen, möchte ich beim genannten Beispiel des Geblendet-Werdens bleiben und indirekt auf eine Erfahrung verweisen, die einem wohl vertraut ist bzw. die sich immer wieder machen lässt. Es wäre ein Leichtes, das Geblendet-Werden zu beschreiben als: Das Übermaß der Sonne hindert mich daran, die Situation klar einschätzen zu können. Es wäre eine Beschreibung in bewussten und sprachlich geordneten Strukturen. Worauf Waldenfels aber hinzeigt, ist ein Anderes: Nämlich, dass uns in der Einschätzung der aktuellen Verkehrslage jenes Störende, das wir *nachträglich* klar und deutlich als überfordernde Lichtintensität der Sonne beschreiben können, *im Moment der Erfahrung* keineswegs in jener Klarheit begegnet, sondern *zunächst* in jener Form erscheint, dass es *als zunächst Unbestimmtes* bzw. noch nicht als etwas Bestimmtes unsere unmittelbare Erfahrung beeinträchtigt und uns die klare Einschätzung der Verkehrslage stört. Auch diese Beschreibung hier ist eine nachträgliche, die eigentlich nur indirekt auf eine Erfahrung hinweist, die sich sprachlich so nicht einfangen lässt. Waldenfels zeigt hier auf ein vorgängiges Etwas, das sich dadurch auszeichnet, dass es unsere Erwartungen, unsere Deutungen und Gewohnheiten irritiert, durchkreuzt und umzustoßen vermag. Es hindert uns in unserem Verstehen, etwas als etwas bzw. etwas in seiner Vielzahl an Möglichkeiten zu begreifen.

In der Störfahrung lässt sich der pathische Untergrund der Etwas-als-etwas-Struktur klarer aufweisen und zwar als *vorgängige Bedeutungslosigkeit* bzw. als *vorgängigem Bedeutungsüberschuss*: »Das Etwas, das uns als Pathos zustößt, das uns im Extremfall überwältigt, lähmt und vernichtet, erweist sich als *bedeutungslos* oder *belanglos* [...] oder als *über-bedeutend*.« (ebd.) Oder in anderen Worten: »etwas, das als etwas aufgefasst und gedeutet wird, (ist) *mehr* oder *weniger* [...], als das, was es bedeutet.« (ebd.)

Vorgängige Bedeutungslosigkeit und Bedeutungsüberschuss verlassen einen Bedeutungsrahmen und liegen außerhalb einer sprachlichen Ordnung. Hierzu auch: »Desgleichen stoßen wir auf eine *Urverdichtung*, sofern etwas immer schon mehr ist, als was es ist, ohne dass alles, was es ist, vor uns ausgebreitet wäre wie eine ausgeschüttete Spielzeugkiste.« (ebd. 320) Der Überschuss bietet also nicht einen Überschuss an Bedeutung, der sich im Rahmen einer anderen sprachlichen Ordnung oder in Varianten *erschöpfend* erfassen würde. Vielmehr ist es ein *unerschöpflicher Überschuss*, der sich auch mit unzähligen Variationen nicht fassen lässt. Diese Auffassung der pathischen Untergründe von Prozessen der Sinnbildung ist darin auch eine Gegenfigur gegen ein Verständnis von Sinnbildung, wonach hier etwas zu etwas werde, »was es seiner Potenz nach schon ist« (SA 147). Nicht haben die Dinge bereits eine irgendwie bestimmte und fixierte Bedeutung, die wir erst entdecken müssen, vielmehr liegt unseren Erfahrungen und Sinnbildungen eine Sinn-Losigkeit bzw. ein Überschuss an Sinn zugrunde, die jeweils noch keine inhaltliche Bestimmtheit oder zu realisierende Potenzialität vorgeben.

An dieser Stelle stellt sich die Frage, welchen Charakter aber all die Beschreibungen von Waldenfels über jenes etwas haben, das einer Bedeutung bedeutungslos vorausliegt? Wie ist es möglich, innerhalb einer sprachlichen Ordnung wie jener seiner und meiner Ausführungen, auf jenes Außerhalb zu verweisen? Waldenfels vermeidet einen solchen Widerspruch, indem er den Überschuss etwa als »Annahme eines Überschusses« (ebd. 56) bezeichnet und für die Beschreibung einen »indirekten Weg« (ebd.) vorgibt. Dieser liegt

darin, dass die Struktur des Etwas-als-etwas eingebettet ist in ein komplexes Geschehen aus vorgängigem Widerfahrnis und nachträglicher Antwort. Das vorangehende etwas ist insofern bedeutungs-los bzw. trägt einen Überschuss an Bedeutung in sich, indem es uns widerfährt – etwa als fungierende, noch nicht versprachlichte Störererfahrung, wie oben beschrieben. Wir antworten auf dieses Widerfahrnis, etwa indem wir, um beim Beispiel zu bleiben, mit der Hand vor den Augen das Blenden der Sonne vermeiden. In jenem Antworten tritt etwas schließlich *als etwas* in Erscheinung: »Erst im *Antworten auf* das, wovon wir getroffen sind, tritt das, was uns trifft als solches zutage.« Bzw. »Das etwas gehört bereits zur deutenden Antwort auf das Geschehen.« (ebd. 59) Dergestalt ist unser Zugang zum vorangehenden etwas stets nur im Rahmen eines Antwortens auf ein vorgängiges Getroffen-Sein möglich, außerhalb eines nachträglichen Antwortens hingegen bleibt es unzugänglich. Das Pathos »(kommt) einzig in der Nachträglichkeit der Antwort zum Ausdruck [...]« (SA 94) Ein reines Pathos »ist nur als Grenzerfahrung zu fassen; es erweist sich als gestaltlos, formlos und ordnungslos« (ebd. 265f.). Entsprechend ist eine Beschreibung jenes vorangehenden etwas stets nur indirekt möglich und so gesehen eine »Annahme« (BE 56).

4.3.4 Sinnbildung als Antwortgeschehen

Mit diesen Ausführungen wird nicht nur erhellt, auf welchem Wege wir über jenes vorgängige etwas sprechen können, das in unserem Antworten eine Bedeutung erhält, sondern auch, welche grundsätzliche Bedeutung Sinnbildung bei Waldenfels hat. So geht es dabei um eine »[o]riginäre Formbildung« (SA 268), die nicht besagt, »dass es etwas gibt, das als solches aufgefasst wird, sondern dass etwas *zu etwas* wird, *indem* es als solches aufgefasst wird.« (ebd.) Bzw.: »Etwas bekommt Sinn, was nicht schon Sinn hat« (SA 166). Etwas, auf das wir uns beziehen, hat nicht schon von vornherein eine Bedeutung, diese wird erst gewonnen im Zuge unserer Auseinandersetzung. Etwas formiert sich als Bedeutsames ohne an sich selbst schon bedeutsam zu sein (ebd. 269). Es handelt sich hierbei um eine »»Einformung«, durch die etwas in Form gebracht wird« (ebd. 267), Waldenfels bezeichnet jenes auch als »Umsetzung« bzw. »Transformation« (ebd.). Um Missverständnisse zu vermeiden, ist es wichtig, zu sehen, dass Sinnbildung im Grenzphänomen der Leere bzw. des Überschusses an Bedeutung ihren Anfang nimmt.

Im Feld der Gefühle lässt sich dieses Motiv am Verlauf einer Kränkung veranschaulichen: Ein Paar, zwei Erwachsene, führt eine Fernbeziehung. Der Partner, in Wien lebend, pflegt in seiner Freizeit gerne ins Theater zu gehen. Seine Partnerin ist in einer deutschen Stadt weit entfernt, sie sehen einander nur an den Wochenenden, regelmäßige Theaterbesuche sind ihnen deshalb nur schwer möglich. Der Partner geht bereits seit längerer Zeit mit einer Arbeitskollegin regelmäßig ins Theater, beide verbindet hier ein gemeinsames Interesse. Bei einem Telefonat schildert die Partnerin ihrem Partner, dass sie deswegen Eifersucht plagt. In einer beiläufigen Bemerkung meint der Partner: »Selbst wenn ich in deiner Stadt wäre, hätte ich wohl einen ›Theater-Buddy‹.« Er versucht sie zu beruhigen, dass sie keinen Anlass zur Eifersucht habe, er verfolge keine amourösen Absichten.

Die Partnerin bemerkt im Anschluss an das Telefonat erst *nach und nach*, dass dieses Gespräch sie mit einem unangenehmen Gefühl zurücklässt, das sie noch nicht genau beschreiben kann. Erst allmählich bemerkt sie eine Kränkung, die sich als Störererfahrung bemerkbar macht. Der Frau fällt es schwer, sich wieder auf ihren Alltag einzulassen, ihre Aufmerksamkeit anderen Themen zu widmen. Einige Aussagen aus dem Ge-

sprach wiederholen sich in ihrem Kopf immer wieder. Erst mit der Zeit kann die Frau für sich formulieren, dass sie die angeführte Nebenbemerkung gekränkt hat. Hierbei geht es ihr nicht um die Eifersucht, sondern um die implizite Prämisse der Aussage, dass ihr Partner, wenn er nicht in Wien, sondern mit ihr in ihrer Stadt leben würde, mit einer anderen Person regelmäßig ins Theater gehen würde und er gar nicht auf die Idee komme, sie zu fragen, ob sie darauf Lust habe, mit ihm zu gehen. Was als das subtile Anklingen eines unangenehmen Gefühls, das sich als Störung bemerkbar machte, begann, entfaltete sich zu einem klareren Gefühl der Kränkung, das leiblich spürbar wurde. In diesem Verlauf war das intentionale Objekt der Kränkung noch nicht klar differenziert, es gewann erst an Gestalt. An diesem Prozess lässt sich eine solche »Formung« im Sinne von Waldenfels exemplarisch beschreiben und veranschaulichen, die zunächst beiläufige Aussage gewann an Bedeutung und wurde zum Boden für das Gefühl der Kränkung, das sich neben der Eifersucht neu ausbildete. Erst in diesem Prozess wurde die Bemerkung zum klar bestimmbar Grund für ihr Gefühl des Gekränkt-Seins, zum Zeitpunkt der Aussage hatte diese noch nicht dieses Gewicht und noch nicht diese Bedeutung.

4.3.5 Doppelte Inadäquation von Sinn und Wirklichkeit

An dieser Stelle lässt sich eine wichtige Voraussetzung des Ansatzes von Waldenfels aufzeigen, die nicht nur seinen Erfahrungsbegriff sowie sein Verständnis von Sinnbildung erhellt, sondern auch die Ausrichtung seiner Phänomenologie ausdrücklich macht. Hieran finden sich weitere Impulse für ein Verständnis der affektiven Sinnbildung und der Genese von Irritationen und Verletzungen. In Abgrenzung zur egologischen Phänomenologie formuliert Waldenfels eine »Theorie der offenen Erfahrung« (Waldenfels 1980, 93). Sie basiert auf der bereits getroffenen Unterscheidung von Gegenstand und Bedeutung, Gegebenem und Gemeintem, Wirklichkeit und Sinn (ebd. 90). Der Charakter der Offenheit artikuliert sich in einer »*doppelte[n] Inadäquation*»; wirklich Gegebenes und ausdrücklich Gemeintes bleiben hintereinander zurück. Positiv gewendet, handelt es sich um einen *wechselseitigen Überschuss*; wir meinen mehr, als uns wirklich gegeben ist, uns ist mehr gegeben, als wir ausdrücklich meinen.«⁵⁴ (ebd.) Darin liegt die Grundthese formuliert, dass Wirklichkeit und Sinn, Gegebenes und Gemeintes grundsätzlich nicht vollends ident sind und es »nicht zu einer deckungsgleichen Kongruenz« (Flatscher 2011, 102) oder einer »harmonische[n] Symmetrie von Bewusstsein und Gegenstand« (ebd.) kommt. Vielmehr gibt es zwei grundsätzliche Möglichkeiten, wie Wirklichkeit und Sinn in der Beziehung zueinander voneinander abweichen können: einmal gibt es einen Meinungsüberschuss (»wir meinen mehr, als uns wirklich gegeben ist«), ein anderes Mal einen Überschuss des Gegebenen (»uns ist mehr gegeben, als wir ausdrücklich meinen«).

⁵⁴ Hier muss eingeräumt werden, dass dieses philosophische Motiv von Waldenfels andere Züge trägt als der Ansatz, Erfahrung bzw. Gefühle als Doppelereignis aus Widerfahrnis und Antwort zu beschreiben. Die angeführte Ausführung stammt aus einer frühen Phase des Werkes von Waldenfels (1980). Hier wird das Verhältnis von Sinn und Wirklichkeit, Bedeutung und Gegenstand noch nicht als Doppelereignis konzipiert, hier liegt noch kein Fokus auf dem Überschuss des Gegebenen, dem Antwort-Charakter oder den pathischen Untergründen, hier kommt es noch nicht zu einem Auseinandertreten von vorgängigem Widerfahrnis und nachträglicher Antwort. Auch wenn Waldenfels in seinem späteren philosophischen Werk andere Akzente setzt, sehe ich das Motiv der doppelten Inadäquation nicht als Widerspruch zu dem, was er später macht. Für die Beschreibung der Erfahrung affektiven Leidens bietet es fruchtbare Impulse, die hier aufgegriffen seien.

Ersteres ist wohl besonders in der Hoffnung, der Erwartung, der Vorfreude erfahrbar: Eine junge Frau verabredet sich mit einem Mann, um ihn persönlich kennenzulernen und um abzuschätzen, ob ihr anfängliches Interesse in den Beginn einer Beziehung münden kann. Noch ohne mit ihm gemeinsame Erfahrungen durchlebt zu haben, trifft sie ihre Einschätzung dahingehend, ob er eine konservative oder liberale Werthaltung hat, ob er gebildet oder einfach und aufrichtig ist oder einen Hang zur Unehrlichkeit hat. In diesen Einschätzungen gleich zu Beginn der Phase des Kennenlernens meint sie mehr zu erkennen, als ihr zunächst gegeben ist. – Umgekehrtes kann in Überforderungen oder dem Gefühl der Trauer erfahrbar werden. Hierbei geht es um Erfahrungen, die eher am Beginn eines Prozesses einer Sinnbildung stehen: etwa wenn man erfährt, dass ein nahestehender Familienangehöriger unerwartet eine Krebsdiagnose mit einer hohen Gefährdungsstufe bekommt, oder wenn man bei einem Begräbnis den Verlust dieses Angehörigen betrauert. Hierin wird erfahrbar, dass zunächst mehr gegeben ist, als wir im Begriff sind, zu meinen.

Hierin kündigen sich bereits weitere Formen der Erfahrung affektiven Leidens an: Ein Überschuss des Meinen gegenüber dem Gegebenen bildet die Grundlage für Enttäuschungen, Kränkungen, Beschämungen, indem sich das Gegebene als abweichend zum Gemeinten erweist. Ein Überschuss des Gegebenen gegenüber dem Gemeinten kann den Boden von Angst, Überwältigung, Trauer oder Ohnmacht bereiten.

Betrachten wir die Struktur der doppelten Inadäquation von Wirklichkeit und Sinn bei Waldenfels ein wenig genauer, um sie zu erhellen. Gibt es einen Überschuss an Gemeinten, so liegt der Fokus auf den Vormeinungen, den Vorbegriffen, Vorurteilen, dem Bewährten und Vertrauten (Waldenfels 1980, 90). Hier stellt sich die Frage, ob das Gegebene mit den eigenen Vormeinungen übereinstimmt: Entspricht eine Situation wirklich meiner Einschätzung? Gibt es einen Überschuss an Gegebenem, so liegt der Fokus auf dem Gegebenen, das sich der Bekanntheit entzieht und einen mit Unerwartetem, Überraschendem und Unbekanntem konfrontiert (ebd.). Hier stellt sich hingegen die Frage: Was da gerade passiert ist? Wie ist die Erfahrung zu beschreiben? Hierin liegt auch die Erfahrung von gänzlich Neuartigem, das die eigenen Vormeinungen widerlegt und »uns auffordert, Begriffe nicht nur anzuwenden, sondern neu zu finden« (ebd. 91). Auf diese Weise wendet sich Waldenfels gegen das Konzept eines Subjektes, »das gemäß klassisch phänomenologischer Überlegungen mit dem Vermögen ausgestattet ist, mit sämtlichen Erfahrungen umgehen und sie restlos in den Sinnhorizont einer gemeinsamen Welt integrieren zu können« (Flatscher 2011, 103). In Anbetracht solcher Inadäquationen kann es nicht gelingen, Wirklichkeit »in unsere Vorstellungen und Vorhaben einzu-zwängen und dingfest [zu] machen.« (Waldenfels 1980, 93)

Affektive Sinnbildungen sowie Erfahrungen im Allgemeinen charakterisieren sich, wie bereits aufgewiesen, als »kontingent *interpretierte* Erfahrungen« (ebd.). Gegebenes wird »durch unsere Intentionen nur partiell bestimmt« (ebd. 91), am Gegebenen bleibt also ständig etwas offen, es kann nicht vollständig und erschöpfend bestimmt werden. Dieser Überschuss ist eine »immanente Grenze bestimmter Sinninformationen« (ebd. 93), der in der »Vieldeutigkeit der Wirklichkeit« begründet liegt; lediglich eine »partielle Deckung von Gemeinten und Gegebenen« (ebd. 91) ist in Sinninformationen möglichen. All dies unterstreicht auf vielfache Weise die Kontingenz jeder affektiven Sinnbildung, jeder Irritation, jeder Überforderung, jeder Sinnfixierung oder jedes Sinnverlusts. Affektives Leiden und Verletzung haben damit ebenso einen *grundsätzlichen Zug der Kontingenz*, sie folgen keiner sachlichen oder subjektiven Notwendigkeit.

4.3.6 Bedeutungsintention und Zielstreben

Kommen wir nun zum Zielstreben, dem Woraufhin der Intentionalität, bei dem etwas in etwas erstrebt wird. Ging es zuvor um das »Als« der Bedeutungsintention, rückt hier der Fokus auf das »In« des Zielstrebens. Wie oben angeführt, hat Bedeutung die Struktur *etwas als etwas zu verstehen*. Demgegenüber hat das Zielstreben die Struktur *etwas in etwas zu erstreben, zu suchen oder zu meiden* (BE 55). Im Falle der Bedeutung spricht Waldenfels von einer »signifikativen Differenz«, die den Spalt zwischen dem vorangehenden und dem nachstehenden Etwas kennzeichnet und durch das »Als« als Transformator verbunden wird, durch welches etwas Sinn annimmt. Im Zielstreben spricht Waldenfels von einer »appetitiven Differenz« (ebd.), die wiederum ein vorangehendes und ein nachstehendes Etwas unterscheidet, verbunden durch ein »In« als Transformator, durch welches etwas zum Ziel wird. Auch hier tut sich ein Spalt auf, und zwar »zwischen dem, was als Ziel erstrebt beziehungsweise als Weg und Mittel zum Ziel gewählt wird, und dem, was *in diesem Ziel* gesucht wird.« (ebd. 42) Zugegebenermaßen ist die sprachliche Anwendung der Struktur Etwas-in-etwas nicht so leicht handzuhaben wie die Struktur der Bedeutung. »Etwas in etwas zu erstreben« birgt Missverständnisse in sich, wie etwa ein »eigentliches« oder »verdecktes«, noch »unbewusstes« Streben: Wenn ich danach strebe, meinen Nachnamen jenseits einer Heirat zu wechseln, geht es mir in diesem Streben eigentlich darum, meine Familie zu verärgern. So könnte man »etwas in etwas erstreben« etwa misszuverstehen, ein verdecktes Streben im Streben zu suchen. Derartige meint Waldenfels aber nicht. Vielmehr geht es ihm darum aufzuzeigen, was uns im Begehren widerfährt: Gleich wie im Bedeuten gründen Begehren und Streben in einer Ziel-losigkeit, jedes Erstrebte – wie etwa eine Verlobung für ein Paar oder eine ganz bestimmte Spielzeugschachtel für ein kleines Kind im Geschäft – wird erst in unserem Antworten zu einem Erstrebten. »Etwas, das in einem Zielobjekt gesucht wird, erweist sich für sich genommen als *ziel-los*.« (ebd. 42). Auch im Begehren vollzieht sich ein Prozess einer Formbildung, wo »etwas in [...] Begehrenswertes umgesetzt wird, ohne an sich schon [...] begehrenswert zu sein.« (SA 269) Dass etwas für uns Ziel unseres Strebens wird, etwa bestimmte Ringe in der Vitrine eines Juweliers als Verlobungsringe, ist ein Prozess, in dem sich unser Begehren formiert und ein ziel-loses etwas (etwa die Ringe in der Vitrine) hervortritt und von uns eingefasst wird in unseren Bezug darauf. Klarer wird diese Struktur des Etwas-in-etwas, wenn man sie analog zum Etwas-als-etwas versteht, den Fokus allerdings nicht auf die Bedeutung, sondern auf das Begehren richtet: Die zunächst bedeutungs-losen Ringe in der Vitrine eines Juweliers werden von einem Paar *als* passende Verlobungsringe erstrebt.

Auch hierbei wird die vorgängige Ziel-losigkeit in Störerfahrung zugänglich. Beispielsweise wenn sich ein Student im Laufe des zweiten oder dritten Semesters vom gewählten Studienfach im Frust abwendet, einzelne Studienbücher auf seinem Schreibtisch betrachtet und sich fragt, wofür diese denn durchzuarbeiten seien. Im Ereignis einer solchen Störung der Ordnung der Ziele des jungen Studenten schimmert durch, dass das Studienbuch in dieser Situation nicht schon an sich erstrebenswert ist, sondern eben ziel-los da liegt (vgl. ebd. 54f.).

Betrachten wir abschließend noch die Verquickung von Bedeuten und Begehren, die, wie zu Beginn dieses Kapitels bereits erwähnt, für Waldenfels untrennbar miteinander verflochten sind. Es geht hierbei um Gehalt und Bewegungsrichtung der Intentionalität: »Das, wonach wir streben, lässt sich *als* gut oder lustvoll expli-

zieren« (ebd.), das Erstrebte, etwa die Ringe in der Vitrine eines Juweliers, wird *als Erstrebtes*, nämlich als passende Verlobungsringe angesehene, artikulierbar. »Umgekehrt fungiert das, was wir zu erkennen versuchen, als Ziel eines Wissensstrebens« (ebd.). Jedem Verstehen von Bedeutung liegt also eine Zuwendung, ein Entdecken- und Artikulieren-Wollen-Als zugrunde. Es handelt sich hierbei um eine Formung, bei der Begehrtes Bedeutung erhält und Bedeutsames erstrebenswert wird (SA 269), eine Formung, bei der sich ein Widerfahrnis in einen Sinn, ein Ziel, eine Tat oder ein Werk verwandelt (ebd. 270). Waldenfels spricht hier auch von einer »Vergegenständlichung« in einem weiteren Sinne, »verstanden als Bildung eines umrissenen Etwas, das sowohl als ›vorhandenes‹ theoretisches Objekt [Akzent: Bedeutung] wie als ›zuhandenes‹ praktisches Objekt [Akzent: Begehren] auftritt.« (SA 143, Anmerkungen: FS) Waldenfels ergänzt, dass die Einformung von Bedeutung sowie die Einformung von Zielen nicht parallel laufen, sondern einen unterschiedlichen Verlauf aufweisen:

Etwas, das unser Begehren weckt, wird nur allmählich begehrenswert und erweist sich als solches im Laufe einer Arbeit, die Zeit braucht. Hier wird deutlich, dass Bedeuten und Begehren, Kognition und Emotion nicht parallel laufen. Die Bedeutungssuche entfaltet sich als Artikulation eines Begehrens, das sich erst allmählich aufhellt. (SA 269)

4.3.7 Synopsis: Verletzung im Geschehen der Sinnbildung

Was wurde mit diesen Ausführungen soweit gewonnen? Genau genommen zweierlei: *Erstens* hat der Schwerpunkt auf den pathischen Hintergrund der Struktur der Intentionalität den Grund unserer Bedeutungsbildung sichtbar werden lassen: *Bedeutungslosigkeit bzw. uneinholbarer Bedeutungsüberschuss liegen einem antwortenden Sinnverstehen zu Grunde*. Die Bedeutungsbildung vollzieht sich als ein Antworten auf ein solch bedeutungs-loses bzw. bedeutungs-reiches Widerfahrnis, im Zuge dessen sich erst eine konkrete Bedeutung bildet. Jede Form von affektiver Sinnbildung nimmt ihren Anfang in dieser Leere bzw. jenem Überschuss an Bedeutung. Jedes Antworten hat den Zug der Kontingenz, die eine immanente Grenze jeder Sinnformation ausmacht, Gemeintes und Gegebenes kommen nie zu einer vollständigen Deckung (doppelte Inadäquation).

Zweitens kann mit diesen Motiven ein Aspekt der Erfahrung affektiven Leidens differenzierter beschrieben werden. In Kränkungen, Scham, Trauer, Eifersucht oder Neid wird die Sinnbildung beeinträchtigt, indem das »Scharnier« der Intentionalität, das harmlose »Als« entweder *versteift* oder *kollabiert*. Das Pathos bei Waldenfels umfasst ein weites Spektrum, das bei einem neutralen Widerfahrnis beginnt und bis hin zu schwerer Verletzung reicht: »Die Tatsache schließlich, dass das griechische Wort ›Pathos‹ zwischen neutralem Erleiden und schmerzlichem Leid schillert, bildete ohnehin den Ausgangspunkt unserer Überlegungen.« (BE 61) In seinem Aufsatz »Der leibliche Sitz der Gefühle« (Waldenfels 2007b) unterscheidet Waldenfels etwa zwischen einem »gebundenen« und einem »freigesetzten« Pathos (172). Ersteres bezeichnet ein Widerfahrnis, »das den Hintergrund unseres gewöhnlichen Verhaltens bildet und unauffällig auftreten kann« (ebd.). Ein Beispiel hierfür wäre das Klopfen an der Tür, das uns etwa aus der Lektüre eines Buches herausreißt, aber im Grunde unsere Gewohnheiten nicht sonderlich stört. Es ist dies ein neutrales Widerfahrnis. Letzteres charakterisiert ein Widerfahrnis, »das uns aus den gewohnten Zusammenhängen herausreißt«

(ebd.), etwa wenn wir davon erfahren, dass ein Angehöriger einen Schlagfall erlitten hat. Das Widerfahrnis wird zu einer Störfahrung, das vorgängige Getroffen-Sein bleibt nicht »harmlos«, sondern hat einen »Zug ins Widrige« (BE 61). Waldenfels unterscheidet zwischen »Verletzung« und »Traumatisierung«, bei Ersterem stehen pathische Phänomene im Vordergrund, bei Letzterem pathologische (ebd. 62). Verletzung bedeutet für Waldenfels: »jedes Widerfahrnis, das den normalen Gang der Dinge verlässt, in gewohnte Lebensweisen eindringt, gängige Verhaltensweisen in Frage stellt und eine bestimmte Integrität antastet.« (ebd. 62) Pathologische Phänomene zeichnen sich dadurch aus, dass das »Als« der Bedeutungsintention und das »In« des Zielstrebens zwei Extremformen annehmen: nämlich entweder »völlig festgestellt« (ebd. 320) sind, oder dass sie »völlig aus den Fugen geraten« (ebd. 320). »Pathologische Phänomene lassen sich derart als Ausuferungen oder Fixierungen des pathischen Geschehens begreifen« (ebd. 334). In beiden Fällen wird eine *freie Sinnbildung* gehindert, bzw. eine vielfältige und kontingente Sinnbildung eingeschränkt. Überhaupt lässt sich affektive Verletzung beschreiben als *Störfahrung* oder als *Gegenerfahrung* der Sinnbildung oder gar als *Bedrohung* einer Sinnbildung.

Die *Fixierung* bzw. die *Versteifung einer Sinnbildung* lässt sich als eine wiederholende Engführung der Sinnbildung beschreiben, dies kann einen vordergründig *habituellen* und *dispositionalen* Zug haben. Zur Veranschaulichung möchte ich ein Beispiel aus dem psychiatrischen Kontext nehmen:⁵⁵ Eine junge Frau wuchs mit einem gewalttätigen, leicht reizbaren und dominanten Vater auf. Über viele Jahre hinweg erfuhr sie als Kind und Jugendliche zahlreiche physische Übergriffe. Diese hatten zur Folge, dass sich die junge Frau einen Habitus aneignete, in dem sie nicht gegen ihren Vater aufbegehrte und sich seinen Wünschen fügte, auch wenn es ihren eigenen widersprach, um sich keinen physischen Verletzungen auszusetzen. Diese junge Frau geriet Jahre später, Mitte ihrer 20er Jahre, in folgende Situation mit ihrem Partner: Als beide eine Wohnung besichtigten, keimte bei ihr ein Kinderwunsch auf, in einem leeren Zimmer fand sie imaginativ ein Kinderzimmer. Bald darauf wurde sie schwanger. Während sie sich auf das Kind freute, sprach sich ihr Partner (durch sozialen Druck seiner Familie) gegen ein solches aus und verlangte von ihr, ihre Schwangerschaft abzutreiben. Die junge Frau fügte sich ohne großes Aufbegehren und Widerstand dem Wunsch ihres Partners.

Im psychotherapeutischen Gespräch wurde im Zuge eines Nachfragens sichtbar, dass sie diese Situation habituell ähnlich erlebt hatte, wie Begegnungen mit ihrem Vater, dass die Möglichkeit, sich zu widersetzen und auf ihren eigenen Wunsch, ein Kind zu bekommen, zu beharren, keine Option für sie war. Auch wenn die Situation eine andere war, sie mit einer anderen Person zu tun hatte, hatte die junge Frau die Beziehungskonstellation analog zur Beziehung mit ihrem Vater erlebt. Philosophisch gesprochen war die Sinnbildung in jener Situation eingeengt, d.h., die Patientin konnte keine Differenzierung zwischen den verschiedenen Situationen generieren und blieb auf eine Wiederholung der Routinen in der Handlungspraxis mit ihrem Vater fixiert. Obwohl anderer Sinn bzw. anderes Verhalten möglich gewesen wäre (der Partner hatte bisher keine Anzeichen von physischer Gewalttätigkeit erkennen lassen), hatte die ereignishaft Sinnbildung Affinität zu einer sich wiederholenden Sinnstruktur. Die Sinnbildung in der gegenwärtigen Situation war fixiert bzw.

⁵⁵ Ich stütze mich hierbei auf eine Fallbesprechung zu einem Ausbildungsvideo von Prof. Gerhard Schüßler (Innsbruck) aus einer 2019 in Wien abgehaltenen Fortbildung zur *Operationalisierten Psychodynamischen Diagnostik (OPD)*.

festgesetzt auf eine konkrete Formation, die aktuellen Ereignisse wurden im Lichte der biographischen Ereignisse verstanden. Kontingenz und alternierende Möglichkeiten der Sinnbildung waren in der Erfahrung nicht zugänglich.

Eine andere Form ist ein *Erodieren von Sinnbildung*, das eher Züge eines aktuellen Geschehens in sich birgt. Beispielsweise, wenn eine Partnerin ihrem langjährigen Beziehungspartner unerwartet mitteilt, dass sie sich von ihm trennen möchte; oder wenn man von einem kritischen Ergebnis bei einer Krebskontrolluntersuchung erfährt; oder wenn einem gar der Tod eines geliebten Angehörigen mitgeteilt wird und man sich die Frage stellt: »Was macht jetzt noch Sinn?«, Sinnzusammenhänge zerreißen und der Bedrohung ausgesetzt sind, *zersetzt zu werden*. In solchen Fällen bricht das Sinnverstehen ereignishaft ein, Gewohnheiten werden unterbrochen, ein Fokus auf komplexere Sinnzusammenhänge wird boykottiert. Eine hiervon betroffene Person wird nicht mehr imstande sein, sich dem gewohnten Gang des Alltags zu widmen, den Tag zeitlich zu strukturieren, die »Weite im Denken« geht verloren. Solche lebensweltlichen Erfahrungen möchte ich beschreiben als ein *stufenweises Erodieren von Sinnzusammenhängen, die Halt in der Welt geben*. Dies äußert sich darin, dass größere und weitere Zusammenhänge nicht mehr erfasst werden können.

Über Waldenfels hinaus lässt sich eine weitere Form beschreiben, nämlich die *repetitive Nötigung* zur Antwort. Im sich wiederholenden Wiederkehren zur Antwort wird das Antworten gebunden an kraftvolle Widerfahrnisse, eine solche Bindung liegt außerhalb des Verfügens eines responsiven Subjektes. Auch wenn dieses Ich sich im Antworten selbst hervorbringt, so ist dieses Antworten-Müssen eine Nötigung, der es nicht auskommt. Man denke an das Wiederkehren von Scham-Gefühlen über eine Schuld, die wiederkehrende Angst (und das existentielle Gefühl der Schutzlosigkeit) angesichts erlittener Gewalt, oder die Trauer über den Tod eines geliebten Menschen.

An diesen Beispielen wird der Zug deutlich, dass affektive Verletzung eine Limitierung und Einengung von Möglichkeiten des Antwortens bedeutet. All diese Formen veranschaulichen die Einschränkung des Spielraums an Handlungsmöglichkeiten: Die Nachricht über den Tod einer geliebten Person lässt einen vorübergehend jeden Halt verlieren (Erodieren), biografische Gewalterfahrungen hindern einen daran, aktuelle Konflikte ohne die vertraute Selbstaufgabe auszutragen (dispositionelle Versteifung), belastende Erfahrungen drängen sich wiederkehrend auf (repetitive Nötigung). Diese Strukturen möchte ich als *Formen affektiver Verletzung* vorschlagen.

In diesen Schilderungen zeichnet sich ein *impliziter Kontrastbegriff* ab.⁵⁶ Das Gegenbild zur Verletzung ist eine Integrität, eine Nicht-Verletzung, wie sie in der Heiterkeit, der Gelassenheit oder dem existentiellen Gefühl der Wirkmächtigkeit erfahren wird. Eine (handlungspraktische) Sinnbildung zeichnet sich hierin aus durch eine *Vielfalt an kontingentem Sinn*, der sich im Antworten ereignishaft bildet. *Aktuell* wie *habituell* entfalten sich *Freiheitsspielräume* in der Sinnbildung, Erfahrungen bieten eine *Vielfalt an Sinnmöglichkeiten*, worin *Kontingenz in der Möglichkeit von Sinnbildungen* erfahren wird. Beispielsweise: eine Partnerin teilt ihrem Partner mit, dass sie ein bestimmtes Verhalten von ihm stört, etwa regelmäßig deutlich zu spät zu kommen. Den Partner kann im Moment das Gefühl der Angst überkommen, dies würde eine Trennung ein-

⁵⁶ Bei den folgenden Überlegungen handelt es sich um eine interpretative Fortführung der Ausführungen von Waldenfels zum pathischen Hintergrund der Intentionalität. Vgl. dazu: BE, 14ff.; SA, 262ff.

läuten. Vielfalt und Kontingenz der Sinnbildung entfalten sich und sind erfahrbar, wenn der betroffene Partner von dieser Angst umschwenkt zu mehr Gelassenheit, dass die Partnerin einfach einen Änderungswunsch im Miteinander äußert, der die gemeinsame Partnerschaft im Grunde nicht gefährdet. Solche Sinnumbildungen werden in schmerzvollen Gefühlen und affektiven Verletzungen durch Scham, Angst, Trauer, Verzweiflung oder Wut eingeschränkt. *Vielfalt, Kontingenz, Freiheitspielräume in Sinnumbildungen* und schließlich auch *unerschöpflicher Sinnüberschuss* sind die Motive zur Charakterisierung des Kontrastbegriffes zur affektiven Verletzung.

Die Ausführungen von Waldenfels zur doppelten Inadäquation, wonach wir entweder mehr meinen, als gegeben ist (Überschuss des Gemeinten), oder mehr gegeben ist, als wir meinen (Überschuss des Gegebenen), differenzieren zwei unterschiedliche Bewegungen, wie es zu schmerzvollen Gefühlen kommt und welche Prozesse der Bedeutungsbildungen hierbei stattfinden: Enttäuschungen, Kränkungen, Scham verweisen auf die Bildung einer Diskrepanz von Vormeinung und Gegebenen; Angst kann sich danach differenzieren, ob wir mehr meinen, als gegeben ist (wenn sich eine Person vor dem drohenden finanziellen Ruin fürchtet, wenn in der Öffentlichkeit eine Reform des Arbeitslosengeldes politisch nur angedacht wird), oder ob mehr gegeben ist, als gemeint war, etwa bei einer realen Bedrohung bei einem nächtlichen Vorfall. Überhaupt lassen sich Trauer, Überwältigung oder Ohnmacht beschreiben über einen Überschuss des Gegebenen, der Gemeintes und Vormeinungen überschreitet und bedrängt.

4.4 Prä-reflexive leibliche Sinnbildung: Erkundung eines Phänomens

Im Folgenden möchte ich eine provokante These von Robert Solomon aufgreifen, um sie kritisch zu diskutieren. Seine Position zur Veränderbarkeit von Gefühlen und unserer Verantwortung wird dabei als argumentativer »Reibebaum« fungieren, um im Zuge des Argumentierens eine eigentümliche Erfahrung freizulegen und zu erkunden: und zwar eine prä-reflexive leibliche Sinnbildung, die sich auszeichnet durch ihre Opazität, ihre Widerständigkeit und Zähigkeit, bei der wir uns selbst leibliches Widerfahrnis sind, eine Form der Sinnbildung, die sich von einer reflexiven, transparenten, deliberativen Sinnbildung unterscheidet. Diese Form der Sinnbildung wird tief in eine leibliche Erfahrung an der Wahrnehmungsschwelle und in eine Tiefe der persönlichen Involviertheit, der existentiellen Überzeugungen und einer performativen, unhintergehbaren »Jemeinigkeit« (eingebettet in unsere Sozialität) führen. Diese Erfahrung soll mithilfe von Konzepten von Fuchs (2011), Waldenfels (1980) und Gendlin (2018) erkundet werden. Eine solche Arbeit am Phänomen soll letztlich dorthin münden, die These von Solomon zu relativieren und daraus ebenso ein differenzierteres Verständnis von der Erfahrung affektiven Leidens und dem Charakter der Sinnbildung zu gewinnen.

4.4.1 Solomons These: »emotions are choices and our responsibility«

Die gewählte These von Solomon lautet: »Emotions are judgements and actions, not occurrences or happenings that we suffer. Accordingly, I want to say that *emotions are choices and our responsibility*.« (Solomon 1973, 40, meine Hervorhebung) Gefühle sind Handlungen, für die wir uns entscheiden und für die wir entsprechend verantwortlich sind. In späteren Arbeiten bezeichnet Solomon dies als seine »voluntaristische These« (Solomon 2009, 148).

Um diese Bestimmung von Solomon nachzuzeichnen, muss ein wenig ausgeholt und auf die bereits ausgearbeiteten Elemente der Struktur von Gefühlen zurückgegriffen werden. Zusammengefasst lautet die These von Solomon: Gefühle ändern sich mit unseren Meinungen und Urteilen von Situationen sowie durch unsere Einsicht in ihre Gründe (causes). Durch ein Wissen um diese Gründe ist es uns möglich, unsere Gefühle zu entschärfen (defuse) oder anzuregen (instigate). Die Bildung von Urteilen sowie die Einsicht in unsere Gefühle liegt in unserem Verfügen, sodass wir uns für Gefühle entscheiden und auch Verantwortung dafür übernehmen können.

Um dies nun Schritt für Schritt nachzuzeichnen: Für Solomon ist das Phänomen zentral, dass sich Gefühle mit unseren Überzeugungen und Urteilen über eine Situation verändern: »emotions change with our opinions«. (ebd. 30) Für Solomon sind Emotionen (mit intendierten Objekten) und Empfindungen (ohne intendierte Objekte) miteinander verflochten. Daraus ergibt sich auch, dass sich die leiblichen Empfindungen verändern, wenn sich unsere Urteile über eine Situation verändern – etwa wenn Solomon bemerkt, dass John sein Auto gar nicht gestohlen hat, weil seine Frau es an einem anderen Ort geparkt hat, ohne ihm Bescheid zu geben, ändert sich sein Gefühl der Wut. Unsere leiblichen Empfindungen begleiten unsere Urteile von Situationen laut Solomon mit einer besonderen »Treue«: »If emotions were feelings, it would be a *peculiar coincidence* that the feelings were so *faithful to our views of our situation* [...]«. (ebd. 23, meine Hervorhebung). Demnach behauptet Solomon, dass sich mit den Urteilen unserer Gefühle auch unsere leiblichen Empfindungen verändern würden und dies aufgrund einer immanenten Verflechtung von Emotion und Empfindung. Die Änderung von Gefühlen liegt schließlich in der oben angeführten Struktur begründet, dass Gefühle für Solomon wesenhaft Urteile sind: »My anger is that judgement.« (ebd. 27)

Solomon fügt dem eine weitere Bestimmung hinzu: »We can now add that our emotions change with our knowledge of the causes of those emotions. [...] Once one becomes aware of the cause of his emotion as opposed to its intended object, he can indeed ›defuse‹ his emotion.« (ebd. 30) Er beschreibt hierin eine Dynamik, einen Prozess von Gefühlen: Durch die Einsicht in den Grund bzw. den zureichenden Anlass (sufficient cause) eines Gefühls, ist es uns möglich, unsere Gefühle zu entschärfen, etwa die eigene Wut zu beruhigen. Seine Beschreibung bringt eine komplexere Struktur mit, wenn er zwischen Objekt eines Gefühls und dem Grund bzw. Anlass (cause) unterscheidet, wobei Objekt und Grund voneinander abweichen können.

Für Solomon ist die Unterscheidung zwischen Objekt (object) und Grund (cause) von Emotionen konstitutiv: »The cause must in every case be distinguished from what my emotion is ›about‹ (its ›object‹).« (Ebd. 26) Das (intendierte) Objekt ist das Wovon des Gefühls; für den Grund gilt: »The cause of an emotion is an occurrence (state-of-affairs, etc.) of a type that stands in a law-like connection with emotions of that type.« (Ebd.) Es geht hier also um Anlässe bzw. Ereignisse, die in gesetzesähnlicher Weise mit bestimmten Gefühlen verbunden sind. Manchmal ist es möglich, dass Objekt und Grund eines Gefühls übereinstimmen, manchmal unterscheiden sie sich. Beispielsweise ist Solomon wütend auf John, weil dieser sein Auto gestohlen hat (Objekt der Wut). Der eigentliche Anlass ist aber sein Ärger auf John, weil dieser eine schlechte Rezension auf eines seiner Bücher verfasst hat (Grund der Wut) (ebd. 26). Oder: Solomon ist über die schlechte Rezension verärgert (Objekt der Wut), aber eigentlich hat der Ärger seinen Grund in Solomons erhöhter Reizbarkeit aufgrund eines Schlafmangels und zu viel Koffein (Grund der Wut).

Gelingt es einem aber, den eigentlichen, zureichenden Grund des eigenen Ärgers zu entdecken, gelingt es den Ärger zu untergraben und zu besänftigen: »If I can discover the sufficient cause of my anger, in those cases in which the cause and the object are different [...], I can undermine and abandon my anger.« (ebd. 30) Solomon spricht hier, mit einer Affinität zu Freud, auch davon, hiermit Gefühle zu *entschärfen*: »defuse« (ebd.). Zugegebenermaßen fokussiert er bei seinen Ausführungen jene Fälle, wo Objekt und Grund voneinander unterschieden ist. Was passiert aber, wenn Objekt und Grund meines Ärgers sich decken? Etwa wenn ich mich über meine Arbeitskollegin ärgere, weil sie mir mit einer Schlampigkeit zusätzliche Arbeit macht und dies sowohl *Objekt* meines Ärgers, als auch *Anlass* desselben ist. Beruhigt sich mein Ärger dann ebenso, wenn ich eine Einsicht in den tatsächlichen Grund erlange? Solomon bietet hierauf keine explizite Antwort, ein Hinweis lässt sich aber in folgender Formulierung finden: »And in those familiar Freudian cases in which one mistakenly identifies the object of his emotion (he thinks he is angry at his teacher: he is ›really‹ angry at his father), correcting this identification can, *in those cases where the correctly identified object is also the cause of the emotion, also ›defuse‹ it.*« (ebd., meine Hervorhebung) Demnach lässt sich ein Gefühl auch dann entschärfen, wenn das korrekte Objekt mit dem Grund der Emotion übereinstimmt. Mit dieser Deutung Solomons sei in diesem Rahmen fortgesetzt.

Durch jenes Entdecken (discover) kommt es zu einer Berichtigung des Urteils, das mein Gefühl ist: »my recognition of the true cause of my emotion amounts to a denial of the judgment which is my emotion.« (ebd. 30f.) Durch meine Einsicht, dass John gar nicht mein Auto gestohlen hat, höre ich auf, wütend zu sein – auch wenn das leibliche Empfinden langsamer abflaut als ich mein Urteil bilde (ebd. 24).

Auch die Gegenrichtung ist möglich, dass ich mich zu einem Gefühl aufwiegle. Gefühle können nicht nur »entschärft«, sondern auch gefördert werden (»and also instigated« (ebd. 31)): »Similarly, I can make myself angry at John by allowing myself to be convinced that he has wronged me.« (ebd.) Demnach können wir uns in Gefühle hineinsteigern, etwa indem wir all jene Situationen und Ereignisse mit John zusammen vergegenwärtigen, in denen wir uns schlecht behandelt oder missverstanden gefühlt haben, sodass in dieser »Zusammenschau« der Eindruck des Betruges und des Missbrauchs unseres Vertrauens plausibel erscheint und wir hiermit den Ärger auf John nähren. Gefühle sind uns nicht nur gegeben, sondern werden hierin mitgeformt durch performatives Erfahren.

Vor diesem Hintergrund, den beschriebenen Strukturmerkmalen von Gefühlen sowie Gefühlsprozessen, ist es nun möglich, den Ansatz von Solomon nachzuzeichnen, in welchem Ausmaß wir unsere Gefühle wählen und wie wir dafür verantwortlich sind. Wie angeführt, formuliert er: »My emotions *are* judgments I make.« (ebd. 31) Gefühle sind Urteile, Urteile, die wir bilden – zumeist intuitiv und impulsiv. Solomon bezeichnet jene Urteile als »rash«, »in haste«, »evidence [...] is typically incomplete«, »knowledge [...] is often [...] superficial« (ebd. 32). Es sind Urteile, die unserer Aktivität (»our doing« (ebd. 31)) entspringen, und Urteile, die wir durch unseren Einfluss verändern können. Diese Veränderung ist entlang unterschiedlicher Strategien möglich: durch Einsicht in die Gründe von Emotionen, Kritik, die Prüfung von Argumenten, Einübung in Selbstverstehen, Zurückweisung der Urteile. Unsere Verantwortung, was wir fühlen, liegt darin, diese Schritte zu unternehmen, um zu anderen Urteilen zu kommen: »I can take any number of positive steps to change what I believe and what judgements I hold and tend to make.« (ebd. 32) Hier sei auf die Formulierung »steps

to change« hingewiesen. Solomon gesteht hierin ein, dass man Gefühle nicht frei wählen kann, diese wohl aber durch Aktivitäten herbeiführen kann: »And it is true, of course, that one cannot *simply* choose to be angry or not to be angry, but can make himself angry or cease being angry only by performing other activities.« (ebd. 31) Solomon führt dabei ausdrücklich aus, welche Aktivitäten das sind: »We cannot simply have an emotion or stop having an emotion, but we can *open ourselves to argument, persuasion and evidence*.« (ebd. 40, meine Hervorhebung) Was Solomon bietet, ist, anders formuliert, eine kognitive Emotionsregulation, wenn er beansprucht, dass wir Gefühle durch Argumente, Überzeugung und Beweisführung verändern können. Indem wir prinzipiell imstande sind, jene Aktivitäten zu vollbringen, sind wir schließlich verantwortlich für unsere Urteile und unsere Gefühle: »I am as responsible for my emotions as I am for the judgments I make.« (ebd.)

Zugegebenermaßen formuliert Solomon zu einer solchen Position aber mehrere Relativierungen. So schreibt er etwa, dass die Urteile, die wir in unserem Fühlen bilden, keineswegs bewusste Entscheidungen sind: »Yet I am never aware of making such a choice. Emotions [...] can never be deliberate and carefully considered. Emotions are essentially non-deliberate choices.« (ebd. 40) »We cannot simply have an emotion or stop having an emotion, but we can open ourselves to argument, persuasion and evidence.« (ebd.) »And it is true, of course, that one cannot *simply* choose to be angry or not to be angry, but can make himself angry [...] But this is true of judgments in general: I cannot simply choose to judge a situation fortunate, awkward or dangerous.« (ebd. 31) »Yet I am never aware of making such a choice. [...] Emotions are essentially non-deliberate choices.« (ebd. 40) »The cause of an emotion is an occurrence.« (ebd. 26) Demnach ist es nicht möglich, einfach ein bestimmtes Gefühl zu haben, oder ein bestimmtes Urteil zu fällen. Die Urteile, die wir bilden und die gefühlten Interpretationen, für die wir uns entscheiden, sind uns nicht bewusst (»never aware«, »non-deliberate«), der Grund bzw. der Auslöser eines Gefühls sind Vorfälle bzw. Ereignisse (»occurrences«). In späteren Arbeiten spricht Solomon etwa selbst von einer markanten Ambiguität von Gefühlen: »that ambiguity between wilfully engaging and ›getting caught up in‹ that captures the fundamental ambiguity of the emotions themselves.«⁵⁷ (Solomon 2004, 84) Es geht ihm hier also um eine Mehrdeutigkeit aus voluntativen Anteilen (»wilfully engaging«) und widerfahrenden Anteilen (»getting caught up in«) als Grundzug von Gefühlen. Vor diesem Hintergrund liegt die kritische Anfrage an Solomon auf der Hand, in welchem Ausmaß wir für unsere Urteile verantwortlich sind, wenn die Entscheidungen und die Erwägungen, die wir treffen nicht bewusst sind? Allerdings bleibt Solomon hierauf eine Antwort schuldig.

Entlang dieser Darstellung von Solomon ergibt sich folgende Interpretation: Laut seines Ansatzes können wir unsere Gefühle verändern, indem wir *Schritte unternehmen*, um einen Prozess der Veränderung unserer Urteile, die unsere Gefühle ausmachen, in Gang zu setzen. Diese Grundthese erfährt allerdings zwei Relativierungen: *zum einen* bedeutet *Schritte unternehmen*, dass wir nicht *willkürlich* und *frei* über unsere Gefühle verfügen können, sondern lediglich zur Bildung neuer Urteile Anstoß geben können. *Zum anderen* sind die Urteile, die wir dabei bilden oder verändern, unbewusste Entscheidungen.

⁵⁷ Vgl. dazu: »Action-readiness includes both autonomic (involuntary) as well as quite conscious and reflective posturing.« (Solomon 2004, 86)

4.4.2 Kritische Anfragen an Solomons These: Gegenkräfte gegen das Verfügen

Es bieten sich zwei Lesarten für die These Solomons zur Wahl unserer Gefühle und unserer Verantwortung an: eine *starke* Lesart, bei der Formulierung im Vordergrund stehen wie: »emotions are choices and our responsibility« (Solomon 1973, 40) oder »it is clear how our emotions are in a sense *our doing*, and how we are responsible for them.« (ebd. 31). Und eine *gemäßigte* Lesart, wo die genannte These relativiert wird, etwa durch: »I can take any number of positive steps to change what I believe and what judgements I hold and tend to make.« (ebd. 32) »We cannot simply have an emotion or stop having an emotion, but we can open ourselves to argument, persuasion and evidence.« (ebd. 40) Die starke Variante betont unsere Aktivität in der Wahl unserer Gefühle und unserer Verantwortlichkeit darin – eine durchaus provokante These; die gemäßigte Variante relativiert diese Aktivität. Mit Blick auf die starke Variante seines Textes möchte ich die kritische Anfrage stellen, ob wir über unsere Gefühle wirklich so frei verfügen können, wie manche Formulierungen von Solomon es nahelegen. Der Blick auf die gemäßigte Variante hingegen weckt eine Sensibilität für ein Phänomen an Gefühlen, nämlich die Ambivalenz aus voluntativen und widerfahrenden Anteilen. Hier stellt sich die Frage, ob hier die Gegenkräfte gegen ein Verfügen über die eigenen Gefühle in einem ausreichenden Maße in den Blick kommen. Diese Frage findet ihren Boden in einer *Erfahrung der Widerständigkeit in Gefühlen*, im Folgenden noch weiter Profil gewinnen soll.

Zunächst sei Solomon in einigen Punkten gewürdigt: Gegen das Phänomen der Wandelbarkeit unserer Gefühle ist nichts einzuwenden und ist uns allgemein vertraut, wenn wir an Filme denken, wo eine mit unangenehmen Gefühlen besetzte Figur, die man zunächst als Widersacher zum sympathischen Helden wähnt, durch eine plötzliche Wendung in der Handlung zum Freund und Unterstützer wird. Hier kommt es zu einer »kognitiven Umbewertung«, die sich auch im Wandel unserer Gefühle gegenüber jener Figur niederschlägt. Was Solomon vor Augen hat, ist das Phänomen einer absichtsvollen, fungierenden oder expliziten Emotionsregulation, die mit Waldenfels dem Antworten zugeschrieben werden kann. Wir können uns in ein Gefühl hineinsteigern, uns mäßigen oder unsere Sinnbildungen überprüfen (»we can open ourselves to argument, persuasion and evidence« (Solomon 1973, 40)) und erfinden uns hierin selbst. Auf diese Weise tragen wir mit unserem Antworten zur Formung unserer Gefühle bei. Eine Arbeit am Verstehen des eigenen Gefühlslebens, was Solomon entlang der Differenzierung von Objekt und Grund von Gefühlen anspricht, oder ein kritisches Überprüfen unserer Sinnbildungen, all das schafft in der Tat Spielräume für die Wandelbarkeit von Gefühlen. Hierin sei Solomon ausdrücklich zugestimmt.

Allerdings möchte ich den Thesen von Solomon mehrere Erfahrungen und Fragen entgegenhalten: *Erstens* ihren *Widerfahrnis-Charakter*, der uns nötigt und nötigend nicht in Ruhe lassen kann, wie etwa beim Tod einer geliebten Person, eine erlittene Ungerechtigkeit, physische Gewalt oder eine quälende Blamage. *Zweitens* eine *Widerständigkeit* der Sinngebilde unserer Gefühle gegenüber Versuchen des Argumentierens, des Überzeugens oder der Beweise, in denen eine widerborstige Unveränderbarkeit von Gefühlen durchschimmert. Dies lässt sich an einem klassischen Beispiel aus der Psychotherapie mit einer Person veranschaulichen, die zahlreiche Vorfälle, Grenzüberschreitungen und Beleidigungen des Partners als Belege dafür heranzieht, um sich davon zu überzeugen, sich von diesem zu trennen; sich trotz all dieser Kränkungen und Argumente jedoch nichts am Gefühl der Zuneigung und dem Wunsch nach Nähe zum Partner ändert. *Drit-*

tens sei auf die *Haltung gegenüber unseren Gefühlen*, also auf die Weise, wie wir ihnen begegnen, verwiesen. Ist der Modus des Argumentierens (»argument, persuasion and evidence«) unseren Gefühlen in der Erfahrung angemessen? Können wir etwa das Gefühl der Kränkung »entschärfen«, indem wir uns vor Augen führen: »Die Argumente sprechen gegen mich, eigentlich fühle ich mich *ohne berechtigten Grund* gekränkt.« Vermag es das »bessere Argument«, unserer Für-Wahr-Halten im fungierenden Fühlen gänzlich zu entkräften? Oder braucht es womöglich einen anderen Modus, um eine Sinnumbildung in Gang zu bringen? – Diesen Einwänden und Fragen möchte ich im Folgenden nachgehen, um auf diese Weise eine »Schicht« prä-reflexiver und widerfahrender Sinnbildung freizulegen, die zutiefst in die leibliche Erfahrung hineinführt.

4.4.3 Freilegung eines prä-reflexiven, vor-ichhaften leiblichen Sinngeschehens

Beginnen wir mit dem genannten Beispiel einer Frau, die in der Psychotherapie über ihren Partner, seine Beleidigungen, seine Grenzüberschreitungen und sein unflätiges Verhalten klagt und sich trotz all dieser legitimen Argumente nichts an ihrem Gefühl der Zuneigung zum Partner oder der Sehnsucht nach der gemeinsamen Nähe ändert. Dieses Phänomen sei als »Widerständigkeit« gegen Argumente, die Bemühung des Überzeugens und den Beweis (»argument, persuasion and evidence«), wie sie Solomon in seinem Text ins Feld führt, bezeichnet. Aber wie ist eine solche Widerständigkeit zu beschreiben? Welche Sinnbildung zeigt sich hieran?

Um dieses Phänomen zu erhellen, möchte ich auf das Konzept der »leiblichen Sinnimplikate« von Fuchs zurückgreifen. Für diesen handelt es sich dabei um »leibliche Sinnbildungen von besonderer Art« (Fuchs 2011, 291), verstanden als »Komplex aus leiblich-emotionalem Spüren und darin eingeschlossenen Bedeutungen« (ebd. 303). Die Kernthese eines solchen Konzepts lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: »Letztlich ruft jede offene Situation mit ihren verschiedenen Möglichkeiten, denen wir uns gegenüber sehen, einen gefühlten Sinn, ein prä-reflexives Verständnis hervor, das leiblich spürbar, wenn auch zunächst nur schwer zu explizieren und zu verbalisieren ist.« (ebd.) Fuchs beschreibt hier Phänomene leiblicher Sinnbildung, ein Sinnverstehen, das noch jeder selbstbewussten und absichtsvollen Durchdringung voraus liegt, das mit dem Leib »gespürt« bzw. durchlebt wird und dessen konkreter Sinn zunächst noch diffus ist, erahnt wird und erst noch zu artikulieren ist. Dem leiblichen Spüren sind prä-reflexive, diffuse, nicht-propositional verfasste, noch zu artikulierende Sinngehalte eingeschlossen. In Kapitel 3 wurde der Leib als das Medium unseres Sinnerlebens aufgewiesen, im Folgenden finden diese Grundbestimmung eine Konkretisierung bzw. weitere Ausdifferenzierung.

Auch Waldenfels kennt diese »Schicht« leiblicher Sinnbildung: »Unser Verhalten zur Welt und Mitwelt trägt in sich eine Schicht von Unwillkürlichem und Ungewusstem, das weder rein der Natur gehört, noch auch meiner vollen Verfügung untersteht.« (Waldenfels 1980, 41) Er spricht hier von einem »Vor-Ich« (ebd. 42), einer »vorgängige[n] Ichhaftigkeit des Leibes« (ebd. 43) sowie einem »natürlichen Ich« (ebd. 41), das einem bewussten personalen Ich einen »Boden« bildet. Auf dieser Schicht bietet der Leib in leiblichen Impulsen Sinnanfänge, verstanden als eine »anhebende und verebbende Aktivität« (ebd.), die wir aufgreifen oder nicht weiterverfolgen. Solche leiblichen, vor-ichhaften Impulse *stützen* alles bewusste Verhalten: »Überall wird das bewusste Verhalten gestützt, getragen, angeregt von leiblichen Impulsen, die einen Sinn anbieten und in denen das Ich bereits lebt, anstatt sie bloß instrumental zu gebrauchen« (ebd. 42). Waldenfels weist hier eine

leibliche Sinnbildung auf, die sich prä-reflexiv vollzieht, die nicht bloß Inhalte für ein selbstbewusstes Selbst sind, sondern dessen Quellen und Anfänge, eine Sinnbildung, die an den Grenzen unserer Bewusstheit stattfinden und einen Zug des Unwillkürlichen in sich tragen.

Jenes Phänomen findet sich auch bei dem amerikanischen Philosophen und Psychotherapeuten Eugene Gendlin (2018) mit dem Begriff des »Felt Sense« beschrieben. Gendlin definiert einen solchen »gefühlten Sinn« mit folgenden Bestimmungen: »Ein *Felt Sense* ist die holistische, implizite körperliche Empfindung einer komplexen Situation.« (ebd. 96) »Ein *Felt Sense* bildet sich an der Grenzzone zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten.« (ebd. 44) »Man könnte sagen, er sei die Grenzzone selbst. Durch ihn können wir spüren, wie sich der gesamte Organismus in eben diesem Augenblick fühlt.« (ebd. 113) Er ist »die körperliche Wahrnehmung von etwas, von einer Bedeutung, von einer impliziten Subtilität.« (ebd. 105) Gendlin beschreibt hiermit also eine Form der Sinnbildung, die leiblich vollzogen wird. Es ist eine »ganzheitliche« Sinnbildung in dem Sinne, dass der Felt Sense nicht bloß einen Aspekt am Weltbezug hervortreten lässt, wie es nach Gendlin etwa den Gefühlen zu eigen ist, sondern eine Situation, eine Angelegenheit, ein Problem (38) als Ganzes erfasst: »Vielmehr ist er ein komplexes Ganzes, eine Multiplizität, die in einer einzigen Empfindung verborgen ist.« (ebd. 39) Dieses Erfassen des Ganzen einer Situation, einer Atmosphäre oder von Lebenszusammenhängen findet dabei an der Wahrnehmungsschwelle der bewussten Erfahrung statt und ist wesentlich ein leibliches Erleben. Wie angeführt, handelt es sich um ein »komplexes Ganzes« oder eine »Multiplizität«, die leibliche Empfindung »beinhaltet [...] eine ganze Subtilität an Elementen« (ebd. 98).

Entlang solcher Bestimmungen stellen sich zahlreiche Fragen: Was ist das für eine Art der Bedeutungsbildung, wenn hier eine ganze Bedeutungswelt in nuce in eine körperliche Empfindung eingeschlossen sein kann? Wie haben wir Zugang zu jenem Phänomen, um angesichts der Verortung jener Sinnbildung an der Wahrnehmungsschwelle so differenziert darüber sprechen zu können? Gibt es einen Unterschied zwischen einem Felt Sense und einer leiblichen Empfindung wie dem Jucken in der Nase oder dem Kitzeln an der Zehe? Im Folgenden sei versucht, all diese Fragen entlang der Ausführungen von Gendlin zu beantworten. Hierfür werde ich damit beginnen, zunächst die eine komplexe Bedeutungswelt in nuce zu erläutern, und zwar mit einer Veranschaulichung am Beispiel eines Sich-Schämens: Eine Frau, Ende 30, bekommt nach einem Bewerbungsgespräch eine Stelle nicht, um die sie sich mehrere Wochen in ihrer Organisation aktiv und in eigener Initiative bemüht hat. Im Erleben der Scham tritt besonders der Aspekt der Ablehnung hervor – dies ist nach Gendlin der enge Fokus des Gefühls (ebd. 102). Der Felt Sense hingegen, also ein vages leibliches Empfinden der Gesamtsituation, etwa ein unangenehmes, beklemmendes Gefühl im Magenbereich im Zuge dieser Scham, erfasst weitaus mehr: nämlich die Ahnung der Frau, dass sie ihre Bewerbung selbst durch mangelnde Vorbereitung und eigene Überheblichkeit torpediert hat, dass es sich hierbei um ein wiederholendes Muster in ihrem Verhalten handelt, das in ihrer Lebensgeschichte entstanden ist. Nach Gendlin in der Felt Sense dergestalt »das Gefühl für die gesamte Situation, alles, was dazu geführt hat und wie es uns trifft.« (ebd. 99) Hier klingt bereits an, dass Felt Sense und eine Emotion wie Scham oder Wut nicht gleichzusetzen sind, dass der Felt Sense mehr umfasst als eine Emotion; er kann aber auch in Gefühle münden und sich in ihnen ausdrücken (ebd. 98f.).⁵⁸

⁵⁸ Eine schematische Darstellung der Differenzierung von Felt Sense und Gefühl findet sich bei Gendlin 2018, 102ff.

Kommen wir zur Frage nach dem Zugang: Wie ist es möglich, so differenziert über eine leibliche Sinnbildung zu schreiben, die eine ganze Bedeutungswelt erfasst und an der Wahrnehmungsschwelle zu verorten ist? Wie haben wir Zugang zu einer solchen Sinnbildung, für die eine schwere Zugänglichkeit doch gerade charakteristisch ist? Ich möchte diese Frage kontextuell beantworten. Die theoretischen Überlegungen von Gendlin sind eingebettet in eine philosophische Auseinandersetzung mit einer leiborientierten, methodischen Vorgehensweise in der psychotherapeutischen Praxis.⁵⁹ Gendlin entwirft rund um das Konzept eines Felt Sense eine leiborientierte Vorgehensweise, die er »Focusing« nennt. Es ist ein Vorgehen, das die Aufmerksamkeit im therapeutischen Gespräch auf die leiblichen Körperempfindungen lenkt, um von dort die psychotherapeutischen Prozesse zu verankern. Gendlins Ausführungen formieren sich um eine Fülle an Transkripten aus psychotherapeutischen Gesprächen, die in akribischen Detailbetrachtungen reflektiert und zur Konzeptentwicklung herangezogen werden (vgl. Gendlin 2018, 124ff.).

Zugänglich ist der Felt Sense in erster Linie durch eine propriozeptive Eigenwahrnehmung: »Hier ist der Körper gemeint, wie er *von innen* empfunden wird, doch werden die Wörter ›Körper‹ und ›Inneres‹ allmählich veränderte und speziellere Bedeutungen annehmen.« (ebd. 12) Dieses »Innen« ist kontextuell zu verstehen und wird entlang der Beispiele, die Gendlin ins Feld führt, plausibler. Nicht gemeint ist eine »äußerliche körperliche Empfindung wie angespannte Muskeln oder ein Kitzeln an der Nase« (ebd. 36). Es ist ein Inneres, das sich am besten aus der Materialität des eigenen Leibes heraus verstehen lässt, die wir in einem Gefühl von Enge oder Unwohlsein in besonderer Deutlichkeit spüren können. Gendlin veranschaulicht den Unterschied mit folgendem Beispiel: »Nehmen wir einmal an, Ihr Gürtel fühlt sich zu eng an. Sie lockern ihn und fühlen sich besser. Die Enge war die körperliche Wahrnehmung. Aber angenommen, Sie lockern den Gürtel und die Enge bleibt? Dann ist das Ihre körperliche Empfindung einer Situation.« (ebd. 38)

Gendlin führt schließlich mit zahlreichen Transkripten vor Augen, was in psychotherapeutischen Situationen passiert, wenn eine Person sich in ihrem bewussten Erleben den propriozeptiven Eigenwahrnehmungen zuwendet. Aus ihnen heraus werden Lebenssituationen verständlich und therapeutische Veränderungen möglich. Eine solche Hinwendung erfolgt hier klar nach den Instruktionen eines Psychotherapeuten, die Gendlin ebenso eigens konzipiert (vgl. Gendlin 2018, 114-123). Auf diese Weise liegen den theoretischen Überlegungen von Gendlin unzählige, gezielt angeleitete, leiborientierte psychotherapeutische Prozesse zugrunde, an denen sich das Phänomen des Felt Sense zeigen kann. Die konzeptuelle Darstellung des Felt Sense möchte ich vor diesem Hintergrund als eine systematische Aufbereitung jener gesammelten und belegten Erfahrungen begreifen. Auf diesem Wege ist es dann möglich, eingeschlossene Bedeutungswelten eines Felt Sense in extenso auszubreiten und diesseits der Bewusstseinsschwelle in aller Deutlichkeit zu reflektieren und sprachlich in allen Details zu beschreiben.

Ich möchte entlang der Frage fortsetzen, wodurch sich jene Form der Sinnbildung weiters charakterisiert. Nach Gendlin hat der Felt Sense ein »Eigenleben« (ebd. 95), als sein Aufkommen und seine Bedeutung sich der Möglichkeit einer Kontrolle entzieht (ebd. 104). Zudem zeigt sich, dass unser Leib in unserem Selbstverhältnis auf uns reagieren kann: »Der *Felt Sense* scheint zu widersprechen, zurückzuweichen oder mit völliger Unbeweglichkeit oder Unbeeinflussbarkeit zu reagieren. Die falschen Worte bewirken, dass der *Felt Sense*

⁵⁹ Hierzu: Gendlin 2018, 8f.; 11ff.; 123.

eine Qualität des Steckengebliebenseins erhält. [...] Wenn im Gegensatz dazu die richtigen Worte gefunden werden, öffnet sich der *Felt Sense*, [...] fließt er nun in die Bedeutung der Worte hinein.« (ebd. 96) Damit ist angedeutet, was im weiteren Verlauf mit Fuchs noch als Inkohärenz bzw. als Widerstandsphänomen leiblicher Sinnbildung bzw. im positiven Sinn als Kohärenz und zuhörende Haltung beschrieben werden soll. Zunächst sei dieser Zug festgehalten, dass sich unser leibliches Selbstverhältnis dahingehend ausdifferenziert, dass wir uns selbst »gegenüber treten«, wir uns selbst Widerfahrnis sind und uns mit einem eigenständigen Aspekt in unserer Leiberfahrung konfrontiert sind, das ein Eigenleben aufweist und das wir darin trotzdem selbst sind. Der *Felt Sense* ist damit entlang einer Selbst-Differenzierung, entlang eines Selbstverhältnisses zu beschreiben, bei dem einer Seite eine unverfügbare Eigenständigkeit zukommt. Gendlin formuliert im Zuge dessen die Ausbildung einer Haltung, einen *Felt Sense* willkommen zu heißen (ebd. 122), ihm in seiner Sinnbildung Raum zu geben, oder ihn anzuerkennen (ebd. 123), anstatt seinen Sinn zu überhören oder diesen nicht gewährend anzupassen: »Gewöhnlich muss man einem *Felt Sense* erst erlauben, zu kommen« (ebd. 38). Um den Gehalt jener leiblichen Sinnbildung zu vernehmen, bedarf es also eines eigenen Selbstverhältnisses, der Haltung eines »propriozeptiven Zuhörens«.

Jener *Felt Sense* ist im Grunde *eine Bedeutungswelt in nuce*, eingeschlossen in einer körperlichen Empfindung. Die Bedeutung, die wir hier vorfinden können, ist nach Gendlin keine solche, die bereits bestehen würde, sodass wir nur etwas hervorholen, was unter einer Decke bereits fertige schlummerte (ebd. 99). Vielmehr entstehen Sinngehalte erst (ebd.). Der *Felt Sense* hat darin eine eigentümliche Zeitstruktur, insofern ihm Vergangenheit und Zukunft als implizit miteingeschlossen sind: »Jeder Augenblick ist eine neue Konstellation, in welcher die Vergangenheit implizit eine Funktion innehat – und Hoffnungen für die Zukunft, zusammen mit aus der Vergangenheit stammenden Hoffnungen für die Zukunft, neu kontextualisiert werden.«⁶⁰ (ebd. 112) Vergangenes ist in einem *Felt Sense* implizit mitenthaltend und bildet sich in ihm neu heraus: »Die Vergangenheit wird in jedem gewöhnlichen gegenwärtigen Erleben, wie auch in jedem *Felt Sense*, neu geschaffen.« (ebd.)

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die Frage klar beantworten, wodurch sich ein *Felt Sense* von »äußerliche[n] körperliche[n] Empfindung« (ebd. 36) wie dem Kitzeln an der Zehe oder bei einem angespannten Oberarm unterscheidet. So zeichnet sich der *Felt Sense* dadurch aus, dass uns implizite Bedeutsamkeit eröffnet wird, wenn wir uns ihr zuwenden (ebd. 106). Zudem zeichnet sich ein *Felt Sense* aus durch eine Reaktion auf unsere bewusste Sinnbildung und trägt eine Veränderbarkeit in sich. Gendlin veranschaulicht dies am Beispiel einer Magenverstimmung. Die Person, die unsicher ist, ob es sich hierbei um einen *Felt Sense* oder um ein bedeutungsloses körperliches Empfinden handelt, wendet sich dem leiblichen Empfinden mit verschiedenen Haltungen zu: »Wir können es herausfinden, wenn wir uns vorstellen, dass wir die Situation nicht gleich jetzt zu lösen brauchen. [...] Der Magen beruhigt sich. Dann machen wir das Gegenteil; wir stellen uns vor, dass wir uns jetzt gleich mit der Situation auseinandersetzen. Wenn die Magenverstimmung zurückkehrt, wissen wir, dass die Situation uns dieses Gefühl gibt; wir haben einen *Felt Sense*.« (ebd.) – Gendlin bietet damit also folgendes Differenzierungskriterium an: Wenn wir uns unseren leiblichen Empfindungen

⁶⁰ Auch bei Fuchs findet sich eine solches Zeitstruktur, wenn etwa die prospektiven Implikate (siehe unten) »frühere Erfahrungen implizit enthalten« (Fuchs 2011, 302).

zuwenden, wird bei einem Felt Sense eine implizite Bedeutsamkeit sichtbar. Wenn wir uns dieser Bedeutsamkeit gewährend oder zuhörend zuwenden und ihr mit unterschiedlichen Haltungen begegnen, ergeben sich hieraus Veränderungen im leiblichen Erleben – entweder durch Erleichterung (vgl. ebd. 123) oder durch Widerstand (vgl. ebd. 96). Das Vernehmen einer impliziten Bedeutsamkeit sowie eine Veränderung im Erleben durch unsere Haltung dazu werden darin zum Differenzierungskriterium zwischen einer Sinnbildung und einer äußerlichen körperlichen Empfindung.

4.4.4 Verschiedene Formen von Sinnimplikaten

Nachdem hiermit nun eine erste und vage Grundbedeutung jener leiblichen Sinnbildung umrissen ist, möchte ich durch eine Auseinandersetzung mit Fuchs fortschreiten, dieses Phänomen weiter auszudifferenzieren. So unterscheidet Fuchs verschiedene Formen solcher Sinnesimplikate bzw. Sinneseinschlüsse: *Erstens* ein Erinnerungsimplikat, *zweitens* ein traumatisches Implikat sowie *drittens* ein prospektives Implikat. Bei den ersten beiden Formen steht ein Vergangenheitsbezug im Vordergrund, bei der dritten Form ein Zukunftsbezug.

Bei den Erinnerungsimplikaten sind in die leiblichen Empfindungen Erinnerungen eingeschlossen bzw. »eingeschmolzen« (Fuchs 2011, 304). Besonders Gerüche, Geschmäcker, Melodien oder räumliche Atmosphären vermögen es, vergangene Erfahrungen mit einem Mal in unsere Gegenwart hinein zu holen. Fuchs veranschaulicht dies anhand einer literarischen Stelle von Proust, bei der dem Protagonisten beglückende Kindheitserinnerungen und Gefühle dieser alten Welt aufsteigen, als dieser ein aus jener Zeit vertrautes Teegebäck zu sich nimmt. Solche Erfahrungen sind jedem vertraut: ein bestimmter Geruch, etwa der ländliche Duft von Heu an einem Sommerabend nach einem heißen Sommertag, erweckt die eigene Kindheit zu neuem Leben, eine Melodie erinnert einen an eine besonders belastende Zeit, ein Besuch in den Räumlichkeiten der alten Schule holt all die vergangenen Erfahrungen in die Gegenwart hinein. Fuchs spricht hier von einer »besonderen Zeitlichkeit« (ebd. 292), bei der ein »Zusammenfallen von Vergangenheit und Gegenwart zu einer einzigen Zeit« (ebd.) erlebbar wird. Ihm geht es weniger darum, dass eine sinnliche Empfindung eine Erinnerung evoziert, eine Erinnerung mit einer bedeutungsleeren Empfindung assoziiert wäre, vielmehr *ist* die Empfindung die Erinnerung. Entsprechend schreibt er auch, dass den sinnlichen Empfindungen Erinnerungen »eingeschmolzen« (ebd. 304) sind. Solche Erinnerungen lassen sich nicht kontrollieren, sondern kommen vielmehr unwillkürlich (ebd. 294).

Traumatische Implikate sind genau genommen ebenso Erinnerungsimplikate, aktualisieren aber eine massive Überforderung und Verletzung, deren symbolische Aneignung und Integration in ein biografisches Narrativ nicht gelingen konnte. Schmerzhaft und traumatische Erfahrungen haben sich einem »Leibgedächtnis« (ebd. 296) eingeschrieben wie ein Fremdkörper. Fuchs veranschaulicht jenes mit einem Marineveteranen des Zweiten Weltkrieges, der im Alter an Taubheits- und Kälteempfindungen in der unteren Körperhälfte litt. Dieser hatte im Weltkrieg das Sinken seines Schiffes erlebt und überlebte mit dem halben Körper im Wasser auf einem Floß, während seine Kameraden ertranken (ebd. 299). Das leibliche Empfinden der Gegenwart, also die unerwartet aufgetretenen Kälte- und Taubheitsempfindungen, wird zu einem »Träger eines anachronistischen Sinns« (ebd.), die traumatischen Widerfahrnisse ohne bewusste Erinnerung aktualisiert, ohne dass jener Sinn zur gegenwärtigen Situation passen würde (ebd.).

Prospektive Implikate hingegen sind auf eine mögliche Zukunft gerichtet. Fuchs geht es um: »das Phänomen leiblicher Vorgefühle oder Vorverweise [...], um diffuse, aber doch vielsagende Eindrücke und Körperempfindungen, häufig in Form von Unbehagen oder Unruhe beim vorausseilenden Erahnen von Gefahren, mitunter aber auch als Anmutungen oder Gestimmtheiten, die einem ›intuitiven Möglichkeitssinn‹ entsprechen.« (ebd. 300) Hier geht es um ein Vorwegnehmen bzw. ein Antizipieren von Möglichkeiten, die leiblich gespürt werden. Solche »vorausblickenden Gefühle« bzw. »Vorgefühle« erweisen sich in ihrer keimhaften Bedeutung als diffus und sind besonders deutlich spürbar in Eindrücken von Unbehagen und Unruhe, wenn ungünstige Ausgänge erahnt werden. Fuchs misst solchen Vorgefühlen eine besondere Rolle für Entscheidungen bei (ebd. 303) und integriert sie in ein Verständnis von Entscheidung, das bewusste Elemente – wie reflektierte Urteile, Kognition, aktiv-suchende Initiativen – sowie unbewusste Elemente – wie Intuitionen oder leibliche Empfindungen – umfasst, die prozesshaft miteinander verflochten sind und einander durchdringen. Die Rolle, die solche Vorgefühle für Fuchs haben, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Ihm geht es um »das sichere Gefühl der Stimmigkeit einer Entscheidung« (ebd. 300), verstanden als eine »Kongruenz von Überlegung und Vorgefühl« (ebd. 302), also eine Deckung von leiblichem Spüren und bewusster, absichtsvoller Überlegung. Es kommt hier zu einer Integration von leiblichen Eindrücken und kognitiven Erwägungen. Das Gegenstück zu einer solchen Kongruenz stellt eine (Selbst-)Entfremdung dar (ebd.). Im Folgenden möchte ich hier aber weniger auf sein Verständnis von Entscheidung eingehen, als vielmehr herausarbeiten, inwiefern unseren leiblichen Empfindungen ein (zukunftsbezogener) Sinn eingeschlossen sein kann.⁶¹

Vorgefühle sind für Fuchs ein »›Sich-Vorausspüren‹ in einer imaginierten Situation« (ebd. 301). Um dies zu veranschaulichen: Es handelt sich hier um subtile Erfahrungen, die einem jeden vertraut sind. Beispielsweise wenn man beim Wandern in einer gewohnten Bergumgebung abwägt, die kurze schnellere Route oder die längere aufwändigere Route zu nehmen. Schon beim leisen Gedanken an die längere Route empfindet man ein »ungutes« Gefühl in Anbetracht der fortgeschrittenen Tageszeit und der Wetterlage, die es schwer abschätzbar macht, ob das »gute Wetter« hält oder man mit Regen rechnen muss. Ein solches Antizipieren ist gemeint, das im Aufkommen mehr intuitiv und prä-reflexiv ist, als bewusst und absichtsvoll, es trägt Züge des Unwillkürlichen in sich. Ein solches Antizipieren ist dabei aber kein rein kognitives, das »ungute Gefühl« bei der Einschätzung der Wanderrouen ist vielmehr ein subtiles leibliches Spüren, das sich etwa in einem Zwicken in der Magengegend bemerkbar machen kann. Ein solches Vorausfühlen ist darin offenkundig eine intuitive Einschätzung, die nicht als nur kontingent, sondern auch als fallibel beschrieben werden soll. Es meint also keine besondere »Hellsichtigkeit«, die die Zukunft mit apodiktischer Gewissheit vorauswissen würde, als vielmehr eine Einschätzung, die auch anders ausfallen könnte und die sich als falsch herausstellen kann. Beispielsweise wenn man sich bei der Wanderroute dann doch für die kürzere Route entscheidet, weil man Regen vermutet, sich im Verlauf des Wanderns aber herausstellt, dass sich der Sonnenschein doch durchsetzt und der Abend keinen Regen bringt. Das Vorausfühlen hat nach Fuchs die Struktur:

⁶¹ Zu den Beiträgen von Fuchs zu einer leiblich fundierten Entscheidungstheorie siehe Fuchs 2011, 300-303.

»Wie würde ich mich in einer dergestalt vorweggenommenen Situation fühlen (ebd. 301)?«⁶² Dieses Fühlen ist dann selbstredend ein leibliches Spüren bzw. eine »intuitive, gefühlte Bewertung« (ebd.). Fuchs versteht jenes Vorausfühlen schließlich als einen »affektiv-leiblichen« (ebd. 302) »prä-intentionalen Spürsinn« (ebd. 303). Der Begriff »Spürsinn« birgt hierbei eine Zweideutigkeit in sich, er meint darin einerseits ein propriozeptives Wahrnehmen (wie der Tastsinn ein »Sinn« ist), und ein Erfassen von Bedeutung bzw. einen impliziten Verweisungszusammenhang (»Sinn« im Kontext von Bedeutsamkeit). Die Unterscheidungsgrenzen von sinnlichem Wahrnehmungsvermögen und Verstehen von Bedeutung sind hierbei fließend.

Charakteristisch für die prospektiven Implikate ist bei Fuchs außerdem ihr diffuser Sinn. Er beschreibt sie als »diffuse aber doch vielsagende Eindrücke und Körperempfindungen« (ebd. 300). »Diffus« ist der Sinneinschluss wohl gemessen an der Klarheit und Ordnung einer sprachlichen Artikulation unserer Gefühle, etwa, wenn ich sage: »Ich ärgere mich darüber, dass du als gleichrangiger Arbeitskollege mit mir in einer Weise sprichst, als wäre ich dir gegenüber weisungsgebunden und untergeordnet.« Eine solche sprachliche Strukturierung ist dem prospektiven Implikat noch nicht zu eigen: »Freilich muss eine passende Artikulation dieses Spürsinnes im Entscheidungsprozess erst gefunden werden, und hier liegen vielfältige Möglichkeiten der Selbsttäuschung« (ebd. 302). Ein solches Ringen um einen passenden sprachlichen Ausdruck ist einem jeden wohl aus der alltäglichen Lebenserfahrung nur allzu sehr vertraut: Man plant etwas, etwa einen Ausflug oder ein gemeinsames Fortgehen und empfindet in der Situation des Planens ein Unwohlgefühl. Dieses scheint am Rande der Wahrnehmungsschwelle auf, wenn man es bemerkt, weiß man noch nicht recht, warum man sich beim Andenken einer Handlungsoption unwohl fühlt und versucht erst, es zum Ausdruck zu bringen, das leibliche Unwohl-Sein in eine propositionale Struktur zu bringen. Wer kennt diesen Moment nicht, wo man beim Abwägen sagt: »Hm, ich weiß nicht ganz.« ohne es aber in voller Klarheit fassen zu können, was einem das Unwohl-Sein bereitet. In solchen Erfahrungen kann sichtbar werden, dass der leibliche Sinneinschluss nicht klar vorliegt und erst einer »Einformung« in sprachliche Strukturen bedarf. Wie im Zitat von Fuchs anklingt, kann eine solche Artikulation leiblichen Sinnempfindens auch missglücken, daneben gehen, unangemessen sein. Angemessenheit kann mit Fuchs verstanden werden als eine Kongruenz zwischen Überlegung und Vorgefühl (ebd. 302) im Kontrast zu einer Inkongruenz oder eine Dissonanz, die wiederum leiblicher erfahrbare sind (ebd. 301). – Ich werde hieraus bei meiner folgenden Bemerkung zu »Gegenwertsimplikaten« weiter zu sprechen kommen.

Diese von Fuchs angeführten Formen von Sinnimplikaten möchte ich ergänzen um eine Gegenwertsimplikation. Die Erinnerungsimplikate sowie die traumatischen Implikate zeichnen sich durch einen vordergründigen impliziten Vergangenheitsbezug aus, in ihnen wird Vergangenes präsent, Vergangenes schiebt sich in das gegenwärtige Erleben hinein. In den prospektiven Implikaten gibt es einen vordergründigen Zukunftsbezug, künftige Möglichkeiten werden vorausgeahnt. Es liegt die Frage auf der Hand, ob leibliche Sinneinschlüsse nicht auch auf vordergründig Gegenwärtiges bezogen sein können (ohne damit beanspruchen zu wollen, es gäbe eine Gegenwart, die nicht von Spuren des Vergangenen oder des Zukünftigen durchzogen wäre). Gibt es leibliche Sinnimplikate, die nicht primär auf Vergangenes oder Zukünftiges verweisen? Das Feld der Psy-

⁶² In Kapitel 6 wird diese Vorwegnahme im Horizont aktueller Diskurse zur Simulation und zum empathischen Verstehen noch weiter differenziert behandelt werden.

chotherapie bzw. der psychotherapeutischen Arbeit mit Menschen bietet einen Reigen solcher Phänomene. Zur Veranschaulichung möchte ich eine Sequenz mit einer alkoholkranken Patientin wiedergeben, die in einer Psychiatrie eine Behandlung aufsuchte. Im Gespräch schilderte sie: »Ich habe eine sehr liebe Familie und verbringe gerne die Wochenenden im Familienhaus.« Bei der Schilderung der Patientin im Gegenüber ist im mimischen Ausdruck des Gesichts sichtbar, dass sich dieses dabei leicht verkrampft. Aus dem Kontext heraus ist bekannt, dass der Bruder der Patientin eine sehr dominante und grenzüberschreitende Persönlichkeit ist. Im Zuge des therapeutischen Arbeitens wird die Frage an die Patientin gerichtet: »Wie fühlt es sich für Sie in Ihrem Körper an, so über ihre Familie zu sprechen?« Nach einem kürzeren Schweigen antwortet die Patientin: »Eigentlich nicht gut, ich spüre dabei ein Stechen im Bauch auf der Seite. Es zwickt hier.« Dabei zeigt sie auf eine Stelle an der linken Hüfte auf der Höhe der Milz.

Betrachten wir die philosophische Struktur jenes Phänomens, so zeigt sich hieran jenes, was mit Fuchs eine fehlende Kongruenz aus Überlegung und Gefühl genannt werden kann. Dieses »Zwicken« in der Hüfte soll verstanden werden als Sinneinschluss – so meine These – als ein leibliches Spüren, dass die sprachliche Formulierung der Beschreibung der Patientin – in einer noch unbestimmten Weise – nicht angemessen ist. Die Formulierung einer »lieben Familie« passt nicht zu dem von ihr erfahrenen Beziehungsgefüge, in dem sich der Bruder dominant und übergriffig gegenüber seiner Schwester verhält. Der Sinneinschluss des Zwickens ist damit unmittelbar bezogen auf den aktuellen Sprechakt der Patientin, es ist eine »intuitive, gefühlte Bewertung« (ebd. 301). Ein solcher Sinneinschluss lässt sich mit den bisher aufgewiesenen Charakteren weiter beschreiben: Er ist ebenso diffus wie die anderen Sinnimplikate – auch hier ist eine passende Versprachlichung, das Finden eines propositionalen Sinns, der kongruent ist zum leiblichen Spüren, noch ausständig. Solche leiblichen Sinnimplikate sind prä-reflexiv und finden sich in der Regel am Rande unserer Wahrnehmungsschwelle. Aufgrund ihres noch unartikulierten, sprachlich noch nicht strukturierten Sinnes am Rande der Wahrnehmungsgrenze, möchte ich von einem »keimhaften Sinn« oder einem »Sinneskeim« sprechen.

Aus philosophischer Sicht stellt sich die Frage, woher die leibliche Bewertung ihren Maßstab bezieht? Wie kann eine Bewertung diffus und am Rande der Wahrnehmung stattfinden? Wie entstehen solche Maßstäbe, sind sie überprüfbar oder wandelbar? Stehen sie auch in der Möglichkeit, sich als Irrtum zu erweisen? Diesen Fragen nachzugehen, führt zu einer anderen, umfassenden und komplexen Thematik, nämlich jener einer Kontinuität des Subjekts und seiner Erfahrungen. Fuchs formuliert dazu eine Position, die jene Phänomene in einer leiblich fundierten Subjektivität verankert: So »lässt sich die These formulieren, dass die eigentliche Kontinuität des Subjekts sich nicht aus dem Bestand deklarativen Wissens über die eigene Person und ihre Biographie ergibt, den sich das Subjekt selbst zuschreibt, sondern aus einer *gewachsenen, im Leibgedächtnis sedimentierten und als solcher implizit immer gegenwärtigen Geschichte*.« (ebd. 304; vgl. Fuchs 2016). Diese Fragen bzw. die Grundlagen einer Antwort mit Fuchs auf diese Fragen würde zu weit führen. Ich möchte es bei dieser Andeutung belassen und davon ausgehen, dass es prinzipiell möglich ist, dass es in leiblichen Sinnimplikaten zu intuitiven, gefühlten Bewertungen kommt, wie es sich auch in zahlreichen lebensweltlichen Erfahrungen aufweisen lässt; um schließlich mit jener Prämisse, die hier nicht weiter ergründet und geprüft werden kann, das Entdecken fortzusetzen.

4.4.5 Differenzierung einer reflexiven und einer prä-reflexiven leiblichen Sinnbildung

Die Beschreibungen von Fuchs und die Andeutungen von Waldenfels eröffnen dem philosophischen Blick das Erkunden eines Phänomens, das in einer Philosophie der Gefühle wenig Raum hat. Es ist das Phänomen bzw. die Erfahrung einer tief in den Leib und seine »bewusstseinsdunklen« Regionen hineinreichenden Sinnbildung. Im Folgenden möchte ich diese Dimension leiblicher Sinnbildung von hier ausgehend eigenständig erkunden und in einem Arbeiten an den Phänomenen freilegen, was wir hierüber über Gefühle erfahren können.

Ich möchte damit beginnen, zwei Formen der (affektiven) Sinnbildung zu unterscheiden: *Zum einen* eine ausdrückliche und selbstbewusste Sinnbildung, eine reflexiv zugängliche, die wir im Zuge einer sprachlichen Artikulation strukturieren – etwa wenn jemand formuliert: »Ich schäme mich dafür, vor einer Seminargruppe ein so schlecht vorbereitetes Referat gehalten zu haben.« Es ist dies eine Sinnbildung, die in der Helle und Klarheit unseres vollen Bewusstseins stattfindet, die wir nach Belieben anders versprachlichen, relativieren und auch auf ihren Wahrheitsgehalt überprüfen können. Es ist eine Sinnbildung, die durchzogen ist von Momenten des Willkürlichen und des Verfügen-Könnens.

Zum anderen eine leibliche Sinnbildung, die sich als prä-reflexiv, vor-ichhaft und diffus charakterisieren lässt und die in die »bewusstseinsdunklen« Tiefen unserer leiblichen Erfahrungen hinabreicht. Hier geht es um die mit Fuchs beschriebenen leiblichen Sinnimplikate bzw. Sinneinschlüsse, wo leibliche Empfindungen – propriozeptive, olfaktorische, gustative, haptische, etc. – an der Wahrnehmungsgrenze Sinn eröffnen, Sinn generieren oder Sinn aufdrängen. Es sind die genannten Beispiele: Der Geruch bestimmter Blumen, die eine Kindheitswelt lebendig präsent werden lässt; eine Taubheits- und Kälteempfindung im Unterleib, die eine traumatische biographische Kriegserfahrung anachronistisch in die Gegenwart holt; ein Vorausahnen einer möglichen Zukunft bei der Entscheidung über eine Wanderoute; ein Zwicken an einer Stelle der Hüfte bei der Beschreibung einer familiären Beziehung, die – kontextuell gesehen – weniger rosige Seiten aufweist, als es die Formulierung zunächst vermittelt. Diese Sinnbildung hat deutlich Züge des Unwillkürlichen, die leiblichen Sinneinschlüsse können wir nicht formen und verwerfen wie etwa ein Argument in einer philosophischen Diskussion.

Vor dem Hintergrund einer solchen ersten Schilderung ergeben sich erste Differenzierungskriterien: *Erstens* der *Grad an Expliztheit und Selbstbewusstsein* der Sinnbildungen, der mit den Metaphern der »Bewusstseinshelle« und des »Bewusstseinsdunklen« zum Ausdruck gebracht wird und der die Klarheit eines thematischen Sinns von einem prä-reflexiven und diffusen Sinn unterscheidet. *Zweitens* das Spannungsfeld aus *Willkürlichkeit und Unwillkürlichkeit* der Sinnbildung, einer Sinnbildung, die wir selbst antwortend hervorbringen und einer Sinnbildung, mit der wir uns widerfahrend konfrontiert sehen. Gerade bei Letzterer wird sich noch die Frage stellen, in welchem Ausmaß reflexive und prä-reflexive Sinnbildung offen und flexibel sind gegenüber Umdeutungen und einer Sinnumbildung. Im vorgreifenden Vorausblick auf die folgenden Ausführungen möchte ich an dieser Stelle ein *drittes* Differenzkriterium anführen, nämlich die *Wendigkeit der Sinnbildung*. In philosophischen Diskussionen erleben wir eine bemerkenswerte Leichtigkeit unserer Sinnbildungen, Argumente können leicht verworfen und Positionen revidiert werden. Ähnliches finden wir, wenn wir den Sinn unserer Gefühle artikulieren und Erwägungen wieder verwerfen. Wie sich an Wider-

standsphänomenen der leiblichen Sinnbildung zeigt, erweisen sich leibliche Sinnbildungen hingegen als äußerst zäh und schwerfällig gegenüber Sinnumbildungen.

Dieser Zug der Zähigkeit oder Schwerfälligkeit bei Sinnumbildungen sei entlang einer Konfliktkonstellation eines Paares beschrieben: Eine Frau lädt ihren Partner zur Geburtstagsfeier ihres Bruders ein. Die Partnerschaft ist noch eine junge, die Frau hat mehrere Geschwister. Der Mann nimmt die Einladung an, merkt aber an, dass es ihm auf Dauer teuer käme, wenn er allen Geschwistern regelmäßig ein Geschenk mitbringen müsse. Darauf schlägt sie vor, ihr Partner könne doch für den Bruder kochen, relativiert ihren Vorschlag aber unmittelbar und verwirft ihn als unsinnig. Der Partner zeigt sich daraufhin verärgert darüber, dass er (aus seiner Sicht) von ihr über seinen Kopf hinweg zum Kochen eingeteilt worden war. Auch wenn sie ihre Idee gleich wieder verworfen hatte und ihr Partner kontextuell wusste, dass dahinter keine instrumentalisierende Absicht lag, ärgert er sich über den Gestus. Artikuliert er seinen leiblich spürbaren Ärger, besagt dieser: »Über meinen Willen hinweg teilst du mich zum Kochen für deinen Bruder ein, obwohl ich nicht für ihn kochen möchte, weil wir uns noch nicht so nahe stehen.« Dazu treten weitere kognitive Gehalte: »Sie hat den Vorschlag ohnedies relativiert und zurückgezogen.« »Sie weiß schon, dass ihr Vorschlag mir gegenüber nicht ganz stimmig war.« »So wie ich sie kenne, war das keine böse Absicht von ihr.« Diese letzten Kognitionen vermögen es aber nicht, ihn von seinem Ärger abzubringen und dessen kognitiven Gehalt zu widerlegen. Trotz der Relativierungen, der Einwände und Argumente klingt der Ärger langsamer ab, als der Mann Einsicht in die Gültigkeit der Gegenargumente erlangt. Der Sinngehalt seines Ärgers erweist sich in seiner Genese einer Sinnumbildung als schwerfällig, solchen Prozessen kommt ein zeitlicher Charakter des Langsamen zu.⁶³

4.4.6 Verhältnis der beiden Formen der Sinnbildung zueinander

Es liegt die Frage nahe, in welchem Verhältnis beide Formen zueinanderstehen. Sind die Sinnbildungen trennscharf voneinander zu unterscheiden? In welchem Verhältnis steht die sprachliche Artikulation zu einer diffusen leiblichen Sinnbildung? In Anbetracht dessen, dass die leiblichen Sinnimplikate als prä-reflexiv, vor-ichhaft und nicht-propositional bestimmt wurden, stellt sich außerdem die Frage, wie wir denn Zugang zu jenem nicht-propositional verfassten Fühlen haben? Wie können wir im Zuge einer expliziten philosophischen Sprache über nicht-propositionale Sinneinschlüsse in unserem Fühlen sprechen?

An diese Fragen möchte ich mich schrittweise annähern. Vorweg seien die beiden umrissenen Formen als zwei Pole der Sinnbildung in einem Kontinuum mit Übergängen und einer wechselseitigen Durchdringung bestimmt. Leibliche Sinnbildung kann sich uns aufdrängen, wie sich etwa am Beispiel der Taubheits- und Kälteempfindung zeigt, die den Überschuss einer Kriegserfahrung wach werden lässt; sowie eine leibliche Sinnbildung durch bewusste Sinnbildung auch transformiert werden kann, wie es sich an einem trivialen Beispiel aus Film und Fernsehen veranschaulichen lässt. Nehmen wir die Filme zu Harry Potter: Die Figur des Severus Snape erweist sich zunächst als Widersacher von Harry Potter. Als Betrachter empfindet man

⁶³ Zur philosophischen Untermauerung dieses Phänomens möchte ich Waldenfels heranziehen, wenn er festhält, dass die Genese von Bedeutung und die Genese von Begehren, trotz einer Verflechtung miteinander, nicht parallel verläuft: »Etwas, das unser Begehren weckt, wird nur allmählich begehrenswert und erweist sich als solches im Laufe einer Arbeit, die Zeit braucht. Hier wird deutlich, dass Bedeuten und Begehren, Kognition und Emotion nicht parallel laufen. Die Bedeutungssuche entfaltet sich als Artikulation eines Begehrens, das sich erst allmählich aufhebt.« (SA 269)

zunächst unangenehme leibliche Regungen gegenüber dieser Figur. Schließlich stellt sich im Verlauf der Handlung heraus, dass dieser eigentlich kein Widersacher, sondern auf berührende Weise mit dem Helden verstrickt ist und unter dem Deckmantel der Feindschaft den Helden heimlich unterstützt. Kommt es in den Dialogen der Handlung zu einer solchen »kognitiven Umbewertung« jener Figur aufseiten des Zusehers, wird die Figur auch leiblich anders erlebt und zwar mit angenehmeren leiblichen Empfindungen. Die leiblichen Sinneinschlüsse, die Gegenwertsimplikationen zeigen sich darin als offen für Umdeutung und Prozesse der Stiftung neuen Sinnes.

Im Folgenden möchte ich am genannten Verhältnis auf drei Motive näher eingehen: *erstens* auf eine Inkongruenz, *zweitens* auf eine Kongruenz und *drittens* auf die Durchdringung beider Sinnbildungen am Beispiel der Trauer.

Wir beginnen bei der Erfahrungen der Inkongruenz, des leiblichen Widerstands und der Entfremdung.⁶⁴ Ich möchte wiederholt auf das Beispiel der Frau zurückkommen, die sich nolens volens in einer Trennung befindet, sprachlich, bewusst, aufgebracht und im Zorn zahlreiche Gründe aufzählt, warum sie sich von ihrem Partner trennen sollte; bei der Wahrnehmung ihrer leiblichen Impulse jedoch tiefe Sehnsucht nach dem Partner empfindet, die eher nach Nähe zu der Person streben, anstatt nach einer Distanzierung. Hieran lässt sich mit Fuchs eine Inkongruenz zwischen reflexiver Sinnbildung und leiblichen Sinnimplikaten festmachen. Dieses Beispiel lässt sich auch dergestalt beschreiben, dass es uns möglich ist, *wider bessere Einsicht zu fühlen*.

Das zuvor beschriebene leiblich spürbare Zwicken der Patientin, als sie ihre Beziehung zu ihrem (dominanten und grenzüberschreitenden) Bruder als liebevoll beschreibt, lässt sich nicht nur als Gegenwertsimplikat beschreiben, sondern auch als leiblich fundierter Widerstand gegen die sprachliche Sinnbildung. Hier kommt es zu Diskrepanzen zwischen den beiden Formen der Sinnbildung, übergeht man leibliche Sinnimplikate, kann dies auch zur Selbstentfremdung beitragen – etwa wenn eine berufstätige Person aus einem Pflichtgefühl dauerhaft eine berufliche Tätigkeit fortsetzt, die diese mit zahlreichen leiblichen Empfindungen des Unwohl-Seins erfüllt.

Leibliche Sinnimplikate können außerdem auch eine andere Form der Widerständigkeit aufweisen. Beispielsweise wenn es der Patientin mit dem Zwicken an der Hüfte gelingt, diesem Gegenwertsimplikat die willentliche Aufmerksamkeit zuzuwenden und bewusst wahrzunehmen, und sie bemerkt, dass etwas an ihrer Beschreibung ihrer Familie nicht stimmig ist. Daraufhin widersetzt sie sich dem Sinnangebot der leiblichen Empfindung: »Ich will, dass das weg geht. Ich will, dass mich dieses Zwicken in Ruhe lässt.« So verändert sich der Sinngehalt der diffusen leiblichen Sinnesimplikation nicht, was bedeutet, dass wir über die Sinnbildung jener leiblichen Empfindung nicht verfügen können, wie es uns etwa bei philosophischen Gedanken möglich ist, frei und willentlich verschiedentlich Sinnbildungen anders zu strukturieren oder zu verwerfen. Die leibliche Sinnbildung kann sich also unserer willentlichen Sinnformung widersetzen und sich unseres willentlichen Zugriffes verweigern. Mit Waldenfels lässt sich die beschriebene Erfahrung leiblicher Sinnbildung als Widerfahrnis bestimmen. Entlang seines Ansatzes sind es Widerfahrnisse, die wir propriozeptiv

⁶⁴ Vgl. Fuchs 2011, 302. Auch bei Gendlin findet sich eine Beschreibung dieses Phänomens: »Der *Felt Sense* scheint zu widersprechen, zurückzuweichen oder mit völliger Unbeweglichkeit oder Unbeeinflussbarkeit zu reagieren.« (Gendlin 2018, 96)

»in« uns, und zwar in unserem Leib bzw. in unserem leiblichen Erleben vorfinden und damit konfrontiert werden. Dergestalt sind wir uns selbst Widerfahrnis.

Ich möchte eigenständig damit fortsetzen, jene leibliche Sinnbildung als ein »leibliches Du« zu bezeichnen; und zwar als ein Du, das man selbst ist, als ein vor-ichhaftes Gegenüber innerhalb einer Selbst-Differenzierung seiner selbst. Das Verhältnis von reflexiver Sinnbildung und prä-reflexiver Sinnbildung birgt darin dialogische Relationen in sich. Denn es ist möglich, dass wir in Opposition zu uns selbst geraten können, dass wir uns mit einem Widerstand gegen uns selbst konfrontiert sehen, der wir selbst sind.

Mit den bisherigen Ausführungen wurde das Verhältnis der beiden Formen der Sinnbildung entlang von Diskrepanzen und Inkongruenzen beschrieben. Eine andere Möglichkeit für das Verhältnis jener wäre eine Kongruenz bzw. eine »Stimmigkeit« (Fuchs 2011, 301), ein Verhältnis, das ich als bewusstes, absichtsvolles »Zuhören« beschreiben möchte. Fuchs beschreibt die Kongruenz im Rahmen der prospektiven Implikate und im Zuge seiner leiblich fundierten Entscheidungstheorie als »evident erlebt[e] und gespürt[e] Kongruenz: ›das ist das Richtige‹, ›so stimmt es für mich‹, ›so soll es sein‹.« (ebd.) bzw. als »Kongruenz von Überlegung und Vorgefühl« (ebd. 302). Im Falle einer gelungenen Entscheidung fühlt sich diese »stimmig« an, die Gedanken passen zu den leiblichen Sinnimplikaten. Es ist dies ein Verhältnis, in dem es gelingt, eine Haltung einzunehmen, bei der wir nicht versuchen, bewusst und willentlich »Herr« bzw. herrschende und verfügende Instanz unserer Sinnbildung zu sein, sondern wir uns eingedenk der beschriebenen Widerständigkeit der leiblichen Sinnimplikationen mit unserer bewussten Sinnbildung darin üben, die Sinnbildung der leiblichen Sinneinschlüssen zu vernehmen, uns ihrer Sinnbildung zu fügen, die häufig nicht unseren Erwartungen und Vorstellungen entspricht, und für ihren Sinn eine angemessene sprachliche Artikulation zu finden. Eine solche Haltung ist weit von dem Topos entfernt, mittels des Geistes die Gefühle zu zügeln und zu kontrollieren. Es geht hier nicht um ein Verfügen, sondern um ein Vernehmen, das dialogische Züge eines Austausches und eines Begegnens hat.

Eine solche Haltung hat ihre Voraussetzungen, nämlich eine biographische »Aneignung« des eigenen Leibes, bei dem es einem Selbst im Zuge seiner Lebensgeschichte und im Miteinander mit Anderen gelingt, eine differenzierte propriozeptive Selbstwahrnehmung des eigenen Leibes auszubilden. Auch Fuchs kennt diese Voraussetzungen: »Vorausgesetzt dafür [für die Kongruenz von Überlegung und Vorgefühl] ist ein hinreichendes Maß an Selbstvertrautheit, Spüreindeutlichkeit und die Fähigkeit, differenzierte und adäquate Artikulationen für den inneren Sinn zu finden.« (ebd. 302)

Die Erkundung einer solchen Aneignung des eigenen Leibes und seiner subtilen leiblichen Sinnimplikate verweist stark in das Feld sozialer Erfahrungen. Die Aneignung bedarf nicht nur einer Sprache, die differenzierte Beschreibungen für leibliche Empfindungen bereithält, es bedarf auch einer sozialen Anerkennung einer solchen Weise des Sprechens. Ist es nicht möglich, leibliches Erleben mitzuteilen, – etwa: »In der Gegenwart dieser Person empfinde ich stets eine starke Beklemmung in Brust und Bauch.« – weil solche Äußerungen bagatellisiert oder nicht wahrgenommen werden, – etwa durch eine Antwort wie: »Ich weiß nicht, was du hast.« – kann sich ein solches Erleben schwer ausdifferenzieren. Die leibliche Wahrnehmung kann auch durch soziale Interaktionen gänzlich verschlossen und betäubt werden, was sich etwa bei Personen mit biographischen Gewalterfahrungen besonders deutlich zeigt. – Mit diesen Andeutungen sei die These umris-

sen, dass ein Verstehen leiblicher Sinnimplikate einer Aneignung des eigenen Leibes bedarf, die in sozialen Erfahrungen und sozialer Interaktion eine Fundierung findet.

Damit lassen sich zwei grundlegende Verhältnisse von reflexiver und prä-reflexiver, leiblicher Sinnbildung beschreiben: *Erstens* ein solches der Inkongruenz und der Entfremdung, bei der beide Formen der Sinnbildung auseinander geraten und die diffuse Sinnbildung leiblicher Sinneinschlüsse nicht Eingang in die bewusste Sinnbildung findet. *Zweitens* ein Verhältnis der Kongruenz und eines vernehmenden Zuhörens, bei der die bewusste Sinnbildung darum ringt, den Sinn der leiblichen Sinnimplikate zu »hören« und nicht in Opposition dazu zu geraten. Das erste Verhältnis bringt eine Selbstentfremdung, das zweite lässt sich als Innigkeit bzw. inniges Selbstverhältnis beschreiben. Hierin eröffnen sich auch zwei verschiedene Konzeptionen von Subjekt und Selbst: Die Schilderungen erlauben die Differenzierung zwischen einem von seinem Leib entfremdeten Subjekt und einem seinem Leib zuhörendes Subjekt, zwischen einem entfremdeten und einem hörenden Selbst, zwischen einem entfremdeten und einem hörenden Fühlen. Mit Waldenfels gesprochen sind beides unterschiedliche Formen des Antwortens darauf, wie uns unser Leib in den leiblichen Sinnimplikaten widerfährt. Weiter lässt sich auch sagen, dass wir in unserem Fühlen mit unterschiedlichen Widerfahrnissen konfrontiert sind: nicht nur mit Gegenständen, Ereignissen oder Situationen, sondern auch mit uns und unseren leiblichen Empfindungen. In unserem Fühlen antworten wir nicht nur auf Gegenstände, Ereignisse und Situationen, sondern auch auf uns selbst, je nachdem ob wir uns unseren leiblichen Sinneinschlüssen verschließen, verweigern oder zuwenden.

Das Verhältnis von Sprache und leiblichem, nicht-propositionalem Fühlen möchte ich entlang einzelner Phänomene beschreiben – es sind *Phänomene der gemeinsamen Durchdringung* und *Phänomene der Differenz* bzw. des *Einander-fremd-Bleibens*. Das Sprechen über jenes Verhältnis sei als *Gratwanderung* zwischen Sprachlichem und Nicht-Sprachlichem bezeichnet. Zur Veranschaulichung dieser Phänomene sei die Erfahrung des Trauerns herangezogen.

Diese Ausführungen sind deswegen eine *Gratwanderung*, weil sie versuchen, mit den Mitteln von Worten, Sätzen und einer bestimmten Weise der Strukturiertheit auf nicht-sprachlich verfasstes leibliches Fühlen bzw. Erleben hinzuweisen, das sich nicht zur Gänze in die Struktur von Hauptsätzen oder eindeutigen, klaren Begriffen überführen lässt. Es bleibt hier eine Differenz bestehen, die nicht übergangen, sondern als solche benannt, festgehalten und gewürdigt werden soll. Dieses Nicht-Sprachliche lässt sich auch hier nicht vollends einholen, die Ausführungen verweisen auf etwas, was diesen Zeilen und Blättern stets fern bleiben wird und sich wohl einzig aus der eigenen, persönlichen leiblichen Erfahrung heraus verstehen lässt. Mit Tengelyi ließe sich hier von einem *leiblichen Erfahrungssinn* sprechen, ein Zu-Sagendes, das sich nicht mit der sprachlichen Artikulation deckt.⁶⁵

Phänomene der Differenz werden sichtbar, wenn wir in einer unangemessenen Diktion über unsere Gefühle sprechen bzw. sie in einer solchen zum Ausdruck bringen. Was bedeutet hier »unangemessen«? Hiermit sei die Erfahrung bezeichnet, dass wir im Ereignis eines Sagens, im performativen Akt des Aussprechens ein

⁶⁵ »Dieser Kampf um den treffenden oder auch nur eindeutigen Ausdruck ist ein höchst aufschlussreiches Phänomen. Er zeigt, wie der Sprecher aus dem eigens Erfahrenen das Zu-Sagende schöpft, das er in seiner Rede zur Sprache zu bringen trachtet. [...] Mit *Erfahrungssinn*, können wir behaupten, ist nichts anderes gemeint als eben das *Zu-Sagende*, das den Sprecher in seiner Suche nach dem Ausdruck seiner Erfahrung leitet.« (Tengelyi 2004, 797)

leibliches Unwohlgefühl vernehmen, von dem wir intuitiv erahnen, dass es sich auf unsere sprachliche Artikulation bezieht – wie etwa das Zwicken in der Höhe der Milz bei der genannten Patientin. Es geht hier um intuitiv erahnte Zusammenhänge von sprachlicher Artikulation und propriozeptivem Erleben, wenn die sprachliche Artikulation in eine Inkongruenz zum leiblichen Erfahrungssinn gerät. Dieser Zusammenhang bzw. jenes Unwohlgefühl sei vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen als »leiblicher Widerstand« beschrieben. Wenn wir diesen lokal bestimmbaren und eingrenzbaaren Empfindungen unsere Aufmerksamkeit widmen, ist es möglich, darin einen leiblichen Widerstand gegen den Inhalt oder den Modus unseres Sprechens zu entdecken. Solche Widerständigkeit bzw. Inkongruenz ist dann im personalen, leiblichen Selbstverhältnis zu beschreiben.

Dies möchte ich an Erfahrungen des Trauerns aus der psychotherapeutischen Praxis veranschaulichen: etwa wenn eine Mutter zwei Monate nach dem Tod ihres Kindes von einer Nachbarin vorwurfsvoll gefragt wird, ob sie »noch trauere«; wenn eine befreundete Person anbietet, der Hinterbliebenen könne doch die »Leerstelle mit jemand anderem ausfüllen«; wenn einem intensiv Trauernden nahegelegt wird, »man muss auch loslassen können«. Gleichmaßen wie eine trauernde Person von sich selbst sagen kann: »Aber irgendwann muss doch die Trauer auch einmal abgeschlossen sein.« Die betroffenen Personen erlebten, wie sich auf Nachfrage hin zeigte, solche Formulierungen, die an sie gerichtet wurden oder sie über sich selbst tätigten, als schmerzhaft oder unangemessen.

Demgegenüber seien hier alternativ – bei aller Kontingenz und Individualität – folgende alternative Formulierungen vorgeschlagen: Trauern nicht als einen abzuschließenden Prozess zu verstehen, sondern als einen, der das Leben hindurch unabschließbar bleibt; die Leerstelle einer verstorbenen Person nicht mit einem Ersatz aufzufüllen, sondern die Leerstelle *als Leerstelle* zu wahren; nicht loslassen zu müssen, sondern ein Gedenken oder fortwährende Präsenz der verstorbenen Person etwa durch Symbole oder Erinnerungsgegenstände aufrecht zu erhalten und zu pflegen (vgl. Backhaus 2017, 56ff.). Entlang der Erfahrung mit Klient*innen aus der Psychotherapie oder auch an eigenen lebensweltlichen Erfahrungen möchte ich die These formulieren, dass sich leiblich spürbarer Widerstand lösen kann, wenn es möglich ist, eine den leiblichen Sinneinschlüssen adäquatere Formulierung zu finden. Die sprachliche Formulierung hat dabei unmittelbar spürbare Auswirkungen auf leibliche Empfindungen.⁶⁶

Das bedeutet, *Inhalt und Weise des Sprechens* können die Gefühle des Trauerns *hemmen* oder *befördern*, leiblich spürbaren Widerstand evozieren oder im besten Fall zu einer leiblich spürbaren Kongruenz verhelten. An der Erfahrung des Widerstands kann das *Phänomen der Differenz* von Sprache und leiblichem Erleben veranschaulicht werden, an der gewonnenen, leiblich spürbaren Kongruenz das *Phänomen der Durchdringung* beider.

An dieser Stelle möchte ich noch einem außerordentlichen Phänomen nachgehen, um hieran die Kluft zwischen spürbarer Bedeutung und sprachlicher Artikulation zu verdeutlichen. Hierbei handelt es sich um eine besondere Trauererfahrung, nämlich um ein *gemeinsames, schweigend präsent* Trauern. Diese Erfahrung sei veranschaulicht an einer psychiatrischen Patientin, die in einem Zeitraum von 8 Monaten vor ihrer Be-

⁶⁶ Vgl. dazu auch Gendlin 2018, 120: »Wenn das Wort, die Redewendung oder das Bild wirklich passt, sollte ein wenig Erleichterung zu spüren sein, einfach nur, weil der Griff so gut passt.«

handlung im Alter von 61 Jahren mehrere Verluste erlitten hatte: zunächst starb ihr Lebensgefährte, mit dem sie fast 40 Jahre ihr Leben verbracht hatte, bald darauf ihre Mutter, durch die sie in jungen Jahren physische Gewalt, in späteren Jahren psychische Gewalt erlitten hatte, wenig später ihr Hund, und schließlich verlor sie zusätzlich noch ihre Anstellung als Museumswärterin. Im Zuge eines konkreten therapeutischen Gesprächs wünschte sie sich, nachdem die Verluste ausdrücklich Thema waren, für mehrere Minuten *gemeinsam* zu schweigen – es ging dabei ausdrücklich um ein gemeinsames Schweigen und nicht um einen Abbruch des Gesprächs, um allein für sich zu sein. Die Patientin beschrieb in der nachträglichen Reflexion auf eine solche Sequenz das Wohltuende und Hilfreiche dieses gemeinsamen Schweigens. Es ist dies eine Erfahrung, die man als Trauernder machen kann, dass ein gemeinsames Schweigen in einer Situation ein adäquater Ausdruck für den Verlust und die Trauer sein kann. Ein solches Trauern verlangt dann – und zwar *für einige gegenwärtige Momente* – nicht nach Artikulation, sondern nach wortloser Präsenz, nach bewusstem aufmerksamem propriozeptiven Vernehmen einer gemeinsamen Erfahrung. Hierbei handelt es sich zugegebenermaßen um ein außerordentliches und exotisches Phänomen, in dem sich ein Erfahrungssinn ereignet, der zu seiner Entfaltung keiner Artikulation bedarf.

4.4.7 Synopsis: Replik auf Solomon und ein differenzierteres Verständnis affektiven Leidens

Was ist mit dieser vorgenommenen phänomenologischen Erkundung nun gewonnen? Welche Replik auf Solomons These lässt sich hiervon ableiten? Und was erfahren wir hierbei beiläufig über die Erfahrung affektiven Leidens? Die Beantwortung dieser Fragen kreist um die zuvor herausgearbeitete Erfahrung einer prä-reflexiven, leiblichen Sinnbildung in ihrem Widerfahrnis-Charakter, wonach wir uns hierbei mit uns selbst konfrontiert sind, als ein leibliches Du im Horizont einer Selbst-Ausdifferenzierung; in ihrem Vermögen zur Widerständigkeit, die eine Haltung eines Zuhörens erfordert, das nicht beansprucht, zu verfügen; in ihrer Zähigkeit und Langsamkeit. Diese Erfahrung zeichnet eine Sinnbildung, die sich an der Wahrnehmungsschwelle ereignet und eine andere Ebene der »Urteilsbildung« umreißt, die in die Tiefe unseres leiblichen Erlebens hinabführt – es bietet sich die Formulierung des »Erlebens« an, eine Komposition aus »Erleben« und »Leib«.

Vor dem Hintergrund dieser ans Licht gebrachten Erfahrung sei gegen Solomons These – sowohl gegen die starke, wie die gemäßigte Lesart – eingewandt, *dass sich hierin eine Gegenkraft gegen eine Wahl unserer Gefühle und unsere Verantwortung darüber entfaltet, die weiter reicht als er in seinem Text vor Augen hat*. So begegnet uns darin eine Sinnbildung, bei der wir uns selbst Widerfahrnis werden, und eine Widerständigkeit, die imstande ist, sich einer Veränderbarkeit von Gefühlen sowie einem Argumentieren, einem Überzeugen und einer Beweisführung (»argument, persuasion and evidence« (Solomon 1973, 40)) entgegenzusetzen. Dem darin angeführten Modus des Argumentierens und Prüfens von Solomon sei damit auch eine Haltung des Zuhörens, der Würdigung und der dialogischen Beziehung zu uns bzw. unserem leiblichen Du entgegengehalten. Eine prinzipielle Veränderbarkeit unserer Gefühle sei damit nicht in toto in Frage gestellt, vielmehr verlangt sie – überspitzt formuliert – eine »Ethik der Begegnung« anstelle der Schärfe und Härte eines folgerichtigen Argumentierens.

Hieraus lässt sich auch eine Kritik an der Adäquationsfrage ableiten: Wie in Kapitel 3.1 dargestellt, geht es hierbei um die Frage, inwiefern unsere Überzeugungen in Gefühlen wahr oder nicht wahr sein können, ob

Gefühle also »angemessen« (mit einer zutreffenden Überzeugung) oder »unangemessen« (mit einer nicht zutreffenden Überzeugung) sind. Etwa wenn das Gefühl der Furcht »eine harmlose Blindschleiche als gefährlich repräsentier[t]« (Döring 2009, 17), oder wenn das Gefühl der Einsamkeit dem Umstand nicht Rechnung trägt, dass man doch regelmäßig mit anderen Menschen zu tun habe. Im Kontext der Philosophie ist die Frage nach dem Wahrheitsgehalt unserer Gefühle durchaus eine plausible. Was erkenntnistheoretisch korrekt erscheint, mutet ethisch allerdings fragwürdig an. Sollte jemand sagen können, dass Gefühle der Enttäuschung, der Scham, der Trauer, der Einsamkeit »inadäquat« seien, weil die Überzeugungen in jenen Gefühlen die Welt falsch repräsentierten? Sollte das Für-wahr-Halten unbedeutend sein gegenüber der korrekten Repräsentation von Welt? Lässt sich etwa das Gefühl des Neides auf Personen aus dem Umfeld, aufgrund ihres beruflichen Erfolges und ihres partnerschaftlichen Glücks, als »unangemessen« entkräften, indem man darauf verweist, dass die Wahrnehmung von den betroffenen Personen eine einseitige ist? Geht mit der Frage nach der adäquaten Repräsentation von Gefühlen ein Zug an diesen verloren, der für ihr Verständnis aber von Bedeutung ist?

Wie bereits an den Textstellen von Solomon nachgewiesen, relativiert dieser seine These zur Wahl unserer Gefühle und unserer Verantwortung mehrfach. Die angeführte phänomenologische Erkundung ergänzt diese Relativierung nun zusätzlich und arbeitet sie stärker aus, indem sie zeigt, dass sich die Wahl und die Wandlung unserer Gefühle mit einer Widerständigkeit prä-reflexiver, leiblicher Sinnbildung konfrontiert sehen, über die wir nicht verfügen können. Dies sorgt auch für eine Relativierung der These zur Verantwortung über unsere Gefühle. Mit Waldenfels möchte ich vorschlagen, wie in der Einleitung (siehe Kapitel 2.2) ausgeführt, jene Züge an Gefühlen im Lichte des Doppelereignisses aus Widerfahrnis und Antwort zu verstehen. Dies ist dann auch eine Gegenthese zu Solomon, wenn er schreibt: »Emotions are judgments and actions, not occurrences or happenings that we suffer.« (Solomon 1973, 40) Mit Waldenfels wäre dem zu entgegen: unsere Gefühle sind *beides, sowohl, als auch*.

Die Wandelbarkeit unserer Gefühle trägt demnach gleichermaßen Züge unseres antwortenden Formens, wie Züge des Widerfahrnisses und des Konfrontiert-Seins mit sich, was im selben Maße für die Verantwortung für unsere Gefühle gilt. Die These Solomons: »I can take any number of positive steps to change what I believe and what judgments I hold and tend to make.« (ebd. 32) ist dann in dem Sinne zu verstehen, dass sich die »positive steps« mit einem Widerfahren konfrontiert sehen, das dem Bemühen entgegenlaufen kann. Wir können uns um eine Änderung unserer Gefühle bemühen, daraus folgt aber nicht, dass sie auch gelingt, so scharfsinnig und korrekt unsere Argumente oder Beweise auch sein mögen.

Für unsere Gefühle verantwortlich zu sein, bedeutet dann eine *Teilverantwortung* inne zu haben: wir sind verantwortlich, wie wir antworten, aber nicht dafür, was uns widerfährt. Wenn wir nach einer Beleidigung, die uns trifft, das Gefühl des Ärgers in uns aufkommen spüren, liegt das Getroffen-Werden nicht in unserer Macht, die Antwort darauf in der Form eines ungehemmten Brüllens, einer ruhigen, aber scharfen verbalen Erwiderung oder ein kurzes Innehaltens aber sehr wohl. Die Verantwortung ist dann also aus dem Geflecht von vorgängigem Widerfahrnis und nachträglicher Antwort zu denken, was umso komplizierter wird, wenn wir bedenken, dass das Widerfahrnis nach Waldenfels erst im Antworten zum Ausdruck kommt. Hieran zeigt sich, dass die Verantwortung für unser Fühlen eine komplexe Form annimmt und dass sie *nicht eindeu-*

tig zu bestimmen ist. Unser Vermögen zur Verantwortung für unsere Gefühle sieht sich konfrontiert mit einer Begegnung mit der Vorgängigkeit des Widerfahrnisses sowie einer Widerständigkeit und Eigenständigkeit unserer prä-reflexiven, leiblichen Sinnbildung. Wenn wir in Trauer und Wut am Zu-Ende-Gehen einer Beziehung leiden, so tragen diese Gefühle gleichermaßen Züge an sich, für die wir nicht verantwortlich sind, etwa die Hartnäckigkeit, mit der sich jene Gefühle Raum verschaffen und uns in Anspruch nehmen; sowie Züge, für die wir verantwortlich sind, ob wir etwa versuchen, uns von jenen Gefühlen und dem Leid darin abzulenken oder Verständnis bei Freunden suchen. Dieses Paradoxon, das sich aus dem Doppelereignis der Gefühlskonzeption von Waldenfels ergibt, ist erforderlich, um die Wandelbarkeit von Gefühlen und unsere Verantwortung dafür, wie sie Solomon thematisiert, fassen zu können.

Schließlich ist noch die Frage offen, was wir in dieser Auseinandersetzung mit Solomon für das Verstehen der Erfahrung affektiven Leidens gewinnen? Die phänomenologische Erkundung erhellt ihren Charakter, wonach schmerzvolle Gefühle in die Tiefen prä-reflexiver, leiblicher Sinnbildung und leibhafter Involvierung reichen, wo wir nicht frei über unsere Sinnbildungen bestimmen können, sondern uns damit konfrontiert sehen, dass uns jemand mehr bedeutet, als wir zu denken vermochten, dass uns eine beiläufige Bemerkung härter trifft, als wir es uns eingestehen wollen, dass uns das Verhalten eines Familienmitglieds mehr zu schaffen macht, als es uns vertraut war – allesamt: *dass wir imstande sind, wider »bessere Einsicht« zu fühlen.*

Die erkundete prä-reflexive, leibliche Sinnbildung führt uns vor Augen, wie tief ein Versteifen der Als-Struktur der Intentionalität oder ihr Kollabieren in den Leib hineinreichen kann, der sich darin als *eigenständiges und der Möglichkeit nach widerständiges Medium* unserer Sinnbildung zeigt. Uns begegnet hierin eine Ebene der Sinnbildung, die der Beliebigkeit entzogen ist und uns vielmehr – bei aller Kontingenz – an eine »existentielle Verbindlichkeit« bindet; eine Ebene, wo wir uns widerfahrend selbst begegnen und diesem Konfrontiert-Werden nicht auskommen.

5 Gefühle und Verletzbarkeit: Angewiesen-Sein, Irresponsivität und Sorge

5.1 Einleitung: Fragestellung, Leitbegriffe und Leitmotive aus dem Diskurs

5.1.1 Leitende Fragestellung und Vorbemerkung zur Begrifflichkeit

Die Begriffe der »Vulnerabilität«, »Verletzbarkeit«, »Verletzung« und »Verletztheit« kamen im Rahmen der bisherigen Ausführungen bereits an zahlreichen Stellen zur Anwendung. Was bisher entlang der verwendeten Beispiele einem intuitiven Verständnis überlassen wurde, soll in diesem Rahmen nun eine weitere Differenzierung und Klärung erhalten. Bisher wurden einige Grunddimensionen an der affektiven Erfahrung behandelt, wie die Leiblichkeit, die Sinnbildung bzw. die leibliche Sinnbildung, samt einer Akzentuierung des Zugs der Verletzbarkeit. Vor diesem Hintergrund soll nun ausdrücklich nach der Verletzbarkeit gefragt werden: *Wie ist Verletzbarkeit zu verstehen? Was wird in affektiven Verletzungen erfahren? In welchem Verhältnis stehen Gefühle und Verletzbarkeit hierin?*

Der Begriffsarbeit voraus möchte ich einige Erfahrungen aus der eigenen psychotherapeutischen Praxis einbringen, um zu veranschaulichen und zu vergegenwärtigen, von welchen Erfahrungen die Rede sein soll, die

im Fokus der Leitfragen stehen. Beginnen wir also bei der Erfahrung, dass Gefühle schmerzvoll sein können und in diesen eine Verletzung erfahrbar wird. Dies zeigt sich etwa an den Gefühlen von Wut und Trauer einer Frau Mitte 40, die sich in einer Trennung von ihrem langjährigen Partner befand. Sie trauerte darum, dass es mit ihrem Partner trotz vielfältiger Bemühungen ihrerseits nicht möglich war, eine Familie zu gründen. Daran hatten mehrere Aspekte im Beziehungsgefüge einen Anteil: etwa die Auswirkungen der Alkoholsucht des Partners sowie die symbiotische Beziehung zwischen diesem und seiner Mutter, die für partnerschaftliche Nähe nur wenig Raum ließ. Dass die Mutter des Partners durch ihre enge Bindung zu ihrem Sohn das insgeheime Zentrum der gemeinsamen Partnerschaft war und diese Konstellation nur wenig Raum für die eigene Wahrnehmung oder das eigene Streben der Klientin nach einer Familie ließ, versetzte sie zusätzlich in Wut. Die Wut auf den Partner sowie seine Mutter sowie die Trauer über das Ausbleiben einer gemeinsamen Familie möchte ich als Ausdruck einer affektiv erfahrenen Verletzung beschreiben.

Selbiges gilt für ein Gefühl der Trauer: Etwa bei einem jungen Mann Anfang 30, der anhaltend um seinen verstorbenen Großvater trauerte, der für ihn wie ein Ersatz-Vater gewesen war – sein eigener Vater war aufgrund eines langjährigen Alkoholismus weder präsent noch als Bezugsperson verfügbar. Das Gefühl der Angst bietet zudem zahlreiche Veranschaulichungen von Verletzung und Verletzbarkeit: Etwa bei einer Frau Anfang 20, die sich im Rahmen der Corona-Pandemie um die Gesundheit wichtiger Bezugspersonen wie ihres Vater oder ihrer Schwester sorgte. Diese Angst ging so weit, dass die junge Frau mehrfach nachts nicht schlafen konnte und einmal dabei sogar am ganzen Körper heftig zitterte. Oder bei einem Juristen Anfang 30, der davor Angst hatte, sich im Gerichtssaal zu blamieren und sich durch befürchtete mangelhafte Kompetenz Schmähungen auszusetzen. Solches lässt sich auch politisch denken: etwa an einer Frau Mitte 30, die aufgrund der politischen Verhältnisse in ihrer Heimat im Iran das Land verlassen hat und immer wieder Angst um ihre Familie im Iran durchlebt – zum einen aufgrund der unzureichenden gesundheitspolitischen Versorgung während der Corona-Pandemie, zum anderen aufgrund der politischen Verfolgung, die bereits die Schwester und ihren Mann zu einem Exil in einem anderen Land zwang. Oder an einer Frau Mitte 50, die wiederkehrend über ihr Angsterleben sprach, das sie Anfang der 90er Jahre im Jugoslawien-Krieg durchlebt hatte. Durch einen Zufall überlebte sie eine »ethnische Säuberung« in ihrem Herkunftsort, wurde danach gefangen genommen, in ein Konzentrationslager verschleppt, wo sie mit Anderen hungerte und über mehrere Monate die Angst vor Vergewaltigung erfuhr. In all diesen Beispielen stehen Gefühle im Vordergrund: Trauer, Angst, Beschämung oder Wut. Im affektiven Erleben wurden faktische Verletzungen, mitgebrachte Verletztheit bzw. eine mögliche Verletzbarkeit erfahren, ausgedrückt und mitgeteilt. Ihnen soll nun nachgegangen werden, um die angeführten Fragen zu erkunden.

Vorab seien noch einmal die wichtigsten Begriffe rekapituliert (siehe dazu auch Kapitel 1.3), die im Folgenden eine Vertiefung erfahren werden. »Vulnerabilität« und »Verletzbarkeit« seien in diesem Rahmen synonym verwendet. Sie bezeichnen die *Möglichkeit* einer schmerzhaften Erfahrung, eine Empfänglichkeit für eine Schädigung entlang verschiedener Register: wie dem Körperblichen bei Wunden, Brüchen oder Blutergüssen, dem Leiblichen als Medium unseres sozialen Weltbezugs, dem Affektiven oder Sozialen, wie sie sich bei Trauer, Kränkung, dem Verlust von Bindungen, von gemeinschaftlicher Identität oder Anderem ereignen kann.

Tritt eine solche Möglichkeit ein, sei von einer *faktischen* »Verletzung«, die Rede. Artikuliert sich eine Verletzung in Gefühlen wie Wut, Trauer, Sehnsucht, Scham, Neid, Zorn oder Enttäuschung, sei von einer »affektiven Verletzung« die Rede. Dass Verletzung und affektive Verletzung wohl eine gemeinsame Bedeutung haben, aber nicht miteinander ident sind, wird sich insbesondere in der Auseinandersetzung mit Waldenfels (Kapitel 5.3) noch zeigen. Eine Auseinandersetzung den Begriffen »Leiden«, »Schmerz«, »Leidensausdruck« und »Leidenshaltung« wird einer solchen Erfahrung noch weitere Differenzierungen zuführen (Kapitel 5.2). Hinterlässt eine Verletzung Spuren, die sich in habituelle Routinen des Verhaltens oder der Wahrnehmung einschreiben und diese beeinträchtigen oder limitieren, sei von einer »Verletztheit« die Rede. Derartige wurde bereits ausführlich in Kapitel 4.3 ausgearbeitet und veranschaulicht. Hieraus ergibt sich auch eine Opposition zu Ansätzen, die implizit oder explizit eine vorweg bestehende Unversehrtheit annehmen, zu der Verletzungen erst nachträglich dazu kommen (vgl. Pistol 2016, 239).

Solche begrifflichen Nuancierungen erfolgen aus mehreren Perspektiven, wie etwa der betroffenen Ersten-Person-Perspektive, der mitbetroffenen Zweiten-Person-Perspektive und implizit auch aus der beschreibenden Perspektive der dritten Person. Der Fokus wird teils auf die einzelne, persönliche Begegnung gerichtet sein, teils auf Gemeinschaften und Kollektive. Hierin zeigt sich eine Multiperspektivität, die sich darum bemüht, aus verschiedenen Hinsichten die Erfahrung affektiven Leidens zu betrachten. Trotz dieser Vielfalt findet sich ein Akzent auf der Position der Betroffenheit und Mit-Betroffenheit, und weniger auf der Warte einer distanzierten und teilnahmslosen Beobachtung. Der philosophische Blick hat hierin auch den Charakter eines nachträglichen Ordners, Distanzierens und Abstrahierens, das von der Warte eines Haltes und einer Gefestigkeit erfolgt.

5.1.2 Einbettung in den Diskurs und zentrale Leitmotive

Im gegenwärtigen philosophischen Diskurs zur Verletzbarkeit bzw. »Vulnerabilität« finden sich verschiedene Beiträge, die unterschiedliche Akzente setzen und jene Erfahrung auch in unterschiedlichen Kontexten reflektieren. In diesem Rahmen möchte ich zwei Diskursstränge aufgreifen, die im Rahmen dieses Kapitels auch weiterverfolgt werden sollen. In diesem Sinne sei auf Beiträge aus der *Phänomenologischen Psychopathologie* und auf jene eines *ethisch-politischen* Diskursstranges eingegangen.

Beginnen wir zunächst bei der Phänomenologischen Psychopathologie, die sich einerseits aus phänomenologischer Perspektive mit psychopathologischen Erfahrungen und Phänomenen auseinandersetzt, um hierüber mehr über den menschlichen Weltbezug zu erfahren, andererseits damit auch eine phänomenologisch begründete Sprache zur Beschreibung von psychopathologischen Phänomenen für die konkrete psychosoziale Arbeit mit leidenden und Hilfe suchenden Menschen anbietet.⁶⁷ Hieraus möchte ich einen Beitrag von Fuchs (2009; 2013) zu einer »existentiellen Vulnerabilität« aufgreifen, die auf eine überfordernde Erfahrung eines vereinzelt Subjekts mit den Grundbedingungen des Mensch-Seins abzielt. Fuchs fasst diese folgendermaßen zusammen:

⁶⁷ Siehe hierzu: Stanghellini et. al. 2019; Ratcliffe 2008; Fuchs 2009, 2013, 2020; Fuchs et. al. 2014; Boss 1999; Heidegger 2006; Helting 1999.

Menschen, die zu psychischer Krankheit disponiert sind, bringen eine ›existenzielle Vulnerabilität‹ mit, eine besondere Empfindlichkeit oder Verletzlichkeit, die sie auch äußerlich unscheinbare Widerfahrnisse als Grenzsituationen erleben lässt. In solchen Situationen wird eine sonst verborgen gehaltene existenzielle Grundbedingung für sie unabweisbar – etwa das Faktum des unvermeidlichen Schuldigwerdens, die Unausweichlichkeit der Freiheit, die Hinfälligkeit des eigenen Leibes, die ›Jemeinigkeit‹, Unvertretbarkeit und damit letztlich Einsamkeit des Daseins und schließlich seine unerbittliche Endlichkeit. Diese Konfrontation mit den Grundbedingungen der Existenz ist für die Betroffenen unerträglich und führt, kann die Situation nicht auf andere Weise bewältigt werden, zur manifesten psychischen Erkrankung. (Fuchs 2009, 43f.)

Verletzbarkeit bedeutet bei Fuchs eine erhöhte Sensibilität für Grunderfahrungen mit dem Mensch-Sein, die als Widerfahrnis das betroffene Subjekt konfrontieren. Solche Erfahrungen haben den Charakter, dass sie sich Formen der Abwehr und des Ausweichens widersetzen und auch entgegen diesen präsent werden. Fuchs schließt damit an Jaspers und dessen Konzepte der *Grenzsituation* und der *Grundsituation* an und entwickelt diese weiter. Seine These lautet, dass sich psychische Erkrankungen aus der Erfahrung mit Grenzsituationen herausbilden (Fuchs 2009, 42). Diese Konzeption von Verletzbarkeit legt ihren Fokus auf das Erleben eines vereinzelter Subjekts, in den »einsamen Höhen des existentiellen Entschlusses« (ebd. 41).

Dieser Ansatz sei veranschaulicht am Beispiel eines Hypochonders in seiner Hypersensibilität gegenüber dem eigenen Leib, Erkrankungen und Verletzungen (ebd. 44). Für einen Hypochonder kann eine einfache lebensweltliche Erfahrung mit dem eigenen Leib, wie etwa wiederkehrende Kopfschmerzen, eine Irritation mit sich bringen. Anstatt nur bei den manifesten Kopfschmerzen zu verweilen, wird die Abhängigkeit von einem fragilen und anfälligen Leib thematisch, der sich dem eigenen Verfügen entzieht und an dem die eigene Sterblichkeit erfahrbar wird. Der Hypochonder antwortet auf jenes Widerfahrnis mit einer erhöhten Sensibilität gegenüber dem eigenen Leib, mit präventiven und reaktiven Gesundheitsmaßnahmen, mit einem Bemühen der Kontrolle über den eigenen Leib, um Krankheit und eigene Sterblichkeit nicht thematisch werden zu lassen. Für Fuchs ist die Ausbildung einer psychischen Erkrankung auf dieses existenzielle Widerfahrnis eine Möglichkeit des Antwortens: »Doch auch akute psychische Krankheiten können Reaktionen auf die existenziellen Implikationen einer psychischen Störung darstellen.« (ebd. 45)

Damit lässt sich die Grundstruktur einer existenziellen Verletzbarkeit klarer beschreiben: Es geht um eine irritierende und überfordernde Erfahrung mit der menschlichen Grundsituation bzw. Grundverfasstheit, die in trivialen Erfahrungen unseres Alltags erfahrbar wird, eine »für gewöhnlich unter dem Schleier der Alltäglichkeit verhüllte Ungeborgenheit der Existenz« (ebd. 38). Es ist eine implizite Erfahrung, die nicht philosophisch formuliert werden muss, um als solche durchlebt zu werden. Für Fuchs sind jene Erfahrungen in Gefühle eingeschrieben: »Angst, Schuldgefühl, Scham, Ekel, Leere, Langeweile oder Fremdheit. Der existenziell vulnerable Mensch spürt die Abgründigkeit dieser Affekte und Stimmungen mehr als andere und versucht, ihrer existenziellen Beunruhigung [...] zu entgehen.« (ebd. 55) Nach Fuchs bricht in ihnen eine beunruhigende existenzielle Abgründigkeit auf, in der unsere menschliche Konstitution als bedrohlich und über-

fordernd erfahren wird. Das von Fuchs Beschriebene möchte ich auch als »existenziellen Einschluss«⁶⁸ bezeichnen. In der »Daseinsanalyse«, einer Form der Psychotherapie, die auf tiefenpsychologische und phänomenologische Motive rund um die Philosophie Heideggers zurück geht, wird solches auch als »ontologischer Einschluss« bezeichnet (vgl. Helting 1999, 108). In der zuletzt zitierten Passage findet sich auch ein Bindeglied zum Vorhaben dieser Arbeit bzw. eine erste Antwort auf die eingangs gestellte Frage, was in affektiver Verletzung erfahren wird. Nämlich eine erhöhte Sensibilität für bedrohliche und überfordernde existentielle Erfahrung, in der die menschliche Konstitution als Zumutung präsent wird.

Die Gegenfigur zu einer solchen existenziellen Verletzung ist eine akzeptierende Zuwendung zur menschlichen Grundsituation, die sehenden Auges angenommen und in der die eigene Existenz ergriffen wird. Voraussetzungen hierzu sind ein »Mindestma[ß] an Festigkeit, Mut, Reflexionsvermögen« (ebd. 56).

Eine weiterführende Auseinandersetzung mit Impulsen aus der Phänomenologischen Psychopathologie sei im Zuge einer Vertiefung von Motiven bei Waldenfels in Kapitel 5.3 vorgenommen, die zeigen wird, an welchen Stellen psychopathologische Verletzungen und affektive Verletzungen auseinandertreten und Differenzmengen bilden.

Schließlich sei auf den ethisch-politische Diskursstrang eingegangen. Dieser zeichnet sich zusammengefasst dadurch aus, dass er um eine grundlegende Neuausrichtung ethischer Reflexion bemüht ist, die sich nicht ratiozentriert um rationale Fertigkeiten wie Vernunft- oder Moralfähigkeit formiert, sondern um Grundmotive wie Relationalität, Angewiesenheit und Bedürftigkeit.⁶⁹ Jener Diskursstrang ist in seinen Themen und Diskussionen sehr breit und vielfältig, zweifelsohne deutlich ausgeprägter als der psychopathologische, und umfasst Beiträge zur Moralphilosophie, zur politischen Philosophie und zur Bioethik. Vor diesem Hintergrund sei dessen Ansatz im Folgenden etwas ausführlicher dargestellt. Er formiert sich seit den 2000er insbesondere um Judith Butler und Beiträge in *Precarious Life* (2004) und *Frames of War* (2009), auch zahlreiche phänomenologische Beiträge schließen hieran an. Seine Darstellung sei entlang von 4 zentralen Motiven vorgenommen: *erstens* die Anliegen der philosophischen Bemühungen, *zweitens* die Differenzierung zwischen ontologischer und situativer Verletzbarkeit, *drittens* Sozialität und Relationalität sowie *viertens* die leibliche Fundierung.

Was den ersten Punkt anbelangt, so lassen sich mehrere unterschiedliche philosophische Anliegen im Vulnerabilitätsdiskurs aufweisen: Nach Huth (2016, 2020) steht hierbei das Vorhaben im Vordergrund, Ethik und moralische Verpflichtungen anders zu verankern als in einem ratiozentrischen Moralparadigma eines Utilitarismus (Bentham, Mill), einer Deontologie (Kant) oder eines Kontraktualismus (Hobbes, Rawls). Es richtet sich gegen zentrale Voraussetzungen jener Theorien eines moralischen Individualismus, insbesondere gegen

⁶⁸ Zur weiteren Veranschaulichung eines solchen subtilen und existentiellen Einschlusses möchte ich eine eigene Erfahrung phänomenologisch beschreiben. Nach dem Tod meiner Mutter stand mein Familienhaus längere Zeit leer, da mein Lebensmittelpunkt an einem anderen Ort lag. Bei einem Aufenthalt begegnete mir an einem Gegenstand, einem Rosenquarz, den meine Mutter als Ziergegenstand verwendet hatte, sowie bei der Benutzung ihres Autos für einen Einkauf eine bemerkenswerte Kälteempfindung. Im Vordergrund der Erfahrung stand das einfach Kälteerleben. Zum Erfahrungssinn gehörte aber auch, dass eben diese einfache Empfindung darauf verwies, dass das Haus über längere Zeit leer stand und darin unbelebt war. Dergestalt verwies die Kälteempfindung implizit auf den Tod meiner Mutter und machte ihr Fehlen auf diese Weise auf ein Neues erfahrbar.

⁶⁹ Siehe hierzu auch: Mackenzie et al. 2014; Boubilil 2018; Huth 2016, 2020.

das Konzept »fertiger«, autonomer, unabhängiger und rationaler Einzelner, die als solche miteinander interagieren, kooperieren und sich vergesellschaften. Moralische Verpflichtungen sind hier verankert in rationalen Vermögen wie einer Vernunft- oder Moralfähigkeit (Huth und Thonhauser 2020, 538). Dieser Fokus klassischer Moralkonzeptionen bringt einen Ausschluss von Säuglingen, Menschen mit kognitiver oder körperlicher Behinderung, Menschen mit psychischen Erkrankungen oder nicht-menschliche Lebewesen wie Tiere mit sich, die nicht oder nur eingeschränkt an solchen rationalen Fähigkeiten teilhaben. Autorinnen wie Judith Butler, Martha Nussbaum oder Iris Young rücken demgegenüber eine grundlegende Angewiesenheit auf Andere in den Vordergrund. Relationalität und Bezogen-Sein auf Andere ist für jene Ansätze nichts Nachträgliches, das von autonomen Subjekten gestiftet werden würde. Vielmehr stellt Sozialität etwas Vorrangiges dar, aus der ein Selbst erst hervorgeht (Huth 2016, 280). Vulnerabilität formiert sich um eine solche konstitutive Relationalität und Verwobenheit mit Anderen und wird zu einer »ethischen Kategorie« (vgl. Huth und Thonhauser 2020, 539) als Quelle moralischer Verpflichtungen. Auch Boubilil formuliert einen entsprechenden Anspruch, Konzepte von Subjektivität zu überwinden, die auf Unverletzbarkeit, Autonomie und Selbst-Herrschaft (»self-master« (Boubilil 2018, 191)) abzielen und entsprechend andere Praxen der Selbstbildung zu formulieren.

Das Themenspektrum der zahlreichen Beiträge ist ein sehr weites und reicht von Moralphilosophie, über politischer Philosophie bis zur Bioethik. Es reicht von Grundlagen verschiedener ethischer Reflexionsansätze (Kontraktualismus, Kantische Ethik, Utilitarismus) über die ethische und politische Dimension des Zusammenlebens von Gemeinschaften, die nicht auf autonomen und unabhängigen Individuen gründen, über Beiträge zum psychosozialen Feld und verschiedenen Aspekten von Sorgearbeit und Fürsorge. Zur ethischen und politischen Dimension gehören etwa »securitization, nationalism, the formation of self and collective identities, the social sense of care and the ultimate intertwining of our sense of compassion and our responsibility of the lives of others« (Boubilil 2018, 191), Wohlfahrtsstaat, Gewalt in den unterschiedlichsten Formen und Gesichtern, politische Subjektivierung oder politisches Handlungsvermögen (political agency).⁷⁰ Die Themen psychosozialer Sorgearbeit umfasst verschiedene Aspekte der Obsorge von Kindern und ihrer Entwicklung, die Betreuung alter Menschen sowie solcher mit kognitiven oder körperlichen Behinderungen, Traumatisierungen durch Gewalt und grundlegende Rationalitäten jenseits von Effizienz.⁷¹ Gefühle spielen hier unterschiedliche Rollen, im Bereich des Politischen durch Affektregulation, Mobilisierung oder Widerstand (siehe dazu auch Kapitel 5.4), im Bereich des psychosozialen Feldes entlang von Sorge, Mitgefühl und problematischen Haltungen eines Paternalismus. In diesem Sinn formiert sich in den Beiträgen auch ein entsprechendes Bemühen einer affektiven Akzentuierung jener Themenfelder: »In this sense, the phenomenological perspective [...] aims to articulate them all in a description that would be able to reconnect the ethical aim of solicitude with the affective flesh of our feelings and desires.« (Boubilil 2018, 191)

Zweitens ist für die Konzeption von Vulnerabilität eine Grunddifferenz von Butler relevant, nämlich jene zwischen »precariousness« und »precarity«. In diesem Rahmen möchte ich die Begriffe »Gefährdung« und »Prekarität« als Übersetzung verwenden. Butler formuliert diese Differenzierung folgendermaßen: »The

⁷⁰ Vgl. dazu Huth 2020.

⁷¹ Vgl. dazu Mackenzie et al. 2014; Boubilil 2018.

more or less existential conception of ›precariousness‹ is thus linked with a more specifically political notion of ›precarity‹.« (Butler 2009, 3) Ersteres bezeichnet einen ontologischen Grundzug menschlicher Existenz, nämlich unvermeidbar und situationsübergreifend, in allen Altersphasen und Kontexten des menschlichen Lebens einer Angewiesenheit auf Andere ausgesetzt zu sein. Verletzbarkeit ist darin kein Mangel, keine Schwäche, nichts, was es zu überwinden gälte, sondern vielmehr konstitutiv für unsere Erfahrung (vgl. Huth und Thonhauser 2020, 546) und für Subjektivität (vgl. Boubilil 2018, 184). Letzteres verweist darauf, dass Verletzungen in einem konkreten und sozial vermittelten Rahmen stattfinden. Hier geht es vordergründig um das Politische und Institutionelle und darum, welche Formen Verletzbarkeit und Verletzungen von sozialen Gruppen durch soziale Institutionen annehmen.

Jene Differenzierung wird bei den Autorinnen Mackenzie, Rogers und Dodds auch als »inhärente« (inherent) und »situative« (situational) Vulnerabilität (Mackenzie et al. 2014, 7) bezeichnet. Sie fügen den Beschreibungen von Butler relevante Ergänzungen und Charakterisierungen hinzu. Auch hier verweist die inhärente Vulnerabilität auf einen allgemeinen Grundzug menschlicher Existenz, während die situative Vulnerabilität den Fokus auf Verletzbarkeit in spezifischen Kontexten richtet. Sie argumentieren, dass eine solche Differenzierung Zweierlei erlaubt: zum einen eine Akzentuierung der Betrachtung, zum anderen ergeben sich aus den verschiedenen Formen andere ethische und politische Verpflichtungen, um diesen zu begegnen (vgl. Mackenzie et al. 2014, 8), abhängig davon, ob jene auf eine unmittelbare Milderung von Verletzbarkeit und Verletzung abzielen, oder auf eine grundsätzliche Änderung der Rahmenbedingungen von Leben. Beide Formen von Vulnerabilität lassen sich ihnen zufolge aber nicht trennscharf voneinander abgrenzen, sie finden ein gemeinsames Zentrum in der leiblich verfassten Existenz (vgl. ebd.).

Schauen wir uns diese Spielarten von Vulnerabilität etwas genauer an: Gefährdung (›precariousness‹) erweist sich für Butler als generelle und geteilte Bedingung menschlichen Lebens (Butler 2009, 13ff.) und fasst menschliches Leben als grundsätzlich sozial – wir sind Anderen gegenüber ausgesetzt: »Precariousness implies living socially, that is, the fact that one's life is always in some sense in the hands of the other« (ebd. 14) – sei es, dass wir diese Anderen kennen oder diese anonym bleiben. Butler spricht hierin von »exposure« (ebd.), »dependency« (ebd.), »dispossession« (ebd. 55). Diese Sozialität manifestiert sich in grundsätzlichen Ermöglichungsbedingungen menschlichen Lebens: »Simply put, life requires support and enabling conditions in order to be a liveable life. [...] To say that life is precarious is to say that the possibility of being sustained relies fundamentally on social and political conditions, and not only on a postulated internal drive to live.« (ebd. 21) Hierzu zählt sie: Schutz, Arbeit, Ernährung, medizinische Versorgung, Rechtsschutz, Ausbildung, Mobilität, Schutz vor Verletzung und Unterdrückung (ebd. 13; 22). Solche politischen, juristischen, ökonomische und soziale Grundbedingungen sind dabei sozial vermittelt – durch Institutionen, Organisationsgefüge, Interdependenzen, eine Lebensumwelt sowie kollektive Praxen der Anerkennung.⁷² Butler spricht

⁷² Huth (2016, 282ff.) macht bei einer solchen Auflistung von Ermöglichungsbedingungen auf die impliziten Probleme einer solchen Ausdifferenzierung aufmerksam. So stellt sich die Frage, ob die Aufzählung universal und überzeitlich ist? Ist es möglich, allgemein gültige Kriterien für die Skalierung zwischen lebensnotwendigem Minimum, Überfluss und Luxus zu formulieren? Stellen Gewichtungen Ausdruck kultureller Prägungen und Präferenzen von bestimmten sozialen Gruppen dar? Kommt es hier nicht zu einem Normalisierungsdruck und impliziter kultureller Hegemonie? Werden spezielle Bedürfnisse von Minderheiten, etwa Menschen mit Migrationshintergrund oder Behinderungen, womöglich übergangen oder normalisiert? Werden solche Auflistungen als kontingent angesehen, unterminiert dies den

hier auch von »socially conditioned modes of persisting and flourishing« (ebd. 14). Die Gefährdung menschlichen Lebens zielt auf einen grundlegenden, kollektiven und durch Institutionen organisierten Rahmen menschlichen Zusammenlebens ab. Eine entsprechende Ausrichtung ihrer »social ontology« (ebd. 19) macht nicht nur den Kontrast zu einem existentialistischen Konzept der Vereinzelung und der Endlichkeit (vgl. ebd. 14) offensichtlich, sondern untermauert auch die Kritik an einer individualistischen und an Individuen orientierten Denkweise.

Nach Mackenzie, Rogers und Dodds geht eine solche Form der Vulnerabilität aus mehreren Quellen hervor, nämlich unserer Leiblichkeit, unserer Bedürftigkeit, unserem Angewiesen-Sein auf Andere, unserer affektiven und sozialen Natur: »These vulnerabilities arise from our corporeality, our neediness, our dependence on others, and our affective and social natures.« (Mackenzie et al. 2014, 7) Sie kann konstant vorhanden sein, wie etwa bei Hunger und Durst, von bestimmten Faktoren abhängen, wie Geschlecht, Alter, Gesundheit oder möglichen Behinderungen, und, abhängig von Resilienz und Bewältigungsstrategien von Einzelnen oder Gruppen, variieren (ebd.).

Die Gefährdung menschlichen Lebens artikuliert entsprechend Bedürftigkeit und soziale Angewiesenheit und verweist auf institutionelle, politische, soziale, ökonomische Organisationsformen, die über konkrete einzelne Menschen hinausreichen. Solche Organisationsformen haben konkrete, historische und kontingente Ausgestaltungen, wie etwa in der Gegenwart Einrichtungen der Europäischen Union oder Ministerien des österreichischen Nationalstaates. Auf der konzeptuellen Ebene kommt es entsprechend zu einer Verflechtung der Gefährdung mit der Prekarität (*precarity*) (vgl. ebd. 25), die es ermöglicht, konkrete historische und politisch vermittelte Lebensbedingungen in den thematischen Blick zu nehmen. Beispielsweise ob eine Landesregierung ein Therapiezentrum für traumatisierte Flüchtlinge finanziert oder finanzielle Unterstützungen verweigert.⁷³ Institutionen, Machtkonstellationen, soziale Ungleichheiten haben Einfluss auf Vulnerabilität ebenso wie auf Formen der Anerkennung derselben (vgl. Huth 2016, 281; 2020, 547). Hier geht es um die kontingente historische Ausgestaltung von Vulnerabilität etwa durch Institutionen eines Wohlfahrtsstaates, durch die Selektion und Exklusion von vulnerablen Gruppen, um Hegemonie-Verhältnisse und Sozialkritik. Mit Mackenzie, Rogers und Dodds lässt sich ergänzen, dass solche Prekarität von verschiedener Dauer sein kann (Mackenzie et al. 2014, 7f.): *kurzfristig*, wie bei Sturmschäden oder Überflutungen, *mittelfristig* wie bei den Folgen einer Rezession nach einer Finanzkrise, oder *andauernd* wie beim systematischen Ausschluss von Migrant*innen, die zwar über Jahre und Jahrzehnte Steuern zahlen, aber durch ein fehlendes aktives oder passives Wahlrecht von der politischen Partizipation ausgeschlossen werden.

Dort, wo es um die Prekarität geht, macht Butler auf eine wichtige und erhellende Differenzierung aufmerksam. So unterscheidet sie zwischen einem *materiellen* und einem *perzeptiven* Aspekt dabei: »This differential distribution is at once a material and a perceptual issue« (Butler 2009, 25) bzw. »Perception and policy are but two modalities of the same process« (ebd. 29). Zur Beantwortung einer allgemeinen Gefährdung, Bedürftigkeit und Angewiesenheit menschlichen Lebens bedarf es einerseits materielle Güter wie Nahrung,

Anspruch überzeitlicher und kulturunabhängiger Gültigkeit. Werden sie als invariant betrachtet, läuft eine Aufstellung Gefahr, zur Artikulation der Bedürfnisse einer bestimmten Bevölkerungsgruppe zu werden: »Eine nichtkontingente Liste würde implizit auf dem Konzept des für die herrschende Gruppe normalen Gedeihens fußen.« (ebd. 285)

⁷³ <https://noe.orf.at/stories/3091541>, 07.03.2021.

Lebensmittel, Wohngelegenheiten, Lebensraum, aber auch Institutionen mit ihren Gebäuden, ihrer Erreichbarkeit und Zugänglichkeit, andererseits aber auch epistemische Raster (»frames«), die die Anerkennung von Bedürfnissen, Angewiesenheit und der allgemeinen Gefährdung gewährleisten. Darin erweist sich für Butler eine Anerkennungstheorie als konstitutiver Theoriebaustein ihres Ansatzes zur Beschreibung von Gefährdung und Prekarität. Ein kennzeichnender Grundzug dieser Anerkennungstheorie liegt nach Pistol darin, dass Anerkennung bei Butler nicht dyadisch aus der persönlichen Begegnung mit Anderen gedacht wird (vgl. Pistol 2016, 247), sondern diese kollektiven, normativen Diskursen entspringt: Anerkennung »ist nur und ausschließlich innerhalb diskursiver Rahmungen und sozialer Normen möglich, die festlegen, wer überhaupt als Subjekt der Anerkennung in Frage kommt« (ebd.). Solche von Diskursen geprägten Raster haben darin differenzierenden und exkludierenden Charakter: Bevölkerungsgruppen werden als schützenswert und ihr Leben als lebenswert und betrauerbar (»grievable«) anerkannt, andere Bevölkerungsgruppen hieraus wiederum ausgeschlossen. Sozial geteilte, diskursiv vermittelte kollektive Anerkennungsstrukturen, die differenzieren und ausschließen, gehören für Butler zur *politischen* Antwort auf die Gefährdung menschlichen Lebens. Zur Veranschaulichung möge erneut das oben erwähnte Beispiel dienen, bei dem ein rechtspopulistischer Landesrat der niederösterreichischen Landesregierung, zuständig für Asyl und Mindestsicherung, Förderungen für ein Therapiezentrum streicht. Einer Bevölkerungsgruppe, nämlich Flüchtlingen, wird psychosoziale Unterstützung entzogen, die anderen Bevölkerungsgruppen zur Verfügung steht. Eine weitere Veranschaulichung von Fürsorge und Anerkennungsstrukturen findet sich bei Huth am Beispiel sozial geprägter Wahrnehmungsgewohnheiten, nach der Bettler am Straßenrand oder drogensüchtige Personen abwertend oder ausgrenzend wahrgenommen werden (vgl. Huth 2016, 295). Zur Vulnerabilität gehören nicht nur verschiedene Register des Materiellen, sondern auch eine epistemische soziale Wahrnehmung, die sich diskursiv formiert. – Was hier zunächst schemenhaft umrissen und in nuce vorgestellt wurde, soll in Kapitel 5.4 noch ausführlicher dargelegt werden.

Drittens stellt eine vorrangige Relationalität (»primal relationality« (Huth und Thonhauser 2020, 539)), eine prinzipielle Bezogenheit von leiblichen Subjekten auf Andere ein weiteres Schlüsselmotiv dar (ebd. 547). Ein übergreifendes gemeinsames Motiv ist darin, dass Offenheit gegenüber der Welt und Anderen verflochten ist mit einem gleichzeitigen Ausgesetzt-Sein an eben diese: »Vulnerability is relational in the sense that it always presupposes my openness and exposure to the world and to others.« (Boubil 2018, 184)⁷⁴ Wir sind von Anderen immer schon affiziert, etwa ihren Blicken, Gesten oder Haltungen. Indem Blicke zudringlich, Gesten oder Haltungen bedrohlich sein können, ist dieser Bezug zur Welt und anderen gleichermaßen anfällig für Störungen und Beeinträchtigungen. In unseren Bedürfnissen und Wünschen sind wir auf Andere bezogen – etwa im Bedürfnis nach Nähe, im Verstanden-Werden, bei gemeinsamen Aktivitäten, im Austausch von Wahrnehmungen oder bei handwerklichen Fähigkeiten. Dieses »Wir« ist darin aber keine Entität, die um sich weiß und mit sich durch und durch vertraut ist, Butler betont, dass dieses »Wir« durchzogen ist von Anonymität. Wer die Anderen sind, ist uns oft nicht bekannt, die Relationalität von Interdependenzen, Abhängigkeit *von* Anderen und *für* Andere ist auf Menschen und Bevölkerungsgruppen bezogen, mit denen wir nicht aus persönlicher Begegnung vertraut sind (vgl. Butler 2009, 14). Um dies anschaulich zu machen, den-

⁷⁴ Siehe auch: Huth 2020, 546; Waldenfels 2013, 129.

ke man etwa an Sachbearbeiter*innen von Einrichtungen, die Anträge auf Arbeitslosengeld oder Studienbeihilfe genehmigen oder ablehnen.

Im Fokus einer solchen Betrachtungsweise sind also nicht unabhängige, alles könnende und unverletzbar Individuen, sondern vielmehr Bezogenheit, Angewiesenheit, Verflochtenheit und Abhängigkeit gegenüber Anderer, aus denen wir heraus erst selbst hervorgehen. Diese Relationalität ist konstitutiv für die Entwicklung von Menschen und die Bildung von Gemeinschaften. Die Angewiesenheit auf Andere hat eine teleologische Stoßrichtung, sie verweist auf eine Entwicklung, eine Entfaltung, ein Aufblühen eines Selbst mit und durch Andere. Boublil formuliert es als eine »correlation between interpersonal relations and the flourishing of the embodied self« (Boublil 2018, 186) bzw. als »concurrent development of the self and of intersubjective relations« (ebd. 187).

Sie nicht wahrzunehmen oder zu verweigern, führt in die Felder von Gewaltsamkeit, Ausbeutung oder Unterdrückung (vgl. ebd. 539). Eine solche Betrachtungsweise verändert auch den Begriff der »Autonomie«, die folglich als »relative Autonomie« gegenüber Anderen konzipiert wird.⁷⁵ Wie bereits unter dem ersten Motiv angeführt, ist es das Anliegen der Autor*innen dieses Diskurses, Ethik und moralische Verpflichtung in dieser Relationalität zu verankern.

Viertens ist die Bezogenheit eine solche von *leiblichen* Subjekten (ebd.). Die bereits umrissenen Grundzüge der Gefährdung, Prekarität und Relationalität menschlichen Lebens verweisen allesamt auf leibliche Subjekte: »[I]n its surface and its depth, the body is a social phenomenon: it is exposed to others, vulnerable by definition. Its very persistence depends upon social conditions and institutions, which means that in order to ›be‹, in the sense of ›persist‹, it must rely on what is outside itself.« (Butler 2009, 33) Dies betrifft den Leib sowohl in seiner Medialität, als auch in seiner Faktizität. Unser Leib weist eine faktische und perspektivische Verankerung in der Welt auf, füllt einen Raum in einer Umgebung aus und ist darin auch sozialen und politischen Einflüssen ausgesetzt, die ihn formen. Ausreichend verfügbare Nahrung lässt unserer Körper wachsen, vergiftete Umwelten oder Unterversorgung hemmen und beeinträchtigen das Wachstum von Körper. Auch gesellschaftliche Vorstellungen von Körpern, die dessen Gesundheit oder Aussehen betreffen, formen unseren Leib. Dergestalt sind unsere Körper nicht nur unsere eigenen: »I am already in the hands of the other when I try to take stock of who I am.« (ebd. 53) Entsprechend wird bei Butler und im Diskurs der Leib auch mit Begriffen wie Ausgesetzt-Sein (»exposure«) oder Entzogenheit (»dispossession«) charakterisiert. Die Gefährdung betrifft seine Materialität durch Unterversorgung, Krankheiten, Unfälle, Zugang zu medizinischer Versorgung, sowie seine Medialität durch Wahrnehmungs- und Anerkennungsrauer, Erniedrigungen, Auf- und Abwertungen, Vorstellungen von akzeptierter und ausgeschlossener Geschlechtlichkeit. »Hence, precariousness as a generalized condition relies on a conception of the body as fundamentally dependent on, and conditioned by a sustained and sustainable world« (ebd. 34). Abhängigkeit und Bedingtheit unseres Leibes begründen die Gefährdung menschlichen Lebens.

⁷⁵ Siehe dazu: Huth 2020, 553; Mackenzie et al. 2014; Anderson 2014.

Eine solche Konzeption des Leibes hat eine große Nähe zu modernen und gegenwärtigen Positionen der Phänomenologie, wie sie auch bereits in diesem Rahmen ausgeführt wurden.⁷⁶ Vulnerabilität meint offenkundig, wie bereits erwähnt, auch mehr als die Trivialität, dass wir anfällig sind für körperliche Verwundung wie bei einer Schnittwunde, einem Bruch oder Hämatomen. Vielmehr wird der Leib in seinen vielfältigen Registern unseres geteilten Weltbezugs adressiert: beispielsweise bei körperlicher Nähe und der Wahrung von Grenzen, wie nahe wir physisch Menschen im Gespräch kommen, ob Blicke zudringlich oder respektvoll sind, ob Haltungen gegenüber Anderen freundlich oder feindlich ausfallen.⁷⁷ Boubilil verweist ebenso auf Erfahrungen von Hunger oder Traumatisierung durch Gewalt, an denen Strukturen der Interdependenz und Sozialität sichtbar werden (2018, 187ff.): Im Hunger ist dies etwa die Aufmerksamkeit und Verantwortung für die Bedürfnisse Anderer, in der Gewalterfahrung wiederum steht das leibliche Ausgesetzt-Sein an Andere und die Zerstörung von Sinn durch Andere (vgl. Staudigl 2014) im Vordergrund leiblicher Erfahrung. In all diesen Erfahrungen zeigen sich soziale Strukturen des Ausgesetzt-Seins, der Angewiesenheit, Verflochtenheit, wechselseitiger Fürsorge und Möglichkeiten der Beeinträchtigung.

Zusammengefasst verweist der Begriff der »Vulnerabilität« in jenem ethisch-politischen Diskurs auf eine grundsätzliche Gefährdung, Angewiesenheit und Bedürftigkeit menschlichen Lebens auf Andere – seien es konkret Andere im Rahmen singulärer Begegnung (vgl. Huth 2016, 296ff.; vgl. Pistol 2016, 241), anonyme Andere, oder Andere in der Gestalt von Institutionen, gesellschaftlichen Regelsystemen oder diskursiven und normativen Rastern kollektiver und habitueller Wahrnehmung. Hierum formieren sich schließlich zahlreiche ethische Überlegungen und Anliegen, zur Neubegründung von Ethik (siehe oben), zu einer mehr inkludierenden und egalitären Anerkennung von Gefährdung (vgl. Butler 2009, 13) oder einer kritischen Veränderbarkeit von Anerkennungsrastern (vgl. Pistol 2016, 254ff.). In diesem Rahmen soll demgegenüber ein anderer Fokus gesetzt werden, der der Frage folgt, welche Rolle Gefühle in einer derartigen Konzeption von Verletzbarkeit haben. Dieser Frage sei in Kapitel 5.4 nachgegangen.

5.1.3 Struktur der Auseinandersetzung

Wie angeführt, soll es in diesem Rahmen darum gehen, nach der Verletzbarkeit als solcher, ihrem Gehalt und ihrer Struktur zu fragen sowie danach, wie sie sich in Gefühlen bekundet. Ein solches Fragen folgt auf diesem Weg dem Bemühen, die Struktur dieser Erfahrung weiter sprachlich auszudifferenzieren. Hierzu sei auf mehrere Aspekte aus dem umrissenen Diskurs eingegangen und seien auch Motive aus der bisherigen Untersuchung vertieft. In einem ersten Schritt sei auf die Struktur der Leidenserfahrung eingegangen, womit zugleich Begriffe wie »Schmerz«, »Leiden«, »Ausdruck« und »Haltung« im Zuge einer eingehenderen Betrachtung erhellt werden sollen (Kapitel 5.2). Hieran anschließen wird eine neuerliche Zuwendung zu einem Schlüsselmotiv der Phänomenologie von Waldenfels, welches Verletzung, Verletzbarkeit und Verletztheit im Gefüge von Widerfahrnis und Antwort verortet. Wenn das »labil[e] Gleichgewicht« (Waldenfels 2019, 285) von Widerfahrnis und Antwort aus der Balance gebracht wird und es zu einem Machtgefälle kommt,

⁷⁶ Eine Vielzahl an konstruktiven und fruchtbaren Weiterführungen und Ergänzungen phänomenologischer Überlegungen zum Leib finden sich insbesondere bei Huth (2016; 2020).

⁷⁷ Hierzu auch: »This follows from the fact that bodies are bound up with others through material needs, through touch, through language, through a set of relations without which we cannot survive.« (Butler 2009, 61)

kann sich dieses bis zur Irresponsivität steigern. Verletzbarkeit und *affektive* Verletzbarkeit bilden hierbei eine Differenzmenge. Die neuerliche Hinwendung zu Waldenfels wird den Übergang von der affektiven und responsiven Verletzung zu einer irresponsiven Verletzung, in der das affektive Leben zum Erliegen kommt, aufweisen (Kapitel 5.3). Eine vertiefende Auseinandersetzung mit Butlers Konzept der Vulnerabilität, der Gefährdung und Prekarität wird die politische Seite des Affektiven konturieren, die den Ermöglichungsbedingungen des Lebens gilt und durch epistemische Raster und kollektive Affektregulation den Wert von Leben, Bevölkerungen und Gemeinschaften differenziert (Kapitel 5.4). Eine solche Auseinandersetzung wird eine weitere Facette hervorheben, nämlich welche Rolle Gefühle für Vulnerabilität haben. In den eingangs umrissenen Grundmotiven des Diskurses zur Verletzbarkeit findet sich implizit ein vielfältiges Sorgen: Die Sorge um das eigene Leben, die Sorge um Andere, die Sorge von Anderen. Entsprechend sei in einem weiteren Schritt eine phänomenologische Betrachtung des Phänomens der Sorge vorgenommen, um mit Waldenfels und Breyer das Verhältnis von Selbstsorge und Fürsorge auszuloten, die mit zur Verletzbarkeit gehören (Kapitel 5.5).

5.2 Begriffliche Nuancierungen des Leidens: Schmerz, Leiden, Ausdruck und Haltung

Beginnen wir zunächst mit einigen Grundmotiven und einem basalen begrifflichen Rüstzeug, um uns an dieses Frage- und Phänomenfeld anzunähern und hiermit die Struktur der Erfahrung von Verletzung und affektiven Leidens herauszuarbeiten. Dies wird eine Erläuterung von Begriffen wie Schmerz, Leiden, Leidensausdruck und Leidenshaltung umfassen.

Ausgehend von Waldenfels lässt sich an Verletzung und Verletzbarkeit ein *pathischer* und ein *responsiver* Zug ausmachen. Sie sind insofern pathisch, als sie uns zustoßen und unserem Verfügen-Können und -Wollen zuvorkommen. Die Sehnsucht nach einer verstorbenen Person drängt sich in beliebigen Situationen von alleine auf, ebenso wie die Scham, die einen in ihren Bann zieht, sobald sie sich einmal eingeschlichen hat. Der responsive Zug beschreibt die Möglichkeiten, mit denen wir uns dazu verhalten können: Es ist ein Gemeinplatz der Phänomenologie zwischen Formen der *Zuwendung* und der *Abwendung* zu solchen Erfahrungen zu unterscheiden. Eine antwortende Zuwendung zu einer Verletzung bedeutet, sie wahrzunehmen, das Widerfahrnis anzuerkennen und beispielsweise um seine eigene Scham und um das damit verbundene Missgeschick »sehenden Auges« zu wissen und darüber zu sprechen: »Ich schäme mich gerade sehr dafür, dass mir dieser Fehler in einem psychotherapeutischen Prozess unterlaufen ist.« Eine antwortende Abwendung liegt darin, einer Scham auszuweichen, sie nicht wahrhaben zu wollen, ihr die Anerkennung, bewusste Wahrnehmung und sprachliche Einordnung zu verwehren – wie etwa eine alkoholranke Person, die von Angehörigen auf das Alkoholproblem angesprochen wird, dies als unerträgliche Beschämung erlebt und einen übermäßigen Konsum abstreitet und verleugnet. Durch diese responsiven Verhältnisse der Zu- und Abwendung gehört zur Verletzung und zur Verletzbarkeit auch der Zug, dass diese *für die betroffene Person zugänglich* wird oder *verschlossen* bleibt. Dem Alkoholkranken, der seine Alkoholerkrankung nicht wahrhaben will, bleibt die verletzende Beschämung durch die Thematisierungen von Angehörigen verborgen, ebenso wie seine erhöhte Anfälligkeit, sich eben dafür zu schämen. In diesem Fall braucht die Rede von Verletzung und Verletzbarkeit andere Personen, die das Erleben des Alkoholikers beschreiben. Eine andere Option

ist die Einsicht in eine schmerzhaft Erfahrung, etwa wenn eine trauernde Person ihre Trauer über einen Verlust wahrhat und erträgt. *Einsicht* und *Verdeckung* können gleichermaßen bei der faktischen sowie der möglichen Verletzung auftreten. Für das Leiden, das hiermit verbunden ist, bedeutet dies, dass es für die betroffene Person thematisch werden oder unthematisch bleiben kann.

Entlang dieser Motive von Waldenfels möchte ich einen Beitrag von Boris Wandruszka (2014, 55f.) diskutieren, der an der Leidenserfahrung eine »strukturelle Essenz des Leidens und sein inneres Strukturgerüst« (ebd. 55) hervorhebt, wonach eine leidende Person »[...] in einer ganz spezifischen Weise seine Existenz vollziehen (muss)« (ebd.). So spricht er von einer »Leidensdialektik«, zu der zum einen eine »unfreiwillig-auferlegte Leidhinnahme« sowie zum anderen eine »versuchte, aber vergebliche Leidensnegation« (ebd.) gehört. Eine leidende Person ist unverfügbar einer Leidenssituation ausgesetzt und rebelliert dagegen. Diese »Revolte im Leiden« (ebd. 56) ist für Wandruszka ein »aktiver Selbsttranszendierungsimpuls« (ebd.), bei der eine leidende Person versucht, sich einem Widerfahrnis zu widersetzen. Diese Revolte ist für Wandruszka konstitutiv: »Würde das Nein, die Revolte im Leiden fehlen, würde sich das Leiden auflösen – entweder in die demütige Ergebung oder in die Resignation.« (ebd.)

Einer solchen Konzeption der Leidenserfahrung möchte ich widersprechen. Im Lichte des Ansatzes von Waldenfels möchte ich den Impuls zur Selbsttranszendierung sowie die Aufgabe oder Resignation gleichermaßen als verschiedene Formen des Antwortens verstehen und die Revolte gegen ein leiderzeugendes Widerfahrnis nicht als konstitutiv für die Leidenserfahrung ansetzen. Anstelle möchte ich argumentieren, dass eine Leidenserfahrung verschiedene und kontingente Antworten zulässt: sowohl ein Aufbegehren, als auch ein Annehmen, ebenso wie den Fluchtversuch, auszuweichen, oder eine vorübergehende Selbstaufgabe. Nehmen wir zur Veranschaulichung den Anblick eines Angehörigen auf der Intensivstation, der einen für einige Momente hilflos zurücklässt. Die Hilflosigkeit bzw. das Ausbleiben eines impulsiven Aufbegehrens im genannten Anblick hebt nicht, wie Wandruszka formuliert, die Leiderfahrung auf. Vielmehr zeigt sich hier ein anderes Phänomen, nämlich ein Gefälle zwischen Widerfahrnis und Antwortvermögen. Das Widerfahrnis birgt in sich einen Überschuss, das zunächst jedes Antworten hemmt und erschwert und das vorübergehend ein Moment der Irresponsivität, also nicht antworten zu können, in sich birgt. Auf dieses Motiv sei etwas später noch ausführlicher eingegangen (Kapitel 5.3).

Zunächst möchte ich zur weiteren Differenzierung eine Strukturbeschreibung von Bernet nachzeichnen und diskutieren: »Dennoch verfügt das menschliche Subjekt neben dem leidenden Verhältnis zu seinem Schmerz und neben seinem Ausdrucksverhalten im Schmerz noch über das zusätzliche Vermögen, sich zum eigenen, schmerzlichen Leiden verhalten zu können.« (2014, 22) Er unterscheidet also zwischen Schmerz, Leiden, Ausdrucksverhalten und Haltung dazu.

»Schmerz« ist für ihn eine körperliche Empfindung, etwa die leichten Schmerzen, die ein in der Angst pochendes Herz bereiten kann. Er ist nicht gerichtet, etwa auf die Ursache des Angsterlebens, wie der Anblick einer geliebten Person auf dem Bett einer Intensiv-Station, und hat auch keinen Bezug zu einem »ichlichen Subjekt« (ebd. 17). Davon unterscheidet er das Leiden, das auf den Schmerz oder auf Schmerzhafes bezogen ist. Die Person, die auf der Intensiv-Station einen nahen Familienangehörigen sieht, leidet am Anblick des schlechten gesundheitlichen Zustands und erlebt darin ein ungerichtetes Schmerzempfinden in der Brust.

Für Bernet bezieht sich Leiden »auf Schmerzen und eröffnet damit auch im Schmerz selbst Bezüge, welchen den ursprünglichen Schmerzempfindungen fehlen.« (ebd. 18) Der Schmerz in der Brust als abstrahierte Körperempfindung kann nicht auf den Anblick des Angehörigen bezogen sein, das Leiden hingegen schon. Für Bernet ist Leiden ein »ganz besonderes Gefühl«, das »Schmerzempfindungen in Beziehung zu Umständen setzt« (ebd. 19) – was er zunächst also noch abgesondert hat, führt er auf diese Weise wieder zusammen.

Diese Differenzierung sei im Folgenden aufgegriffen, wenngleich mit den folgenden Vorbehalten. Einerseits halte ich Leiden nicht für ein »besonderes Gefühl«, sondern für einen Bezug, der Gefühlen zu eigen sein kann. Im Trauern leidet man am Fehlen der verstorbenen Person, eine Frau leidet in ihrer Wut auf ihren Partner und dessen Mutter daran, dass sie durch die Dominanz der Mutter ihres Partners zur Nebenfigur in ihrer Partnerschaft wurde, und in der Scham leidet man schmerzlich am eigenen Missgeschick. Andererseits halte ich den Schmerz als einfache, ungerichtete Körperempfindung für ein Produkt einer übermäßigen Abstraktion. Wie in Kapitel 3.3.1 zum leiblichen Gerichtet-Sein ausgeführt, gehört die leibliche Empfindung zum Gefühl dazu und zwar durch den Leib als Medium unserer Affektivität. Auch Bernet führt, wie zuletzt angemerkt, Leiden und Schmerz wieder zusammen, nachdem er sie anfangs voneinander abgehoben hat (vgl. ebd. 18).

Das Ausdrucksverhalten ist bei Bernet vor allem ein solches eines sprachlichen Ausdrucks, ohne aber weiter differenziert darauf einzugehen – mit Ausnahme eines kurzen Verweises auf Wittgenstein. Weitaus inhaltsreichere Ausformulierungen dazu finden sich bei Waldenfels (2015, 346f.). Dieser differenziert das Ausdrucksverhalten entlang verschiedener Register: entlang des Körperausdrucks wie das Zusammenzucken, sich vor Schmerzen zu krümmen, des Fluchtimpulses oder des Zusammenbeißen der Zähne. Im differenzierten responsiven, leiblichen Ausdrucksverhalten wird eine Leidenserfahrung manifest. Dies gilt auch für die Lautsprache wie ein Schreien oder Stöhnen, gleichermaßen wie für die Wortsprache, die einmal aus der Perspektive des Leidenden, des Mitleidenden oder des unbeteiligten Zeugen vom Schmerz spricht.

Ein weiterer wichtiger Aspekt für Bernet ist das Selbstverhalten, also das Verhältnis eines Subjekts zu seinem Leiden, weniger als eine Stellungnahme, als vielmehr eine »*Haltung*, die das Subjekt *in* (und nicht gegenüber) seinem eigenen Leiden annimmt.« (Bernet 2014, 24) Dies kann beispielsweise eine Hingabe an das Leiden, eine reflexive Rationalisierung, Widerstand oder Verleugnung der Erfahrung sein. Am Beispiel der Angsterfahrung im Anblick eines nahen Angehörigen auf der Intensiv-Station kann sich eine Haltung ausdrücken, diese bedrohliche Situation eines Verlustes nicht wahrhaben zu wollen – dies wäre eine Leidenserfahrung in der Angst, die dem schmerzhaften Widerfahrnis des Anblicks ausweichen will. Bernet wendet sich hierin gegen ein »cartesianische[s] Reflexionsmodell« (ebd. 14) und die damit verbundenen Vorstellungen eines autonomen Subjekts, das in seiner Haltung »die Form einer objektivierenden Distanzierung annimmt« (ebd.) und darin vom Leiden nicht betroffen ist (ebd. 23). Vielmehr ist das Subjekt einer solchen Haltung – im Geiste Waldenfels' – ein »heteronomes und pathisches Subjekt« (ebd. 24), das von der Erfahrung des Schmerzhafte selbst betroffen ist. Dies entspricht auch der Konzeption, wie sie in diesem Rahmen entwickelt wurde, wonach die Erfahrung schmerzhafter Gefühle den Weltbezug deformiert, wie etwa die Scham die Möglichkeiten der Sinnbildung stark reduziert.

Vor diesem Hintergrund lassen sich mit Kaegi drei Formen des Leidens unterscheiden: ein *Leiden unter*, ein *Leiden an* sowie ein *reflexives Leiden* (Kaegi 2009, 62f.). Wie sich im weiteren Verlauf noch zeigen wird, ist diese Differenzierung von Kaegi nicht trennscharf, ich möchte sie dennoch als Heuristik verwenden, um verschiedene Nuancierungen am Leiden unterscheiden zu können.

Das *Leiden unter* ist eine Zuschreibung eines Mangels oder einer Beeinträchtigung, die von der betroffenen Person nicht affektiv besetzt oder ihr gar nicht bewusst ist. Man kann *unter* einer Verdauungsstörung oder einem Hautausschlag leiden, ohne *daran* zu leiden. Eine Person kann, wie oben angeführt, unter Alkoholismus leiden, ohne dass der Alkoholkonsum für die betroffene Person als Problem erlebt werden kann, während aber das Umfeld an den Konsequenzen leidet.⁷⁸

Beim *Leiden an* kommt zu einer Beeinträchtigung ein affektives Betroffen-Sein bzw. ein Erleben dazu, wie etwa die Trauer über den Verlust einer verstorbenen Person – dies wäre »Leiden« im genannten Sinne von Bernet, das auf einen Sachverhalt bezogen ist. Im *reflexiven Leiden* kommt zum *Leiden an* eine Bewertung oder Interpretation dazu, die selbst *zusätzlich* Leid evoziert. Beispielsweise wenn eine Klientin nicht nur am Ende einer Beziehung leidet, sondern die konkrete Trennung im Lichte ihrer bisherigen Biografie und bisheriger Trennungen zur einer Selbstabwertung führt: »Ich bin es einfach nicht wert, dass jemand länger bei mir bleiben will.« Das reflexive Leiden gründet in dieser Selbsteinschätzung als einer Bewertung einer konkreten Trennung über die konkrete Trennungssituation hinaus. Zur Trauer über das Beziehungsende kommt das Trauern über wiederholende Beziehungsabbrüche dazu. Mit Bezug zu den Ausführungen zu Bernet geht es hier um die Haltung, die sich im affektiven Leiden herausbildet. Solche reflexiven, kontextuellen Bewertungen sind Teil größerer Lebensnarrationen, in ihnen »können sich ganze Lebensgeschichten artikulieren« (ebd., 65). Reflexives Leiden verweist damit auf Narrationen, eigene Interpretationen und die aktiven Leistungen und Beiträge dabei.

Die drei Leidensformen lassen sich folgendermaßen im Kontrast veranschaulichen: Ich kann einen Verlust erleiden, der mir aber nicht schmerzhaft widerfährt, wie etwa der Tod einer Großmutter, zu der ich zu Lebzeiten nur wenig Bezug hatte (*Leiden unter*). Ein schmerzhafter Verlust wie der Tod eines engen, langjährigen Freundes betrifft mich und wird im Trauern zur anhaltenden Leiderfahrung (*Leiden an*). Aufgrund vieler Todesfälle in meinem Leben leide ich an der wahrgenommenen Wiederholung von Abbrüchen und Abschieden von nahen Beziehungen mit engen Bindungen (*reflexives Leiden*).

Bernet fasst Leiden als einen zeitlichen Prozess mit einem Verlauf: »Der Anfang des Leidens ist ein Widerfahrnis, welches das Subjekt dazu zwingt, sich mit ihm zu beschäftigen. Das Ende des Leidens geschieht dann, wenn die Macht des Anspruchs des Leidens und der Zwang zu einer subjektiven Entsprechung gewichen sind.« (Bernet 2014, 26) Die Leiderfahrung gründet damit in einem unverfügbaren Widerfahrnis. Dies gilt auch zum Teil für das Ende, an dem eine leidende Person »wesentlichen Anteil hat« (ebd.), was letztlich aber auch dem Verfügen eines Subjekts entzogen bleibt. Die Leidenserfahrung kommt nach Bernet zu einem Ende, wenn es der leidenden Person gelingt, »ein Verhalten des Aushaltens und ein Vermögen der Tragkraft

⁷⁸ Diese Begriffsverwendung, die Kaegi vorschlägt, hat ihre Schwächen, etwa lässt sich sagen: »Ich habe unter der Engstirnigkeit meines Großvaters gelitten.« Hierzu gehört nicht nur die Einschränkung durch ein Verhalten einer Bezugsperson, sondern auch ein affektives Betroffen-Sein, das für Kaegi das *Leiden an* kennzeichnet.

und der Belastungsfähigkeit« (ebd. 27) zu gewinnen. »Dieses sind aber Kräfte und Fähigkeiten, die dem Subjekt erst aus der leidenden Erfahrung erwachsen.« (ebd.) Mit Waldenfels möchte ich diese Beschreibung von Bernet folgendermaßen ergänzen: Eine Leidenserfahrung lässt sich beschreiben als eine unausgeglichene Machtkonstellation. Das schmerzhaft Widerfahrnis ist mächtiger als das Antwortvermögen. Im Beispiel des Anblicks eines nahen Angehörigen auf der Intensiv-Station ist der Eindruck so überwältigend, dass es der aufsuchenden und betroffenen Person nicht gelingt, einen gefestigten Halt zu gewinnen, was sich im Angsterleben ausdrückt. Das im Brustschmerz spürbare Angsterleben ist darin eine Antwort auf jenes Widerfahrnis, dem dessen Macht nicht beikommt. Im Verhältnis der Macht des Widerfahrnisses und dem Halt der Antwort findet sich ein Gefälle bzw. eine Asymmetrie. Eine solche Erfahrung bzw. eine entsprechende Beschreibung drängen zu einer neuerlichen und vertiefenden Auseinandersetzung mit einem Grundmotiv aus der Phänomenologie von Waldenfels.

5.3 Waldenfels: Ausdifferenzierung eines Verständnisses von Verletzbarkeit

Wie bereits umfassend ausgeführt, ist es die zentrale These dieser Untersuchung, die Erfahrung affektiven Leidens im Gefüge aus Widerfahrnis und Antwort zu verorten. Dabei wurde an mehreren Stellen erwähnt (vgl. Kapitel 2.2 oder Kapitel 4.3.7), dass das Widerfahrnis bei Waldenfels ein weites Spektrum umfasst, das bei einem neutralen Zustoßen beginnt und sich mit einem »Zug ins Widrige« (BE 61) in die Störung und Verletzung bis hin zur pathologischen Traumatisierung steigern kann.⁷⁹ Das Pathische ist hierin gleichermaßen »die Stärke und Schwäche der Erfahrung« (Waldenfels 2019, 290), es kann zu kreativen Antworten anregen, indem es gewohnte Ordnungen stört, gleichermaßen aber auch zur Beeinträchtigung sowie Bedrohung des Antwortens werden. Dieses Grundmotiv sei im Folgenden weiter ausdifferenziert, um ein Verständnis von Verletzung, Verletzbarkeit, Verletztheit und ihrem Verhältnis zu Gefühlen zu vertiefen. Dies soll im Zuge von zwei Schritten erfolgen: in einem *ersten* Schritt (Kapitel 5.3.1) seien die Konzepte von Waldenfels nachgezeichnet und durch eine Reihe von Anfragen vertieft. Eine solche Auseinandersetzung mit Waldenfels führt über diesen hinaus, indem verschiedene Formen der Verletzbarkeit differenzierbar werden und neue Aspekte zutage fördern – dies soll in einem *zweiten* Schritt (Kapitel 5.3.2) geleistet werden.

5.3.1 Responsivität und Irresponsivität

Widerfahrnis und Antwort erweisen sich für Waldenfels als »labiles Gleichgewicht« (Waldenfels 2019, 285), das aus der Balance geraten kann. Die Responsivität kann hierin schwinden und zur Irresponsivität verkommen, verstanden als »als die Unfähigkeit adäquat auf die Anforderungen der Lebensumwelt zu antworten.« (SA 150), seien es die »Anforderungen der Umwelt« oder die »Anspruch[e] aus der Mitwelt« (ebd.), auf die jeweils nicht mehr »adäquat« eingegangen werden kann. Waldenfels bietet dazu eine Konturierung von zwei Richtungen bzw. von »zwei Extreme[n]« (Waldenfels 2019, 285), wie Widerfahrnis und Antwort auseinander geraten können. Und zwar im Zuge einer »Polarisierung von Pathos und Response« (SA 150), wenn einmal das Pathos ohne Response auftritt, ein anderes Mal im Zuge einer Response ohne Pathos.

⁷⁹ Dieses Motiv durchzieht das Werk von Waldenfels (siehe die genannten Kapitel) und findet sich bereits in früheren Phasen seines Schaffens. Siehe etwa Waldenfels 2013, 121f.

Im ersten Fall, dem *Pathos ohne Response*, ist die betroffene Person überwältigt, von dem, was ihr widerfährt, es kommt zu einer »Schwächung oder einem Schwund der Responsivität« (SA 151). Es ist eine Erfahrung, die von Widerfahrnissen handelt, die uns ein Antworten erschweren bzw. verunmöglichen. Ein »Zuviel« reißt uns weg, lässt uns verstummen oder bringt einen Zug der Ohnmacht mit sich. Es kommt zu einem Gefälle zwischen Widerfahrnis und Antwort, das, was uns widerfährt, ragt über unser Antwortvermögen hinaus. Dies beginnt in Situationen der Kränkung oder der Beschämung, wenn uns etwa die Kritik eines Vorgesetzten an unserer Arbeit trifft, und wir noch im Getroffen-Sein bemerken, wie sich der Spielraum unseres Verhaltens einengt, weil wir mit der Kränkung zu kämpfen haben. Während es sich hier um eine Schwächung unseres Antworten-Könnens handelt, kommt es in der Traumatisierung zu einem Schwund desselben. Waldenfels nennt dafür zahlreiche Beispiele: ein Kind, das im Krieg den Tod seines Vaters miterlebt, die Erfahrung sexuellen Missbrauchs durch Vertrauenspersonen, Überlebende von Todeslagern, die beim Anblick von vorbeifahrenden Eisenbahnwaggons zusammenzucken, Kriegsüberlebende, denen im Mutismus (nicht willentlich) das Sprechen versagt bleibt sowie »lang nachwirkende Verletzungen« (Waldenfels 2019, 285). »Verletzungen nehmen extreme Formen an in der Traumatisierung, die alle Antwortversuche blockiert oder erstickt.« (GM 53) In solchen Erfahrungen kommt es dazu, dass angesichts der Heftigkeit und Überforderung eines Widerfahrnisses ein Antworten verunmöglicht wird. Hierbei handelt sich offenkundig um ein Spektrum, bei dem die Asymmetrie von Widerfahrnis und Antwort immer weiter auseinander klafft. Antwortversuche greifen ins Leere und werden zum Ausdruck einer Ohnmächtigkeit.

Dem steht bei Waldenfels die *Response ohne Pathos* gegenüber, er spricht von einer »affektiven Neutralisierung«, einer »Desensibilisierung für fremde Ansprüche und Bedürfnisse«, einem »Rückzug auf das scheinbar gesicherte Eigene« (SA 152), eine Abschottung gegenüber neuen Erfahrungen bzw. beunruhigende und störende Widerfahrnissen hin zu einer apathischen Unansprechbarkeit. Eine solche Erfahrungsweise findet sich an Personen, von denen wir gewohnt sind, zu sagen, sie hätten sich »einen Panzer« oder »eine dicke Schutzschicht« angeeignet. Sie wird manifest in einer beobachtbaren Kontrolle von Gefühlen, die »Formen einer diplomatischen Gefühlstaktik oder eines Gefühlsmanagements« (Waldenfels 2007b, 172) annimmt. Eine solche Erfahrungsweise schottet sich ab gegen Fremdes und Störungen, die betroffene Person antwortet mit vorbereiteten Antworten, flüchtet sich in Stereotypen oder Klischees und wiederholt bereits Bekanntes, es kommt zu einer »Fixierung auf fertige Antworten« (Waldenfels 2019, 286). Die Antworten haben den Zug, nicht ganz zur Situation zu passen, wirken wie eine Wiederholung und vermeiden es, auf störende Widerfahrnisse einzugehen.

Soweit die Konzeption von Waldenfels und seiner Variation des bereits angeführten Grundmotivs. Gilt es, diese Ausführungen für unsere Untersuchung fruchtbar zu machen, ergeben sich hier einige Fragen: Gehört die Irresponsivität zur Responsivität oder sind beide Polbegriffe? Was markiert den Umschwung der Responsivität zur Irresponsivität? Was bedeutet, nicht mehr »adäquat« antworten zu können? Und was hat das mit Gefühlen zu tun bzw. wie lässt sich damit eine Verletzbarkeit verstehen, die sich in Gefühlen bekundet?

Beginnen wir bei der Frage nach der Irresponsivität, so lässt sich festhalten: Zum einen spricht Waldenfels davon, dass wir nicht nicht antworten können und dass diese »Unausweichlichkeit des Nicht-nicht-antworten-

Könnens« (SA 22, 151) wesentlicher Bestandteil einer Logik der Responsivität ist (GM 63). In Texten aus der Frühphase seines Werkes findet sich auch die Passage: »Noch in der hilflosesten Reaktion auf das, was uns widerfährt, liegt der Ansatz zur Distanzierung und Überwindung, und sei es in der paradoxen Form, dass die Unmöglichkeit einer passenden Antwort selbst ihre passende Antwort findet im Gefühlsausdruck des Weinens.« (Waldenfels 1980, 110) Diese Passagen legen nahe, ein Unvermögen zur Antwort selbst noch als eine Antwort zu begreifen, das Erstarren im Schock oder die Affektabflachung in einer mittelgradigen oder schweren Depression als Antwort zu verstehen. Zum anderen konzipiert Waldenfels mit Bezügen zu Goldstein Krankheit dergestalt, fremden Ansprüchen der Umgebung nicht mehr gewachsen zu sein (vgl. GN 135), in einer Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Phantomgliedes schreibt er von einer »Beeinträchtigung eines Antwortverhaltens« (GN 141); auch sein Verständnis von »responsiver Therapie« (GN 142ff.; Waldenfels 2019, 290ff.) handelt davon, »die Antwortfähigkeit zu stärken oder nach Möglichkeit widerherzustellen« (Waldenfels 2019, 285) bzw. »die Fähigkeit zu antworten [...] zurückzugewinnen« (GN 142). Dies wiederum legt nahe, Irresponsivität nicht als eine Form der Responsivität zu begreifen, sondern als ihren Gegenbegriff. Dergestalt wäre auch mit Waldenfels gegen Waldenfels einzuwenden, dass die genannte Unausweichlichkeit, nicht nicht antworten zu können, eine limitierte ist.

Von meiner Seite möchte ich die zweite Lesart bevorzugen und die Irresponsivität als Gegenbegriff zur Responsivität verstehen. Beide möchte ich als Polbegriffe auf seinem Spektrum mit Abstufungen auffassen, das von einem Antwortvermögen mit fortschreitenden Limitierungen hin zur Antwortunfähigkeit reicht. Am Pol der Irresponsivität finden sich Phänomene wie ein leibliches Erstarren (Stupor) im Schrecken, der Verblüffung (vgl. SA 151), oder der Affektlosigkeit und Antriebslosigkeit in einer schweren Depression. Phänomene wie Affektabflachung in der Schizophrenie oder Depression sind meines Erachtens auf dem genannten Spektrum vorgelagerte Formen der Irresponsivität. Für ein weiteres Verständnis möchte ich auf die Ausführungen in Kapitel 4.4.3 verweisen, wo von leiblichen Sinnimplikaten die Rede war. Hier wurde mit Waldenfels auf ein »Vor-Ich« verwiesen als einer Zwischensphäre zwischen Naturhaftem und reflexivem Ich bzw. als eine Schicht mit Impulsen einer »anhebende[n] und verebbende[n] Aktivität« (Waldenfels 1980, 41), die wir aufgreifen oder verwerfen. In diesem Sinne sei an dessen Beschreibung erinnert: »Überall wird das bewusste Verhalten gestützt, getragen, angeregt von leiblichen Impulsen, die einen Sinn anbieten und in denen das Ich bereits lebt, anstatt sie bloß instrumental zu gebrauchen« (ebd. 42). Irresponsivität würde bedeuten, dass solche zarten Lebensimpulse, in denen Verhalten oder Gedankengänge ansetzen, schwinden oder ausbleiben.

Die »Polarisierung« von Waldenfels, bei dem Pathos und Response auseinandertreten, möchte ich als zwei Formen der Irresponsivität charakterisieren: einmal mit dem Akzent eines geschwächten bis verminderten Antwortvermögens, einmal mit einem Akzent auf die Abschottung von der Beunruhigung von Widerfahrnissen, was sich aber gleichermaßen als limitiertes Antwortvermögen fassen lässt.

Wie oben angeführt, konzipiert Waldenfels Irresponsivität »als die Unfähigkeit adäquat auf die Anforderungen der Lebensumwelt zu antworten.« (SA 150), seien es die »Anforderungen der Umwelt« oder die »Anspruch[e] aus der Mitwelt« (ebd.). Hier stellt sich die Frage, was »adäquat« dann bedeutet und ob es einen Maßstab dafür gibt. Wodurch sich ein solcher charakterisiert, lässt er allerdings offen: »Was dabei als adä-

quat zu gelten hat, lässt sich nur dem Antwortgeschehen entnehmen und nicht von außen verordnen.« (SA 150) Ebenso sei gegen ein Bemühen argumentiert, an dieser Stelle nach Adäquationsregeln zu fragen, die darauf abzielen, Regeln zu erheben, die explizieren, wann Antworten den Ansprüchen eines Widerfahrnis gerecht werden. Ein solches Vorhaben würde dem Motiv einer kreativen Antwort zuwiderlaufen, die sich eben dadurch auszeichnet, dass sie »die Ordnung der Dinge ins Wanken« bringt (GP 67), und darin etwas Neues hervorbringt. »Adäquat« wird hierin also zu einem heuristischen, formalen und kontingenten Begriff, der eine Beurteilung einer konkreten Situation, Perspektive und historischen Einbettung überlässt. Was eine adäquate Antwort sein mag, ist demnach immer wieder aufs Neue mit einem Blick auf konkrete Erfahrungen zu erfragen.

Durch eine solche Konturierung eines spektralen Verständnisses von Responsivität und Irresponsivität gewinnen wir mit Waldenfels ein differenzierteres Verständnis von Verletzung und Verletzbarkeit. Auf die Frage, in welchem Verhältnis Verletzbarkeit und Gefühle stehen, erweisen sich die Beiträge allerdings als unzureichend, diese Frage bleibt weiterhin offen.

5.3.2 Verschiedene Formen von Verletzbarkeit

Um die zuletzt gestellte Frage nach dem Verhältnis von Responsivität bzw. Irresponsivität zu Gefühlen zu beantworten, möchte ich zunächst bei der Irresponsivität ansetzen, die beschrieben wurde als »Unfähigkeit adäquat auf die Anforderungen der Lebensumwelt zu antworten.« (SA150) Im Pathos ohne Response kehrt sich die Responsivität zur Irresponsivität, indem das Antwortvermögen geschwächt wird oder schwindet. Konkrete Manifestationen einer anhaltenden Irresponsivität finden sich in Symptomen psychischer Erkrankungen: etwa der Affektabflachung, Affektlosigkeit oder Antriebslosigkeit, wie sie sich in (schwereren) Depressionen oder einer Schizophrenie finden. Hierin zeigt sich, dass bei extremen Zuständen der Irresponsivität Gefühle nicht mehr vorkommen.

Hiergegen lassen sich zwei Einwände ins Feld führen: Einerseits, dass Waldenfels in *Sozialität und Alterität* etwa in einem Bezug zu Freud einen ängstlichen Schrecken im Zusammenhang mit einer »Schwächung oder einem Schwund der Responsivität« (SA 151) anführt. Hier würde ich allerdings von einer kurzzeitigen Limitierung sprechen, die in der Regel nach wenigen Momenten wieder verflogen ist. Anhaltende Zustände wie eine Affektabflachung oder Antriebslosigkeit in der Depression haben demgegenüber ein anderes und größeres Gewicht. Aus diesem Grund vernachlässige ich momentane Impulshemmungen wie sie etwa beim Gefühl der Angst auftreten. Andererseits, dass Symptome psychischer Erkrankungen wie Antriebslosigkeit oder Affektabflachung selbst keine Verletzung sind. Demgegenüber möchte ich argumentieren, dass es plausibel ist, diese mit Verletzungen in Verbindung zu bringen, beispielsweise wenn sich bei Erfahrungen wie Verlust durch Tod, Gewalt, Missbrauch oder Einsamkeit Depressionen ausbilden.

Zur Veranschaulichung möchte ich eine Patientin anführen, die ich selbst auf einer Wiener Psychiatrie bei rezidivierenden Depressionen begleitete. Diese Frau, in der ersten Hälfte ihrer 20er Jahre, schilderte, dass ihr Vater sich in ihrer Jugend mehrmals zu ihr ins Bett gelegt und sie dabei übergriffig berührt habe. Nach mehreren nachfolgenden Aufenthalten auf einer Psychiatrie in ihrer Jugend habe sie sich ihrer Mutter und ihrer Schwester anvertraut. Aufgrund tiefer katholischer Überzeugungen wandten sich diese nicht gegen den Ehemann bzw. den Familienvater, die Familiensituation eines gemeinsamen Haushalts blieb weiterhin beste-

hen. Die Patientin lebte also viele Jahre mit ihrem Vater in einem Haushalt, den sie körperlicher Übergriffe bezichtigte. Die Ausbildung wiederkehrender Depressionen und depressiver Symptome wie Affektabflachung oder Antriebslosigkeit setze ich ausdrücklich mit dieser Lebenskonstellation in einen Zusammenhang. Diese Veranschaulichung soll auch den Zusammenhang von personaler Verletzung und Formen der Irresponsivität untermauern.

Folgen wir dieser Fährte, lässt sich konstatieren, dass es einerseits Verletzungen gibt, die sich *nicht* in Gefühlen bekunden, andererseits Verletzungen, die sich in Gefühlen bekunden. Zur Veranschaulichung und Kontrastierung möchte ich eine weitere Fallgeschichte einer Klientin einbringen, die ich selbst in meiner psychotherapeutischen Praxis begleitete. Wiederum eine junge Frau, Anfang ihrer 20er Jahre, die erstmals in ihrem Leben mit ihrem Partner, einem gleichaltrigen jungen Mann, zusammengezogen war. In den ersten Monaten kam es zwischen beiden im Zuge der ungewohnten Nähe zu anhaltenden Konflikten und einer sich verfestigenden Konfliktdynamik. Verletzungen, an der beide Anteil hatten, äußern sich aufseiten der Klientin in Gefühlen wie Trauer, Wut oder Scham. Trauer über die wiederkehrenden Vorwürfe, die an sie gerichtet waren, Wut über den Gestus des Partners, ständig ihre Anteile hervorzuheben, aber die eigenen zu relativieren, Scham über die eigenen Aussagen, die sie selbst im Zuge dessen tätigte. Verletzungen bekunden sich hier in mehreren Gefühlen.

Phänomenologisch lässt sich an diesen Veranschaulichungen zeigen, dass Verletzungen sich einmal in Gefühlen – und hierbei in einer Vielzahl von Gefühlen – ausdrücken, einmal über das Gefühlsleben hinausreichen. Verletzungen und affektive Verletzungen decken sich also nicht. Ihr Verhältnis ist wohl wie jenes von Blumen und Rosen: jede Rose ist eine Blume, aber nicht jede Blume eine Rose. Ein solcher Kontrast verlangt nach einer Differenzierung.

In diesem Sinne möchte ich zwischen zwei Formen von Verletzungen und Verletzbarkeit unterscheiden: zum einen eine *responsive Verletzung*, zum anderen eine *irresponsive Verletzung*. Die responsive Verletzung zeichnet sich dadurch aus, dass das Antwortvermögen intakt bleibt, die irresponsive Verletzung dadurch, dass jenes gemindert bzw. erdrückt wird. Je weiter das Antwortvermögen beeinträchtigt wird, desto mehr schwindet auch die Präsenz von Gefühlen. Im Gefühl der Trauer bekundet sich eine andere Verletzung als etwa bei einer schweren Depression mit einem zum Stillstand gekommenen Gefühlsleben.

Responsive und irresponsive Verletzung erweisen sich aber weniger als trennscharfe und eindeutige Differenzierung, vielmehr liegen sie auf einem Spektrum mit Übergängen. Dies möchte ich an anhaltenden und wiederkehrenden Verletzungen veranschaulichen, die sich etwa in wiederkehrender Trauer oder in wiederkehrenden Gefühlen rund um sexuelle Übergriffe oder Gewalt wie Wut, Scham, Angst oder Verzweiflung bekunden. Solche Erfahrungen haben responsive und irresponsive Anteile, sie umfassen vielfältige Gefühle und zeichnen sich aus durch eine Asymmetrie von Widerfahrnis und Antwort sowie eine Verringerung des Antwortvermögens. Das Widerfahrene hat eine größere Macht als das Antworten. Ein solches Gefälle wird fassbar in der anhaltenden Nötigung zu einer Antwort, bei der die Antworten die tiefe Beunruhigung des Widerfahrenden befrieden können. Jede antwortende Regulation des affektiven Erlebens lenkt dieses wohl in bestimmte Bahnen, bleibt aber vom Widerfahrnis unentwegt angetrieben. Die Asymmetrie bleibt unaufhebbar, auch wenn sich das Ausmaß des Gefälles verändern kann. Dies möchte ich weiter mit einer Klientin

Mitte 60 veranschaulichen, die wegen Alkoholexzessen in meine Praxis kam und erstmals in ihrem Leben Psychotherapie in Anspruch nahm. Trotz anfänglicher Weigerung, sich auf dieses Hilfsangebot einzulassen, sprudelten in ihren Erzählungen wasserfallartig die unzähligen Übergriffe hervor, die sie von ihrem 5. bis zu ihrem 55. Lebensjahr durch den Bruder ihrer Mutter und ihrem eigenen, älteren Bruder erlitten hatte. Auch wenn viele davon mehrere Jahrzehnte zurücklagen, drängten sie sich in ihren Erzählungen mit zahlreichen Details auf, sie sprach fast ohne Unterbrechungen von dem Erлittenen.

Auch wenn bei solchen anhaltenden Erfahrungen das Ausmaß der Asymmetrie fluktuieren kann, Widerfahrnisse sich einmal mehr, einmal weniger aufdrängen, so bleibt dieses Gefälle doch anhaltend bestehen. Die Nötigung zur Antwort bleibt bestehen und wird bereits von einfachen Impulsen wieder angefacht. Die betroffene Person bleibt anfällig für Rückfälle, wieder von Widerfahrnissen in Anspruch genommen zu werden. Bei solchen irresponsiven Verletzungen bleiben – metaphorisch gesprochen – Narben zurück, die nicht in Vergessenheit geraten können. Während die Kränkung durch die Kritik eines Vorgesetzten oder einer Arbeitskollegin vergessen wird und jene Macht einbüßt, die sie etwa bei ihrem ersten Auftreten hat, bleibt bei den genannten Verletzungen eine Verletztheit zurück, die für die Subjektbildung konstitutiv wird und sich in eine Vielzahl an Bezügen und habituellen Routinen einschreibt. Das Antworten bleibt hierin im Bann des Widerfahrens, jede Ruhe, die das Antworten zu stiften vermag ist bedingt, und anfällig dafür, wieder in Bann gezogen zu werden.

5.4 Ermöglichungsbedingungen des Lebens und politische Affekte

Mit den folgenden Ausführungen sei erneut Bezug genommen auf den Ansatz von Butler und dieser mit zwei Akzentuierungen nachgezeichnet. Eine erste Akzentuierung folgt dem Anliegen, ein differenziertes Verständnis des bei jener Autorin beschriebenen Verständnisses von Verletzbarkeit zu gewinnen. In diesem Sinne wird Kapitel 5.4.1 zu den Konzepten epistemischer Raster, der impliziten Anerkennungstheorie bei Butler sowie Charakterisierungen eines als wertvoll anerkannten Lebens führen und damit weitere Register von Verletzbarkeit konturieren. Die zweite Akzentuierung, die mit Kapitel 5.4.2 vorgenommen sei, fokussiert die Rolle von Gefühlen bei einem solchen Verständnis von Vulnerabilität und den Gehalt, der sich in ihnen ausdrückt.

5.4.1 Epistemische Raster und Anerkennungstheorie

Im Weiteren sei nochmals der Fokus auf die Konzeption von Vulnerabilität bei Butler gerichtet, um an dieser zu erkunden, welche Rolle hierbei Gefühle spielen. Wie sich zeigen wird, führt eine solche Auseinandersetzung in das Feld diskursiver Wahrnehmung, politischer Gefühle und politischer Affektregulation. Die Erläuterung jener Aspekte wird einem Exkurs gleichkommen, der mit der Akzentuierung des Kollektiven etwas andere Wege beschreitet als die bisherige Auseinandersetzung, die ihre Aufmerksamkeit stark auf psychopathologische Phänomene des psychosozialen Feldes richtete. Er sei unternommen, um einen weiteren Aspekt affektiver Vulnerabilität zu erörtern. Wie bereits im Rahmen dieses Abschnittes eingeführt, formiert sich das Verständnis von Vulnerabilität bei Butler um Konzepte wie Gefährdung (*precariousness*) und Prekarität (*precarity*), die letztlich auf sozial vermittelte und institutionalisierte Ermöglichungsbedingungen von Leben

abzielen und von einer Grundversorgung mit Nahrungsmitteln über Schutz, Arbeit, medizinische Versorgung, Rechtsschutz, Ausbildung, Mobilität, Schutz vor Verletzung und Unterdrückung reichen. Im Fokus steht ein lebenswertes Leben (»livable life« (Butler 2009, 21)) und die Bedingungen für dessen Fortbestehen und Gedeihen. Sowohl bei Butler, als auch bei Boubilil erweisen sich »persistence and flourishing« (Butler 2009, 2) bzw. »flourishing of the embodied self« (Boubilil 2018, 186) als zentrale Motive dieser Bezugnahme auf menschliches Leben. Wie bereits in Kapitel 5.1.2 angeführt, haben solche Ermöglichungsbedingungen eine materielle und eine perzeptive Schlagseite (vgl. Butler 2009, 25). Im Folgenden sei die perzeptive Seite akzentuiert, die zu Bewertung und Differenzierung von Leben, zu Anerkennungstheoretischen Aspekten und zur diskursiven Rahmung von Gefühlen führt.

Beginnen wir zunächst bei einer kurzen Erläuterung des hierfür relevanten Konzeptes der »Raster« (frames). Solche Raster sind auf der Ebene des Diskurses (vgl. Pistrol 2016, 247) zu verorten und artikulieren sich entlang einer Öffentlichkeit, die über verschiedene Medien (Fernsehen, Radio, Zeitungen, virtuell) und Kontexte wie politische oder wissenschaftliche Debatten verlaufen. Butler geht hierbei epistemischen Fragen zur Wahrnehmung von Leben nach, die sich durch diskursive und normative Raster formiert: »there is no life and no death without a relation to some frame.« (Butler 2009, 7) Ein Verständnis davon, was »Leben« meint, was dazu zählt und was nicht, und entlang von politischen und medizinischen Debatten erörtert wird (Stichwort: Abtreibung, Sterbehilfe), wird durch solche Raster festgelegt. Dabei unterscheidet sie mehrere Modi der Wahrnehmung: »apprehending«, »recognition« und »recognizability« (ebd. 4f.), die ins Zentrum der Anerkennungstheorie Butlers führt.

Anerkennung (recognition) kann als Haltung bzw. als ein Verhalten von Menschen gegenüber anderen Menschen verstanden werden, die Wert zuschreibt oder abspricht. Butler fasst sie als »an act or practice undertaken by at least to subjects« (ebd. 6), also als Akt oder Praxis, zu der mindestens zwei Personen gehören. In den Beispielen, die Butler in *Frames of war* diskutiert, zeigt sich, dass ihre Ausführungen besonders bevorzugt auf Bevölkerungsgruppen gerichtet ist, Anerkennung also mehr in einem kollektiven, als in einem individualistischen Sinn verwendet wird. Zuschreibung von Wert ist bei Butler grundsätzlich darauf bezogen, ob das Leben von Bevölkerungsgruppen als wertvoll oder weniger wertvoll angesehen wird. Aspekte einer solchen Wertzuschreibung sind die institutionalisierte Wahrnehmung der Gefährdung einer Bevölkerungsgruppe, die Versorgung ihrer existentiellen Bedürfnisse, sowie die »Beträuerbarkeit« (grievability) von Leben: »Precisely because a living being may die, it is necessary to care for that being so that it may live. Only under conditions in which the loss would matter does the value of the life appear. Thus, grievability is a presupposition for the life that matters.« (ebd. 14)

Zur Veranschaulichung dieser Aspekte sei auf zwei Beispiele von Butler hingewiesen: zum einen die öffentliche und medial vermittelte Trauer von US-amerikanischen Opfern der Anschläge des 11. September 2001, zum anderen die öffentliche Trauer von Menschen, die an AIDS verstorben sind (ebd. 38f.). Im Falle des 11. Septembers wurden in der medialen Öffentlichkeiten Namen und Bilder von US-Bürgern vermittelt, die bei den Anschlägen des 11. Septembers ihr Leben verloren hatten, sowie deren Angehörige gezeigt, die um die Verstorbenen trauerten. Butler richtet hierbei die Aufmerksamkeit darauf, dass nicht alle Bevölkerungsgruppen in einer solchen öffentlichen Trauer berücksichtigt worden wären: »Public grieving was dedicated to

making these images iconic for the nation, which meant of course that there was considerably less public grieving for non-US nationals, and none at all for illegal workers.« (ebd. 38) Das Leben von US-Bürgern wird betrauert, die Geschichten anderer Bevölkerungsgruppen werden marginalisiert oder ausgeschlossen – etwa jene von illegalen Migrant*innen oder etwa den Angehörigen jener afghanischen Menschen, die im nachfolgenden Afghanistan-Krieg ihr Leben bei Kriegshandlungen oder Kollateralschäden verloren. Ähnliche Prozesse des Ein- und Ausschlusses lässt sich bei Verstorbenen feststellen, die in den 1980er an AIDS verstorben sind, als diese Erkrankung mit (öffentlicher) Beschämung bedacht wurde.

Die Betrauerbarkeit ist darin ein zentrales Kriterium für ein wertvolles Leben, das zählt und das betrauert wird, wenn es verloren geht. Betrauert wird nicht nur ein faktisches oder gelebtes Leben, sondern auch ein zukünftiges. Butler fasst Letzteres mit dem Motiv eines »future anterior«: »In other words, ›this will be a life that will have been lived‹ is the presupposition of a grievable life, which means that this will be a life that can be regarded as a life, and be sustained by that regard.« (ebd. 15) Ein Leben wird als gelebtes bzw. als ein zu-lebendes vorweggenommen, die Aussicht auf den Vollzug eines noch ausstehenden Lebens ist Ausdruck davon, ein Leben als wertvoll einzuschätzen, das erhalten werden soll. An einem solchen Leben wird die Gefährdung und Bedürftigkeit für Fortbestehen und Gedeihen wahrgenommen und eine entsprechende Versorgung politisch gewährleistet. Wie angeführt, zählt aber nicht jedes Leben als wertvolles Leben, nicht jede Bevölkerungsgruppe wird gleichermaßen von einem Raster als wertvolles Leben wahrgenommen: »Part of the very problem of contemporary political life is that not everyone counts as a subject.« (ebd. 31) Entsprechend werden auch Gefährdung und Bedürftigkeit nicht gleichermaßen anerkannt. Man denke erneut an das bereits genannte Beispiel der niederösterreichischen Landesregierung, die Flüchtlingen den Bedarf an psychosozialer Versorgung bei Traumatisierungen abspricht.

Die Wahrnehmungsmodi »apprehension«, hier übersetzt als »Vernehmen«, und der »recognizability«, hier übersetzt als »Anerkennbarkeit«, formieren sich um eine solche Anerkennung (recognition). Letztere kann verstanden werden als historisch kontingente Rahmenbedingungen, die konkreter Anerkennungsakten oder -praxen zuvor kommt und ihnen vorausliegt, indem es generelle Regelungen, Konventionen und Normen formiert, die Lebendiges erst zu einem anzuerkennenden Subjekt machen (ebd. 5). Es handelt sich um eine »Rückkoppelung von Anerkennungsakten an die normativen Vorgaben einer je spezifischen Ordnung, an historisch kontingente Diskurse« (Pistol 2016, 249). Vernehmen (apprehension) wiederum erweist sich als eine Form der Wahrnehmung, die sich nicht mit Anerkennung deckt: »*apprehension*, understood as a mode of knowing that is not yet recognition, or may remain irreducible to recognition« (ebd. 6). Dieser Wahrnehmungsmodus ist insofern bedeutsam, als er es ermöglicht, Lebendiges wahrzunehmen, das im Rahmen einer diskursiven Ordnung nicht als wertvolles Leben anerkannt wird. Jener Modus erlaubt entsprechend auch eine Kritik an Anerkennungspraxen, dass diese etwa bestimmte Bevölkerungsgruppen exkludieren und institutionalisierte Versorgung manche Gruppen nicht trifft (vgl. ebd. 5). Lebendiges zu *vernehmen* und Lebendiges als wertvolles Leben *anzuerkennen*, sind entsprechend nicht idente Formen der Wahrnehmung, ebenso wenig decken sich »Lebendiges« und »wertvolles Leben«. Eine entsprechende Differenzierung der Wahrnehmung (vernehmen / anerkennen) und des Lebens (Lebendiges / wertvolles Leben) erweist sich entsprechend als

bedeutsam, als jene es ermöglichen, die Grenzen von Anerkennungspraxen und Anerkennbarkeit sichtbar zu machen und zu kritisieren.

5.4.2 Politische Gefühle und wertvolles Leben

Kommen wir zurück zur Leitfrage dieses Abschnittes und der Frage nach einem Verständnis von Vulnerabilität und der Rolle von Gefühlen dabei. Was haben diese Ausführungen von Butler zu Gefährdung und Prekarität, Rastern, Anerkennung und Betrauerbarkeit damit zu tun? Einerseits bietet Butler einen eigenständigen Ansatz zur Beschreibung und Ausdifferenzierung von Vulnerabilität, andererseits bieten ihre Ausführungen zum Raster wichtige Impulse, welche Rolle Gefühle hierbei spielen. Nach Butler differenzieren Raster, welches Lebendige als wertvolles Leben anerkannt und welches aus Anerkennungspraxen ausgeschlossen wird. Sie subjektivieren Lebendiges und machen jenes zu anerkannten Subjekten, sie erzeugen die Ordnungen, die wertvolles Leben, das betrauerbar und dessen Gefährdung schützenswert ist, erfassen und eingrenzen (vgl. Pistrol 2016, 250).

Gefühle formieren sich bei Butler um solche Raster – und das in mehrfacher Weise. Welche Gefühle hat sie dabei vor Augen? »That responsiveness may include a wide range of affects: pleasure, rage, suffering, hope, to name a few.« (Butler 2009, 34) Also Gefühle wie Freude, Zorn, Leiden und Hoffnung. Raster zeichnen etwa vor, welches Leben beschämt und welche Tode betrauert werden. Ebenso evozieren sie Zorn aufseiten jener, die von Anerkennungspraxen ausgeschlossen und deren Leben durch diskursive Raster als weniger wertvoll, betrauernswert oder schützenswert angesehen werden (vgl. ebd. 43) und entsprechende politische und ökonomische Verhältnisse die Bedürftigkeit bestimmter Bevölkerungsgruppen vernachlässigen.

Geht es hierbei nicht bloß um das affektive Erleben einzelner, sondern um die Gefühle der Angehörigen von größeren Bevölkerungsgruppen, zeigt sich entlang einer solchen Betrachtung ein »enormous political potential« (ebd. 39). Dort, wo gefährdetes Leben betrauert wird oder sich Zorn über Ungerechtigkeiten oder den Ausschluss aus Anerkennungspraxen formiert, eröffnen sich Möglichkeiten zu einer politisch motivierten Affektregulation, die politische Entscheidungen und Strategien fördern oder verhindern können. Butler veranschaulicht dies an mehreren Beispielen: an der öffentlichen und medial vermittelten Trauer (»public grieving«) rund um die Opfer des Anschlags des 11. Septembers 2001 (ebd. 38), entlang der versuchten Unterdrückung der Bilder von Folterungen im irakischen Gefängnis von Abu Graib durch US-amerikanische Soldat*innen (ebd. 40), die in den 2000er Jahren zu internationaler Empörung führten, oder der öffentlichen Herabwürdigung von Menschen, die an AIDS verstorben sind (ebd. 39). All diese Konzeptualisierungen und Thesen sind bei Butler eingebettet in eine grundlegende Auseinandersetzung mit Rastern des Kriegs.⁸⁰

Diese zentrale Stoßrichtung der Untersuchung von Butler sei in diesem Rahmen nicht weiter verfolgt. Ebenso wenig der Pfad in Richtung politischer Gefühle und die Rolle von Medien hierbei. Ein solcher Themenkomplex eröffnet unzählige Fragen und bietet in der Gegenwart rund um Themen wie die Coronapandemie, Klimapolitik oder Flucht und Migration unzählige Verankerungen für konkrete Untersuchungen. Bei Butler sind die Fragen zentral, wie Raster die Anerkennung von Gefährdung verschieden verteilen (ebd.

⁸⁰ Hierzu pointiert: »War sustains its practices through acting on the senses, crafting them to apprehend the world selectively, deadening affect in response to certain images and sounds and enlivening affective responses to others.« (Butler 2009, 51f.)

6), wie sich Anerkennungspraxen sowie deren Einschluss und Ausschluss verändern können oder wie eine egalitäre Anerkennung von Gefährdung möglich ist (ebd. 54). Mit ihren Ausführungen zu Affekt und Vulnerabilität ließe sich weiter fragen, wie wirkmächtig eine intendierte medial vermittelte Affektregulation sein kann? Mit Blick auf Ereignisse der Gegenwart ließe sich fragen, was passiert, wenn mediale Berichterstattungen über Menschen, die aus dem orientalischen Raum vor Unterdrückung und Verfolgung flüchten oder mit der Hoffnung auf ein besseres Leben in europäische Länder migrieren bzw. eine solche Migration versuchen, auf legitime Ängste, auf Fremdenfeindlichkeit oder Ressentiments treffen? Was passiert bei konfligierenden Gefühlen wie Mitgefühl für die teils unfassbaren Tragödien von Menschen, die im Mittelmeer ertrinken, unzähligen nachvollziehbaren wie irrationalen Ängsten vor Flüchtlingen und Migrant*innen bezüglich Jobverlust, Belastungen des Sozialsystems, Überfremdung, vor Unvertrautem, etc. oder bei Zorn über jene aufgenommenen Menschen, die straffällig werden? Was passiert mit Anerkennungspraxen, wenn mehrere Medienöffentlichkeiten unterschiedliche Narrationen vermitteln, die teils Gefährdung und Prekarität anerkennen oder diese wiederum absprechen? Kann das mediale Erzählen der Geschichten von Betroffenen, welches Mitgefühl und Anerkennung ermöglicht, unterminiert werden von bestehenden Ressentiments, die historisch über Jahrzehnte gewachsen sind? Gerade ein Thema wie Flucht- und Migrationsbewegung mit seinen historischen Konkretisierungen am Balkan 2015, durch den Bürgerkrieg in Syrien seit den 2010er Jahren oder die Entwicklungen in Afghanistan und deren Folgen rund um den Abzug der USA 2021 stoßen zu unzähligen Fragen an, die auf eine Überprüfung und Ausdifferenzierung der Thesen von Butler abzielen. Dies würde allerdings den Rahmen dieser Dissertation sprengen und auch von der leitenden Frage des hier unternommenen Erkundungsvorhabens wegführen. Aus diesem Grund sei an dieser Stelle die Frage gestellt, was der vorgenommene Exkurs zu Butler für diese Untersuchung und die Leitfrage dieses Abschnittes bisher leistet.

Wie schon angeführt, erweitert Butler mit ihren Beiträgen den Blick für ein Verständnis von Vulnerabilität, das bei ihr entlang von anerkennungstheoretischen Motiven auf Ermöglichungsbedingungen für ein lebenswertes Leben auf kollektiver und gemeinschaftlicher Ebene abzielt. Sie ergänzt darin den Blick, der bisher stark auf den psychotherapeutischen Kontext gerichtet war. Ihre Ausführungen erhellen zudem, wie sich jene Vulnerabilität in Gefühlen ausdrückt, die sich um existentielle Motive wie ein wertvolles Leben, Anerkennung und eine institutionalisierte und politische angetriebene Fürsorge um das Fortbestehen und Gedeihen von Leben sowie Formen des Ausschlusses hiervon formieren. Diese Themen führen in das Feld politischer Gefühle, politischer Affektregulation, politischer Gestaltung, politischen Widerstands sowie ethischen Fragen der Verantwortung. Butler selbst bezeichnet die genannten Gefühle selbst als Grundlage für Sozialkritik oder für die Ideenfindung für Veränderung (ebd. 34f.). Ihre Thesen seien heuristisch mitgenommen in eine synoptische Zusammenschau der aufgegriffenen Impulse und diskutierten Thesen, die ein differenziertes und vielschichtiges Verständnis von Vulnerabilität und affektiver Vulnerabilität ermöglichen soll (siehe dazu Kapitel 5.6 sowie 7).

5.5 Relationen der Sorge: Selbstsorge und Fürsorge in der Verletzbarkeit

Verletzung, Verletzbarkeit und Verletztheit bringen, wie bereits an mehreren Stellen sichtbar wurde, den Aspekt des Sorgens entlang mehrerer Register mit sich: Sei es in der Sorge um sich und das eigene Leben, sei es im Sorgen um Andere und das gemeinsame Leben, oder in der Sorge von Anderen. Im Rahmen dieses Kapitels sei der Frage nachgegangen, in welchem Verhältnis Selbstsorge und Fürsorge aus phänomenologischer Sicht stehen. Hierzu möchte ich auf Beiträge von Waldenfels (2019) und Breyer (2017) eingehen, die diese im Kontext der Vulnerabilität erörtern. Für beide ist die Verflochtenheit mit Anderen ein zentrales Motiv für die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Sorge. Mit Waldenfels sei dem Anspruch von Anderen und seiner Kritik am Begriff der Selbstsorge bei Heidegger nachgegangen (Kapitel 5.5.1). Während hier die Fürsorge um Andere akzentuiert wird, beleuchtet Breyer die Fürsorge *von Anderen* als »Gelingensbedingung« (2017, 127) für die Selbstsorge um das eigene Leben und akzentuiert entsprechend die Bedeutsamkeit von Empathie als praktischer Lebensform (Kapitel 5.5.2). Eine nachfolgende Diskussion soll eine Einordnung der wichtigsten Thesen und Impulse ermöglichen und auf bestehende Probleme hieran hinweisen, was letztlich zu zahlreichen ethischen Fragestellungen Anlass bietet (Kapitel 5.5.3).

5.5.1 Alterität in der Selbst- und Fürsorge

Beginnen wir bei Waldenfels, dessen Ausführungen zur Sorge eingebettet sind in eine Beschäftigung mit Leitmotiven einer Psychoanalyse des Unbewussten in der Prägung Freuds aus dem Blickwinkel einer pathisch-responsiven Phänomenologie des Fremden. Für ihn ist Sorge »eine Art Elixier des Lebens« (Waldenfels 2019, 293) und hat dabei die folgende Grundbedeutung:

Die Grundfigur ist das reflexive Sichsorgen, das sich als Besorgen um etwas oder als Fürsorge um jemanden kümmert. Im Hintergrund steht die ängstliche Besorgnis als chronische Befindlichkeit, als ein Gefühl der Beunruhigung. Die Sorge durchdringt unser Verhalten zu den Dingen, zu Anderen und zu uns selbst, indem sie die Lebensgewichte verschieden verteilt. (ebd.)

Seine Beschäftigung mit dem Phänomen der Sorge ist bei Waldenfels eingebettet in eine Auseinandersetzung mit der psychotherapeutischen Arbeit, für die sich die Sorge als »Schüsselbegriff« (ebd. 292) erweist. Hieraus möchte ich zwei Beiträge aufgreifen, die das Erkunden der hier verfolgten Fragestellung unterstützen. Dies ist zum einen die Struktur der »Fremdsorge«⁸¹ in der medizinischen oder psychotherapeutischen Praxis, zum anderen eine Reformulierung des Sorgebegriffs bei Heidegger in *Sein und Zeit*.

Wenn sich Waldenfels der Sorge zuwendet, die in vielfältigen Berufen in der »Behandlung und Pflege der Kranken« (ebd. 301) zum Ausdruck kommt, so handelt es sich hierbei zweifelsohne um einen sehr spezifischen Kontext. Andere Kontexte sind etwa die Fürsorge im familiären oder freundschaftlichen Kontext, im Rahmen von Institutionen des Wohlfahrtsstaates oder anonyme Appelle im öffentlichen Raum, etwa wenn Passant*innen nach einem Weg fragen oder man von Bettler*innen um Geld, Zigaretten oder den Kauf von

⁸¹ Waldenfels spricht dabei wiederholt vom Begriff der »Fremdsorge« (Waldenfels 2019, 304), der hier synonym mit der Fürsorge, also der Sorge um Andere, verwendet sei.

Zeitschriften ersucht wird. Wenn wir in diesem Rahmen den Auseinandersetzungen von Waldenfels mit diesem spezifischen Kontext folgen, so dann mit dem Anspruch, hieraus Impulse für ein allgemeines Verständnis von Fürsorge zu gewinnen.

Die Fremdsorge ist für Waldenfels situiert in der Welt, bezogen auf Andere und stets leiblich oder zwischenleiblich (ebd. 299). Jemand kommt mit Unterleibsschmerzen zum*zur Ärzt*in in ihre Praxis, jemand begibt sich mit psychischen Leiden zum*zur Psychiater*in, ein*e Angehörige*r sucht eine*n Pfleger*in für den altersschwachen Vater, eine geschädigte Person wendet sich an eine*n Rechtsanwält*in um sich gegen ein Unrecht, als solches wahrgenommen, zur Wehr zu setzen, eine bedrängte Person ruft nachts im Park um Hilfe. Im medizinischen Kontext bezeichnet es Waldenfels als »Urszene« (ebd. 301), dass ein*e Professionalist*in einem »Urappell« ausgesetzt ist, indem jemand Hilfe sucht. Dieser Appell geht vom Anderen aus und kommt dem*der Professionalist*in zuvor. Zum Beruf als Ärzt*in, Psychotherapeut*in, Pfleger*in oder anderes gehört es, anderswo anzufangen, das »Gravitationszentrum« der beruflichen Tätigkeit liegt im Anderen und kommt der eigenen Initiative immer schon zuvor. Wiederum gehört zu jenen Berufen die Bereitschaft, sich solchen Ansprüchen berufsmäßig auszusetzen (ebd. 304).

Was Waldenfels an medizinischen Berufen beschreibt, möchte ich verallgemeinern als Grundstruktur der Fürsorge, nämlich vorgängiges Widerfahrnis zu sein, von anderswo angesprochen zu sein. Ob wir uns dem zuwenden oder abwenden, ist eine Sache der nachträglichen Antwort, ob wir vermögend sind, auf einen Appell einzugehen, wiederum eine Sache des Antwortvermögens. Ein Arzt ist in der Lage, einer Patientin mit einem gebrochenen Arm zu helfen, Nicht-Mediziner*innen sind hier auf ein medizinisches Versorgungssystem angewiesen, ein konkretes und fachkundiges Helfen geht über ihr Vermögen hinaus.

Dieses Anfangen bei Anderem und dessen Vorgängigkeit wiederum ist zentral für die Reformulierung des Sorge-Begriffs von Heidegger durch Waldenfels. Heidegger fasst die Sorge in *Sein und Zeit* als »formale existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturganzen des Daseins« (Heidegger 2001, 192), sie ist eine ontologische Bestimmung, die das Sein des Daseins, also verkürzt des Menschen, beschreibt. »Sorge« meint hier dann nicht einfache Alltagsphänomene, wie wenn man sich darum sorgt, ob man ausreichend Nahrungsmittel für das Frühstück im Kühlschrank hat oder ob man die Miete rechtzeitig zahlen kann. Vielmehr ist es eine ontologische Struktur der Verfasstheit des menschlichen Weltbezugs, sie liegt »vor« jeder, das heißt immer schon *in* jeder faktischen ›Verhaltung‹ und ›Lage‹ des Daseins.« (ebd., 193) Diese Struktur formuliert Heidegger als »Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)« (ebd. 192), das »Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht.« (ebd. 191).

Die Sorge ist bei Heidegger in sich gegliedert und umfasst drei »Seinsbestimmungen« (ebd. 193): die Faktizität als »schon-sein-in-(der-Welt)«, die Existenzialität als »sich-vorweg-sein« und das Verfallen als »Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)«. Die Sorge ist hierin ein zeitliches Phänomen und entlang verschiedener Bezüge »aufgespannt«. Sie gründet in einer Faktizität, wir finden uns, ohne dass man uns gefragt hätte, in einer historischen und kontingenten Welt mit Anderen in einem eigenen Leib vor. In diesem »Geworfen-Sein« entwerfen wir unser Sein-Können auf bestimmte Möglichkeiten, daraufhin, wie wir leben wollen – sei es in alltäglichen Kleinigkeiten wie einem Treffen mit Freunden am Wochenende oder bei einem übergreifenden Worum-Willen aller Bezüge und eines Bedeutungsganzen, wie etwa dem Anliegen, ein guter

Unternehmer zu sein oder einer beruflichen Tätigkeit nachzugehen, die einen gesellschaftlichen Mehrwert erfüllt. Zu dieser Existenzialität gehört bei Heidegger auch die Beschreibung, dass es dem Dasein um sein Sein selbst geht, dass die Sorge implizit also schon Selbstsorge ist. »Selbstsorge« ist für Heidegger hingegen eine »Tautologie« (ebd.). Das Verfallen wiederum meint, dass wir »immer auch schon in der besorgten Welt aufgegangen« (ebd. 192) sind, also in einer konkreten alltäglichen Welt mit ihren vielfältigen Besorgungen wie dem Einkaufen, der Zubereitung von Nahrungsmitteln, dem Schutz durch Kleidung, dem Haushalt, etc. Wenn Heidegger die Sorge also als eine ungewöhnliche Formulierung mit vielen Bindestrichen bestimmt, so umreißt er damit eine Struktur, die all diese Bezüge – eine faktische Vorfindlichkeit in einer Welt (Faktizität), ein »es geht um« als auf Zukunft hin entworfenen Sein-Können (Existenzialität), sowie ein alltäglich besorgendes Vertieft-Sein (Verfallen) – umfasst. Es ist dies eine formale und zeitliche Grundstruktur all unserer Weltbezüge. Dabei kennt die Sorge verschiedene Akzente wie das Besorgen (als Umgang mit Dingen), die Fürsorge (als Umgang mit Anderen) und als (tautologische) Selbstsorge (als Umgang sich selbst).

Waldenfels bezieht sich auf diesen Begriff von Sorge im Zuge einer Frage nach dem Verhältnis von Fremd- und Selbstsorge (Waldenfels 2019, 298), seine Auseinandersetzung steht im Zeichen der Frage, inwieweit bei Heidegger die Alterität, also der Bezug zu Anderem, mitgedacht ist. Die Ausführungen von Waldenfels verbleiben hierbei nur lakonisch und schemenhaft, die folgenden Schlussfolgerungen verstehen sich entsprechend auch als eigenständige Interpretation und Fortführung. Waldenfels übt an den Bestimmungen Heideggers mehrfach Kritik: Einerseits dass die Selbstsorge Besorgen und Fürsorge »beherrscht« (ebd.), sich also ein Vorrang der Selbstsorge findet: »Entscheidend ist die Tatsache, dass das Dasein im Zirkel des Selbstseins befangen bleibt und die Anderen lediglich aus dem eigenen Sein erschlossen werden.« (ebd.) Andererseits, dass die Fürsorge, die Heidegger zwischen einspringender und vorspringender Fürsorge, wenig differenziert bleibt und etwa eine »mittlere Form einer helfend begleitenden Fürsorge« (ebd.) fehlt. Durch Implikationen der Konzeption von Heidegger würden zudem faktische und konkrete Themen wie Geld, Waffengewalt, Hunger und Krankheit unterschlagen werden.

Für den Kontext dieser Auseinandersetzung möchte ich insbesondere den Einwand eines Vorrangs der Selbstsorge aufgreifen. Diese führt Waldenfels zur Reformulierung: »Das Doppelereignis von Pathos und Response spricht dagegen für ein *Sich-vorweg-sein beim Anderen und im Anderen*, eine Verquickung von Temporalität und Alterität.« (ebd. 304) Kritisch ließe sich hier anmerken, dass Waldenfels damit eigentlich nur den Aspekt der Existenzialität aufgreift, obwohl zur Sorge doch auch Faktizität und Verfallen gehört. Entsprechend müsste die Reformulierung lauten, dass sowohl das faktische »Schon-sein-in«, als auch das entwerfende »Sich-vorweg-Sein«, wie das in alltäglichen Besorgungen aufgehende »Sein-bei« bei Anderen und im Anderen sind und vorgängig dort einen Anfang nehmen. Die Vorgängigkeit des Widerfahrnisses, dem wir im Antworten immer nur hinterher sind, dieser entzogene Anfang bleibt unverfügbar, ist für Waldenfels darin zentral: »Pathos und Appell verweisen auf einen Voranfang, der sich nicht aufheben lässt.« (ebd. 305) Lautete die Kritik von Waldenfels also, dass die Sorge bei Heidegger einen Vorrang der Selbstsorge aufweist, so lässt sich hiermit daraus folgern, dass nicht nur die Selbstsorge eine Tautologie darstellt, sondern auch die Fürsorge. Dem Dasein geht es entsprechend nicht nur in seinem Sein um sein eigenes Sein, sondern um sein Sein *mit* und *durch* Andere, insbesondere wenn es sich erst hieraus in seinem nachträglichen

Antworten gewinnt. Gerade im Verlust von Anderen, etwa durch Tod oder einen Abbruch von Beziehungen, zeigt sich, welches existentielle Sein-Können hierin verloren geht – nämlich ein solches, das sich erst aus einem vorgängigen Verflochten-Sein mit Anderen gewinnt. Eigenes und Fremdes sind in einem solchen Bezug nicht mehr abgetrennt, sondern aus einer Verflochtenheit heraus. Dergestalt ist die Selbstsorge immer schon Fürsorge.

Dies wird etwa erfahrbar, wenn einer Person, die einem nahesteht, wie der*die Partner*in, das eigene Kind oder ein*e geschätzte*r Freund*in, Widriges widerfährt. Nehmen wir zur Veranschaulichung die bereits genannte Person, die einen Angehörigen in einem schlechten gesundheitlichen Zustand auf der Intensiv-Station vorfindet, so schlägt sich der Zustand des Vaters im Krankenbett auf das Wohlbefinden der Tochter nieder. Geht es der Tochter in ihrem Sein um ihr Sein mit Anderen, wie etwa ihrem Vater, so erlaubt es die Reformulierung von Waldenfels dieses Sein-Mit nicht als Ausdruck von Egoismus zu sehen, sondern als eine das Selbst konstituierende Fürsorge.

5.5.2 Fürsorge als Gelingensbedingung der Selbstsorge

Breyer bringt mit seinen Ausführungen einen weiteren wertvollen Impuls für die Auseinandersetzung ein. Dieser bezieht sich in seinen Ausführungen auf die Auseinandersetzungen von Foucault in der Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts* (2019) zur Sorge um sich selbst und verortet diese in einem empathischen Miteinander als praktischer Lebensform. Zunächst steht hier eine Selbstsorge im Vordergrund, verstanden als »Sorge um sich selbst, das Sich-um-sich-Kümmern, das Sich-um-sich-Sorgen, das Sich-selbst-Aufmerksamkeit-Zuwenden« (Foucault 2019, 16; vgl. Breyer 2017, 125). Ein zentraler Gedanke bei Breyer ist dabei, »dass die Selbstsorge als Gelingensbedingung immer auch der Fürsorge durch Andere bedarf.« (Breyer 2017, 127) Mit Blick auf Foucault beschreibt Breyer drei Aspekte der Selbstsorge, nämlich eine bestimmte Haltung gegenüber sich selbst, eine Aufmerksamkeit gegenüber sich selbst, sowie Übungen (ebd. 125). Die Selbstsorge zeigt sich als »Sorge um die eigene Lebenslage« (ebd. 124) paradigmatisch an der Erfahrung einer (Lebens-)Krise. Sie bedarf für ein Gelingen anderer Menschen – sei es durch ihr Vorbild, durch die Vermittlung von Fähigkeiten und Kompetenzen sowie durch eine produktive Verunsicherung.

Die Bedeutung, die Andere für eine gelingende Selbstsorge haben, führt bei Breyer zur Beschreibung eines empathischen Miteinanders. Empathie meint hier aber nicht ein Gedankenlesen oder ein Sich-Hineinversetzen, sondern ist viel weiter gefasst als ein Geschehen, »das eine lebendige Begegnung und einen konfrontativen und konstruktiven Austausch über Sichtweisen und Handlungsmöglichkeiten umschreibt.« (ebd. 127) Auf ein Verständnis von Empathie und ihre verschiedenen Aspekte sei in Kapitel 6 noch ausführlich eingegangen, zunächst sei diese in ihrer Bedeutung für das Gefüge von Selbstsorge und Fürsorge bei Breyer beleuchtet.

Hier erweist sie sich als ein vielfältiges und mehrdimensionales Gesamtgeschehen. In seiner Darstellung umfasst sie drei Dimensionen (ebd. 130ff.): eine kognitive, eine emotionale und eine leiblich-affektive. – Beim *kognitiven Aspekt* geht es um einen Austausch von verschiedenen Perspektiven und um eine Perspektiv-venflexibilität. Ein solcher Aspekt der Empathie liegt darin, anzuerkennen, dass Andere eine unterschiedliche Perspektive als man selbst einnehmen können und dass es gelingt, zwischen den verschiedenen Perspektiven zu wechseln. Die sprachlich verfasste Mitteilung von Inhalten und Befindlichkeit steht hierbei im Vor-

dergrund. Beim *emotionalen Aspekt* geht es darum, dass jemand anders meine Gefühle versteht und daran Anteil nimmt, mit mir mitfühlt und dabei mit involviert ist – bzw. umgekehrt es möglich ist, die Gefühle Anderer zu verstehen, auch wenn es nicht die eigenen sind. Solches kann etwa in einem Anteil nehmenden, gemeinsamen Trauern erfahren werden. Von Bedeutung ist hierbei, dass ein solches affektives Empathiegeschehen zur gemeinsamen und geteilten Erfahrung wird. Der *leiblich-affektive* Aspekt verweist auf eine zwischenleibliche Synchronisierung. Was es hiermit auf sich hat, wird in Kapitel 6.4 noch ausführlich dargelegt, hier möge folgende Andeutung ausreichen: Im affektiv-empathischen Geschehen ereignet sich ein Anteilnehmen an den Gefühlen Anderer, das mit dem eigenen Leib erlebt wird. Bleiben wir beim Beispiel eines gemeinsamen Trauerns, bei dem Person A mit Person B, die eine nahe stehende Person C verloren hat, mitfühlt, aber ohne vom Verlust von Person C unmittelbar betroffen zu sein. Gemeinsam zu trauern, kann für Person A bedeuten, selbst Trauer zu empfinden, mitzuweinen, sich im Tempo der Gefühle und des sprachlichen Austausches an Person B anzupassen. Hier kommt es zu einer leiblichen Synchronisation, bei der das eigene leibliche Erleben zur geteilten, gemeinsamen, sozialen Erfahrung dazugehört. Auf diese Weise wird Verbundenheit und Gemeinschaft erfahren.

Inwiefern ist nun eine dergestalt konzipierte Empathie Teil der Selbstsorge und wie gehört sie zur Verletzbarkeit? Ist die Fürsorge Anderer eine Gelingensbedingung für die Selbstsorge, zeigt sich hier gleichermaßen auch eine Anfälligkeit für Verletzung, wenn einer Person ein solch fürsorgendes und empathisches Miteinander versagt wird: »andererseits ist der Mensch aufgrund seiner Abhängigkeit von der Empathie Anderer auch vulnerabel, da ihre zwischenmenschlichen Qualitäten – von der leiblich-affektiven Resonanz bis hin zur intellektuellen Konfrontation – in keiner solipsistischen Selbstsorge kompensiert werden kann.« (ebd. 132) Jene Beschreibung steht im Zeichen des Motivs der Angewiesenheit aus dem ethisch-politischen Diskurs. Der Austausch von Perspektiven und unterschiedlichen Wahrnehmungen, die gemeinsame Erfahrung im empathischen Verstehen in der affektiven Anteilnahme und der leiblichen Synchronisation, tragen zum Gelingen einer Selbstsorge bei. All jene Facetten verweisen darin auf eine soziale Konstitution eines Subjekts. Nehmen wir zur Veranschaulichung dieser These eine Person, die versucht, existentielle Erfahrungen mit einem philosophischen Vokabular zu beschreiben, darin von ihrem Umfeld aber nicht verstanden und abgewertet wird. In diesem Fall lässt sich eine existentielle Erfahrung nicht mitteilen und als gemeinsame Erfahrung durchleben. Der Person bleibt eine Anerkennung und eine Anteilnahme verwehrt, die sich durch keine solipsistische Selbstgenügsamkeit ersetzen lassen. Die Verletzung liegt dann in der Verwehrung einer sozialen Erfahrung, sie liegt darin, von Anderen nicht verstanden zu werden, es kommt zu keiner Begegnung. Jenes bedeutet beispielsweise mit einer existentiellen Erfahrung in schmerzvoller Weise alleine zu bleiben.

5.5.3 Verschiedene Gehalte des Sorgens und Übergang zu ethischen Fragestellungen

Die Beiträge von Waldenfels und Breyer bieten einerseits fruchtbare Impulse für ein Verständnis von Sorge, Selbst- und Fürsorge sowie für die Ausformulierung einer sozialen Konstitution des Selbst, andererseits enthalten sie aber auch das implizite Problem einer mehrdeutigen Verwendung der Begriffe. Es bedarf entsprechend einer Ausdifferenzierung. In diesem Sinne möchte ich drei verschiedene Bedeutungsdimensionen unterscheiden: *erstens* eine *ontologische*, *zweitens* eine *interaktionistische* und *drittens* eine *ethische*. Der ontologische Sinn von Fürsorge und Selbstsorge bezieht sich auf eine grundlegende Seinsverfassung des Men-

schen noch vor jedem konkreten Handeln, der interaktionistische Sinn bezieht sich auf konkretes Verhalten und Handlungen von Menschen gegenüber Anderen, der ethische Sinn beinhaltet eine normative Wertigkeit. In der Reformulierung der Sorge bei Heidegger durch Waldenfels finden sich die Begriffe in einem ontologischen Sinne verwendet. Während es dem Dasein bei Heidegger in seinem Sein um *sein* Sein selbst geht, wendet Waldenfels ein, dass es dem Dasein in seinem Sein um sein Sein *mit Anderen* geht. Der Sorge-Begriff bei Heidegger aus *Sein und Zeit* liegt, wie ausgeführt, »vor« jeder, das heißt immer schon *in* jeder faktischen ›Verhaltung‹ und ›Lage‹ des Daseins.« (Heidegger 2001, 193) Im Vordergrund stehen also nicht konkrete Handlungen oder Verhaltensweise eines Menschen, sondern eine Struktur, die noch jeder Handlungsweise zugrunde liegt.

Nun lassen sich verschiedene Handlungsweisen, die Ausdruck einer Selbstsorge oder Fürsorge sein können, bestimmen: beispielsweise kann Zähneputzen oder eine Tagesgestaltung, die ausreichend Stunden für den Nachtschlaf einplant, als selbstsorgende Handlung angesehen werden, ebenso wie das Aufsuchen eines Arztes bei anhaltenden Bauchschmerzen. Solche konkreten Handlungen sind – zunächst noch ohne weitere Charakterisierung – irgendwie darauf gerichtet, sich um sich oder um Andere zu sorgen. Eine weitere Bestimmung ergibt sich, wenn eine ethische Valenz mitbedacht wird. So gibt es abträgliche Formen der Selbst- und Fürsorge: Wenn eine narzisstische Person andere Menschen in der gemeinsamen Interaktion verbal abwertet, um sich hierdurch zu erhöhen und ihren eigenen Wert zu sichern, kann dies als dysfunktionale Form der Selbstsorge angesehen werden. Selbiges gilt bei Ko-Abhängigkeit, wenn etwa eine Mutter ihren alkoholabhängigen Sohn darin unterstützt, seine Alkoholexzesse zu verheimlichen oder sogar sehenden Auges zu finanzieren; oder bei einer paternalistischen Fürsorge, wenn ein Vater für seine schulpflichtige jugendliche Tochter ein Schulreferat verfasst. Der interaktionistische Sinn von Selbst- und Fürsorge erlaubt es, Handlungen und Haltungen als Ausdruck von Sorge zu benennen, die bei einer ethischen Betrachtung sowohl zuträglich, als auch abträglich sein können.

In einem ethischen Sinne erhalten die genannten Begriffe damit eine zusätzliche Bedeutung. Die Pflege von Menschen – bei Erkrankung, Gebrechen oder altersbedingter Angewiesenheit – ebenso wie eine psychosoziale Unterstützung von Menschen kann in einem positiven Sinne als »Fürsorge« angesehen werden, ein »gesunder« Lebenswandel (in Punkto Ernährung, Tagesrhythmus, Schlafzeit, sportliche Betätigung, das Pflegen sozialer Kontakte, etc.) wiederum im positiven Sinne als »Selbstsorge« angesehen werden. Dysfunktionale Verhaltensweisen wie Paternalismus, die Stützung eines alkoholabhängigen Verhaltens oder Abwertung Anderer erweisen sich allerdings nicht als Fürsorge oder Selbstsorge in einem solchen positiven ethischen Sinne, sondern eher als negativ bewertete Formen. Der ethische Sinn der Begriffe schafft also einen Kontrast zwischen funktionalen und dysfunktionalen Formen der Sorge, der interaktionale Sinn erlaubt es, beide als Formen des Sorgens zu bezeichnen und zugleich Handlungen von einer diesen zugrundeliegenden ontologischen Verfassung zu unterscheiden.

Betrachten wir nun mit diesen Differenzierungen die Beiträge der genannten Autoren: Waldenfels geht es darum, zu zeigen, dass »Fremdsorge« (Waldenfels 2019, 304) vorgängig bei einem fremden Appell beginnt, »ohne dass sie auf eine eigentätige Selbstsorge zurückgeführt werden kann.« (ebd.) Wie sich am Beispiel eines Narzissten mit seinem Hang zur Abwertung Anderer zeigt, sind der ontologische und der ethische Sinn

der Sorge voneinander zu unterscheiden. Die Reformulierung des Heidegger'schen Begriffes der Sorge bei Waldenfels zielt auf eine ontologische Ebene und hat entsprechend einen ethisch-neutralen Sinn. Auch dem Narzissten, mit seinem Fokus auf eigene Bedürfnisse, der Übervorteilung und Abwertung Anderer, geht es um Andere, derer er für die Erfüllung seiner Bedürfnisse und für die Absicherung seines Selbstwertes bedarf. Seine (ontologisch gefasste) Fürsorge ist trotz der Dysfunktionalität seines Verhaltens immer noch eine Fürsorge im ontologischen Sinn. Diese Form unterscheidet sich allerdings von jener von Ärzt*innen oder Pfleger*innen, die sich berufsmäßig den Appellen Hilfe suchender Menschen aussetzen und durch ihre Profession auch ein ausreichendes Antwortvermögen haben, angemessen zu antworten. In ihrem Fall hat ihre ethische Fürsorge den gleichen Gehalt wie die ontologische Fürsorge, es geht ihnen in ihrem Sein um Andere. Aber auch die These von Breyer, nach der Fürsorge eine »Gelingensbedingung« (Breyer 2017, 127) der Selbstsorge sei, verlangt nach einer Differenzierung. An seinen Bemerkungen zur Empathie als Lebenspraxis, zum Perspektivenwechsel, zur produktiven Verunsicherung, zum Verstehen der Gefühle Anderer, zur leiblichen Synchronie, zu Übungen oder zum Vorbild zeigt sich ein positiver ethischer Sinn von Fürsorge und Selbstsorge. Mit dem Blick auf pathologische und dysfunktionale Weisen des Sorgens ließe sich die Frage stellen, ob auch hier seine These Gültigkeit behält.

Die Impulse und genannten Probleme führen die philosophische Erkundung in das Feld ethischer Fragen: So lassen sich verschiedene Strategien der Selbst- und Fürsorge unterscheiden, die sich teils als dysfunktional bzw. funktional erweisen. Die narzisstische Abwertung Anderer als dysfunktionale Strategie der Selbstsorge wurde ja bereits genannt. Im ethisch-politischen Diskurs finden sich weitere Strategien, die als dysfunktional problematisiert werden können: So etwa eine *paternalistische Fürsorge*, die mit einer impliziten Egozentrik die eigenen Bedürfnisse und Vorstellungen einer Beantwortung von Bedürftigkeiten vorgibt.⁸² Oder eine *Politik der Auferlegung* (imposition) oder des *Imperialismus*, die Bevölkerungsgruppen (etwa demokratische) Werte aufzwingt, die eine Mehrheit nicht von sich aus sich als Leitwerte auferlegt hat, wie dies Butler an den USA kritisiert (vgl. Butler 2009, 36f.). Eine weitere als ungemäß zurückgewiesene Strategie wird von Mackenzie, Rogers und Dodds als »pathogenic« bezeichnet (Mackenzie et al. 2014, 9). Analog zum Medizinischen, wo »iatrogen« das Paradox bezeichnet, dass eine Schädigung aus der ärztlichen Behandlung hervorgeht, meint »pathogen« bei den genannten Autorinnen, dass Vulnerabilität durch eine Maßnahme gefördert wird, die sie eigentlich vermindern sollte. Beispielsweise wenn Menschen, die auf die Pflege Anderer angewiesen sind, von diesen einen sexuellen Übergriff erfahren, oder wenn von Polizist*innen, die eigentlich dafür zuständig sind, dass Gesetze eingehalten werden, ungerechtfertigte Polizeigewalt ausgeht. Im Kontrast dazu wird eine Förderung von Autonomie als positiv besetzte Strategie bevorzugt, die wiederum ein bestimmtes Verhältnis von Fürsorge und Selbstsorge mit sich bringt und zwar »in ways that promote, whenever possible, their capacities for autonomy.« (Mackenzie et al. 2014, 16)

Bei den genannten diversen Strategien stellt sich mehrere Fragen: Nach welchen Kriterien lassen sich funktionale und dysfunktionale Strategien des Sorgens unterscheiden? Warum erweisen sich Formen einer paternalistischen, abnehmenden, oder Werte auferlegenden Fürsorge als problematisch? Wie muss das angedeutete Gegenstück einer Autonomie fördernden Fürsorge in verschiedenen Kontexten – Kindern, alten Menschen,

⁸² Vgl. Mackenzie et al. 2014, 16; Huth 2016, 281.

Menschen mit Behinderung, bei kollektiven Bevölkerungsgruppen, und anderen – gedacht werden? Eine Ausdifferenzierung auf das Psychosoziale, Pädagogische oder auch Politische erweist sich als kompliziertes und vielsichtiges Vorhaben, das unzählige Fragen mit sich bringt: Etwa, wie sich bei der im Diskurs bevorzugten Strategie einer Förderung und Anregung zur autonomen Bewältigung Selbstsorge und Fürsorge gestalten? Ob dies zu auf eine Vereinzelung oder eine Privatisierung⁸³ von Verantwortung hinausläuft, oder ob es dazu Institutionen und institutionalisierter Mitverantwortung bedarf? Wie erfolgt eine solche Förderung im Rahmen der psychosozialen Versorgung von Kleinkindern, alten Menschen, Menschen mit Behinderungen oder Erkrankungen oder im Feld der Psychotherapie? Unterscheidet sich das psychosoziale Feld hierin vom Feld des Politischen oder Geopolitischen, wenn es um Bevölkerungsgruppen oder ganze Staaten geht? Wie lassen sich solche Förderungen von Autonomie ethisch begründen?

Die Fragen, die sich hieraus ergeben, bedürfen offenkundig einer eigenständigen philosophischen Auseinandersetzung, die weit über den Rahmen des hier gesteckten Vorhabens hinausreicht. Dieses Kapitel möge als Ausblick auf eine solche Erkundung und als ein Ansatz für weitere Untersuchung fungieren. Hierüber ließe sich wohl auch die Frage differenziert beantworten, in welchem Verhältnis verschiedene (funktionale und dysfunktionale) Formen des Sorgens zu Gefühlen stehen. Eine erste heuristische These hierfür würde lauten, dass sich um verschiedene Formen des Sorgens verschiedene Gefühlsnetze formieren, die in einem Einklang mit der Rationalität der Sorgeform stehen. Ihr nachzugehen, sie zu überprüfen, ausdifferenzieren oder anzupassen, sei anderen Untersuchungen überlassen.

5.6 Synopsis: Beiträge zu einem Verständnis von affektiver Verletzbarkeit

Was ist mit diesen Erkundungen nun erreicht? Welche Antworten ergeben sich hieraus für die eingangs gestellten Leitfragen, was Vulnerabilität bedeutet, was darin erfahren wird und in welchem Verhältnis sie zu Gefühlen stehen? Die Auseinandersetzung förderte nicht nur verschiedene Ansätze zur Beschreibung von Vulnerabilität zutage, sondern machte ebenso ausdrücklich, dass sich Verletzungen entlang verschiedener Formen und Register herausbilden.

Mit Blick auf eine phänomenologische Psychopathologie erhielt der Begriff der Vulnerabilität mit Fuchs bereits zu Beginn dieses Abschnittes eine existentielle Wendung, nach der sie eine erhöhte Sensibilität für eine »Ungeborgenheit der Existenz« (Fuchs 2009, 38) und eine »existenziell[e] Beunruhigung« (ebd. 55) mit sich bringt. Nämlich dort, wo in banalen, alltäglichen und lebensweltlichen Erfahrungen Grundbedingungen unseres Mensch-Seins als überfordernd und in Grenzsituationen als Zumutung erlebt werden: wenn etwa die eigene leibbedingte Sterblichkeit in Kopfschmerzen aufbricht oder eine Kälteempfindung auf ein nicht mehr bewohntes Familienhaus verweist und darin auf die Sterblichkeit Anderer und Sozialität mit Anderen. Eine solche gesteigerte Sensibilität für die abgründigen existentiellen bzw. ontologischen Erfahrungen werden demnach über Affekte und auch leibliche Empfindungen zugänglich. Verletzbarkeit und Verletzung haben damit einen existentiellen und ontologischen Gehalt. Bei Fuchs findet sich in seinem Hinweis auf eine beunruhigende Ungeborgenheit der Existenz ein fruchtbarer Impuls, insofern er hiermit auf ein Grenzphänomen

⁸³ Vgl. Butler 2014, 35f.; Vögele 2020.

aufmerksam macht, das in der Vulnerabilität aufbricht – ähnlich wie bei Waldenfels die Sinnlosigkeit einer noch »unbewohnten« Welt, mit der wir uns noch nicht auseinandergesetzt haben (vgl. Kapitel 4.3.3).

Dieser Blick auf psychopathologische Phänomene wurde ergänzt durch eine differenzierte Betrachtung des Grundmotivs der pathisch-responsiven Phänomenologie von Waldenfels, das Vulnerabilität im Gefüge von Pathos und Response verortet. Eine bestimmte Lesart seiner Phänomenologie brachte es mit sich, zwischen *responsiver* und einer *irresponsiver* Verletzung zu unterscheiden. Beide betreffen weniger eine gegebene Antwort, sondern vielmehr das zugrunde liegende Antwortvermögen. Während die responsive Verletzung das Antwortvermögen intakt lässt, zeichnet sich die irresponsive Verletzung durch »Schwächung oder [...] Schwund der Responsivität« (SA 151) aus. Responsivität und Irresponsivität wurden dabei als zwei Pole auf einem Spektrum verstanden. Phänomene extremer Irresponsivität finden sich bei psychopathologischen Zuständen, wie etwa einem Stupor, einer Affektlosigkeit oder Antriebslosigkeit in mittelgradigen und schweren Depressionen oder in der Schizophrenie. Irresponsivität kann sich dabei in verschiedenen Formen zeigen, entweder in einem Ausbleiben von Affekten in den genannten schweren psychopathologischen Phänomenen, oder aber auch in einem asymmetrischen Gefälle von Widerfahrnis und Antwort, bei dem Widerfahrnisse fortwährend und anhaltend zu Antworten nötigen. Als Veranschaulichung hierfür sei erneut auf anhaltende Trauer oder Gefühlskaskaden rund um Erfahrungen von Missbrauch oder Gewalt verwiesen. Diese können als »Mischphänomene« verstanden werden, die gleichermaßen Anteile von Responsivität in sich tragen, wie etwa das Trauern über den Verlust, Angst oder Wut gegenüber einer übergriffigen Person; aber ebenso auch Anteile von Irresponsivität, indem betroffene Personen mit einer gewissen Ohnmacht und wiederholten Nötigung zu einem Antworten auf jene Widerfahrnisse angehalten werden. In einem solchen spektralen Verständnis von Vulnerabilität erhält Verletzung den Gehalt, dass sie ein wirkmächtiges Antwortvermögen betrifft und limitiert. Diese Fortführung eines Gedanken von Waldenfels erlaubt darin eine Beschreibung der Schwere einer Verletzung, abhängig davon, ob sie das Antwortvermögen eines betroffenen Subjektes verringert oder in Takt lässt.

Der ethisch-politische Diskurs wiederum profilierte ein sehr breites und grundsätzliches Verständnis von Vulnerabilität, das sich zusammenfassend auf vielfältige Ermöglichungsbedingungen von Leben bezieht und dessen Fortbestehen und Gedeihen (*persistence and flourishing*). Der Beitrag jener Konzeption liegt meines Erachtens insbesondere darin, dass er dazu anhält, Vulnerabilität entlang zahlreicher Register zu differenzieren. Der Ansatz eines solchen Verständnisses von Vulnerabilität erweist sich als mehrdimensional, er verläuft entlang einer starken Akzentuierung der Sozialität sowie der sozialen Verfasstheit unseres Leibes. Jene Ermöglichungsbedingungen sind sozial vermittelt, institutionalisiert und formieren sich um Register des Materiellen und des Perzeptiven. Vulnerabilität hat darin zahlreiche Quellen: die Medialität, Faktizität und Sozialität unseres Leibes, eine vielgliedrige Bedürftigkeit und Angewiesenheit auf Andere, unsere affektive und soziale Natur (Mackenzie et al. 2014, 7). Die Betonung der Sozialität legt den Akzent auf Verflochtenheit, Angewiesenheit, Bedürftigkeit, Ausgesetzt-Sein und Unverfügbarkeit, die als subjektkonstituierend angesehen werden. Eine derartige Konzipierung von Subjektivität wendet sich von einem Subjektverständnis ab, das Subjekte als fertige, unabhängige, rationale und unverwundbare Einzelne versteht. Sozialität dergestalt in den Blick zu nehmen, bringt es auch mit sich, die Interaktion mit Anderen im Lichte von Praxen der

Anerkennung zu betrachten, die Bedürftigkeit wahrnimmt, ihre Versorgung institutionalisiert und Lebendigem, als wertvolles und zu schützendes Leben, Wert zuschreibt.

Die Differenzierungen von Butler – Gefährdung (*precariousness*) und Prekarität (*precarity*) – bzw. von Mackenzie, Rogers und Dodds – inhärent und situativ – verdeutlichen, dass Vulnerabilität und Ermöglichungsbedingungen von Leben mit verschiedenen Fokussen betrachtet werden können: einmal durch einen Fokus auf Vulnerabilität als allgemeine ontologische Verfasstheit des Menschen, die Situationen und Lebensphasen übergreift. Einmal durch einen Fokus auf konkrete historische, politische, kollektive und kontingente Rahmenbedingungen, im Zuge derer bestimmte Bevölkerungsgruppen in Anerkennungspraxen eingeschlossen oder aus ihnen ausgeschlossen werden und sich Anerkennungsverhältnisse nicht gleichmäßig verteilen. Die Beispiele dafür sind zahlreich: Minderheiten, Flüchtlinge, Migrant*innen, Menschen mit Behinderungen oder psychischen Erkrankungen, Kinder, Alte oder Angehörige bestimmter Staaten oder geografischer Regionen.

Auch hier lassen sich, mit Waldenfels gesprochen, responsive und irresponsive Verletzungen differenzieren. Responsive Verletzung lässt das Antwortvermögen intakt. Eine öffentliche Abwertung von ethnischen Minderheiten oder sozialen Gruppen wie Arbeitslosen kann betroffene Menschen durch Beschämung oder Kränkung verletzen, nimmt ihnen aber nicht die rechtlichen Möglichkeiten, sich etwa gegen »Verhetzung« auf juristischem Wege zur Wehr setzen zu können. Irresponsive Verletzungen verringern oder beschädigen das Antwortvermögen von Betroffenen, etwa durch das Absprechen von Rechten, durch den Ausschluss von medizinischer oder psychosozialer Versorgung, oder Möglichkeiten des ökonomischen Selbsterhalts.

In einem solchen Verständnis von Vulnerabilität artikulieren Gefühle entsprechende Themen, wie anhand von Butler veranschaulicht. Gefühle wie Freude, Zorn, Hoffnung, Angst, Trauer, Mitgefühl formieren sich um Aspekte der Ermöglichung eines lebenswerten Lebens wie die Wahrnehmung und Anerkennung von Bedürftigkeit und Angewiesenheit, eine institutionalisierte und politisch regulierte Form der Versorgung solcher Bedürftigkeit, wertzuschreibende Anerkennung von wertvollem und schützenswertem Leben, die Inkludierung und Exklusion aus solchen materialisierten und institutionalisierten Anerkennungspraxen. Gefühle wie das Betrauern von Opfern terroristischer Anschläge, die Wut über politische Ungerechtigkeiten, die Hoffnung auf ein besseres Leben mit Anderen, erfüllen dabei verschiedene Funktionen: Sie dienen der Mobilisierung, dem Widerstand und einer Sozialkritik (vgl. Butler 2009, 34).

Die Erkundung dieses Abschnittes macht deutlich, dass sich an Gefühlen verschiedene Formen der Vulnerabilität zeigen, die entlang zahlreicher Register verlaufen. Ebenso, dass solche Verletzbarkeit in unserer ontologischen Verfassung als Mensch gründet. Verwenden wir »Verletzung« im alltäglichen Sinne bevorzugt für körperliche Läsionen, so zeigt die vorgenommene Erkundung, dass mit Vulnerabilität weit mehr gemeint ist und diese vielfältige existentielle Dimensionen anspricht.

Die Auseinandersetzung richtete das Augenmerk auf ein weiteres Motiv, das in einer solchen Beschäftigung mit Vulnerabilität mitenthalten ist: nämlich verschiedene Formen des Sorgens, der Selbstsorge und Fürsorge (bzw. Fremdsorge) um Andere. Wenngleich sich hier Impulse für ein Verständnis der sozialen Konstitution des Selbst und verschiedener Formen des Sorgens finden, so erweisen sich die Beiträge lediglich als kleine Fragmente, die eher mehr zu weiteren Fragen Anlass geben und auf Probleme hinweisen, als sie zu einer

geordneten Klärung beitragen. Die Differenzierung zwischen einem ontologischen, interaktionalen und ethisch-normativen Sinn der Sorge sollte eine Einordnung der Beiträge von Waldenfels, Breyer und Butler ermöglichen. Die Reformulierung des Begriffs der Sorge bei Heidegger durch Waldenfels zeigte etwa, dass die Sorge in einem ontologischen Sinne nicht wie bei Heidegger vorrangig Selbstsorge meint, sondern in einem auch Fremdsorge. Bei einem interaktionistischen und ethischen Sinn von Formen der Sorge lassen sich sowohl funktionale, als auch dysfunktionale Strategien des Sorgens differenzieren, wie die Förderung von Autonomie, Paternalismus, eine Politik der Auferlegung sowie das Paradoxon des Iatrogenen. Diese Bestimmung verschiedener Strategien des Sorgens formulieren klar das Erfordernis einer Ausweitung des Blicks und einer Ergänzung des Fragens, das über den Rahmen dieser Dissertation hinausweist. Diese hier unzureichend erkundete Problemstellung sei als Anregung für ein weiteres Fragen und Entdecken festgehalten.

6 Gefühle und Empathie: Das Verstehen affektiven Leidens Anderer

6.1 Einleitung: Soziales Verstehen und Empathie

6.1.1 Fragestellung und methodische Reflexion

Dieser letzte große Abschnitt der vorliegenden Untersuchung widmet sich den Leitfragen: *Wie sind unschmerzvolle Gefühle Anderer zugänglich? Wie können wir affektives Leiden Anderer verstehen?* Damit kommen wir zum Phänomen der Empathie. Entlang dieser Leitfragen eröffnet sich ein weiteres Fragefeld: Ist Empathie ein einzelnes Gefühl oder mehr ein Vermögen, Andere zu verstehen? Bedeutet Empathie, dass wir darin *dieselben Gefühle* wie Andere haben (Isomorphie) oder *unterschiedliche Gefühle* (Heteromorphie)? Spielt der Leib für Empathie eine Rolle oder kann er für die Erörterung jenes Phänomens vernachlässigt werden? Eine Klärung dieser Fragen soll mit dem weiteren Verlauf erfolgen.

Es mag überraschen, dass das Phänomen der Empathie erst an dieser Stelle behandelt wird, ist sie doch in den bisherigen Ausführungen und den Beispielen aus der psychotherapeutischen oder psychiatrischen Praxis bereits implizit mitenthalten. All diese Beispiele wären nicht möglich, wären nicht schon differenzierte Formen des Verstehens Anderer zur Anwendung gekommen. In diesem Sinne seien die folgenden Ausführungen verstanden als eine systematische Konzeptualisierung von Empathie, die einem ordnenden Rückblick auf zahlreiche Erfahrungen und Textreferenzen entspringt. Es geht hier also mehr um eine systematische Entfaltung eines Konzeptes von Empathie. Dieses wird zugleich zum Gang der Gesamtuntersuchung methodische Überlegungen zur Annäherung an die thematisierte Erfahrung affektiven Leidens nachreichen: *Wie sind wir denn imstande über solche Erfahrung zu sprechen, insbesondere, wenn sie Andere betrifft?* Diese methodische Reflexion findet ihren Boden aber nicht in einer losgelösten und autonomen theoretischen Position, sondern wurzelt im bisher zurückgelegten Weg und den dort festgehaltenen Erfahrungen. Die methodische Reflexion ist also entsprechend als eine *nachträgliche, erhellende Reflexion und Prüfung* der bisherigen Erkundung anzusehen. Die folgenden Ausführungen haben also einen Zug des Systematischen, wie auch des Methodischen – beide von einer Warte eines genealogischen, ordnenden und überprüfenden Blicks.

6.1.2 Umrisse des Diskurses

Werfen wir im Weiteren einen Blick auf die aktuelle Debatte zu sozialem Verstehen und Empathie und den phänomenologischen Beiträgen der jüngeren Gegenwart dazu. Von einem phänomenologischen Blickwinkel aus findet sich im Diskurs eine starke Opposition zu Ansätzen der *Repräsentation*, der *Simulation* sowie einer *Theory of Mind*.⁸⁴ Für eine *Theory of Mind Theorie* basiert soziales Verstehen auf einer angeborenen oder erworbenen Theorie von Verhalten und Motiven bzw. auf Schlussfolgerungen (inferences) zu den mentalen Zuständen Anderer. Jener Ansatz folgt dabei folgender Grundannahme, wonach:

unsere Kompetenz, anderen Gefühle und Überzeugungen zuzuschreiben, theorieartig strukturiert ist und gesetzesartige Verallgemeinerungen enthält. Das Verstehen einer anderen Person ist im Prinzip dem Verständnis vergleichbar, welches man für Vorgänge in der unbelebten Natur entwickeln kann. Man schließt aus seinen Erfahrungen auf allgemeine Regeln, die man dann wieder auf Einzelfälle anwenden kann. (Demmerling und Landweer 2007, 187f.)

Gefühle Anderer werden also entlang allgemeiner Gesetzmäßigkeiten verstanden, der Analogieschluss ist hierbei das Leitbild.

Demgegenüber sieht die *Simulations-Theorie* die Verwendung unseres Geistes zur Simulation der mentalen Zustände Anderer – so, als wären wir in deren Position – als das leitende Paradigma für soziales Verstehen sowie das Verstehen ihrer Überzeugungen, ihres Begehrens und ihrer Emotionen. Auch in diesem theoretischen Ansatz ist der Analogieschluss ein Leitbild, wenn versucht wird, sich selbst in die Position des Anderen zu versetzen und von hier aus durch eine Projektion oder Analogie die Gefühle Anderer zu verstehen. Wenn ich mich in die Situation des Anderen versetze, kann ich über mein Empfinden verstehen, wie es dem Anderen geht (vgl. Demmerling und Landweer 2007, 187). Überblicksmäßig lassen sich zwei verschiedene Spielarten von Simulationstheorien unterscheiden (Ratcliffe 2017, 200): eine *implizite* und eine *explizite* Variante. Bei der impliziten Simulation handelt es sich um einen »ubiquitous, non-conscious replication process, facilitating a perceptual or perception-like appreciation of other's experience« (ebd.), also um einen unmittelbaren, allgegenwärtigen, nicht bewussten Prozess, der Einfluss auf unsere Wahrnehmung hat – hier wären die neuralen Varianten von Simulation zu verorten. Bei der expliziten Simulation hingegen geht es um ein bewusstes und absichtsvolles Sich-hinein-Versetzen in die Position des Anderen.

Beiden Ansätzen gemeinsam ist die Auffassung, dass Empathie »mind-reading or [...] simulating others' mental states inside oneself« (Fuchs 2017a, 195) als Fundament hat. Trotz der unterschiedlichen Spielarten dieser theoretischen Ansätze erachten sie die Betrachtungsposition einer (meist) dritten Person sowie eine passive und losgelöste Beobachtung des Verhaltens Anderer als gemeinsamen Zugang zum Phänomen sozialen Verstehens, wobei Interaktionen mit Anderen gänzlich vernachlässigt werden (Fuchs und De Jaegher 2009, 466). Ebenso ist ihnen der gemeinsame Anspruch zu eigen, dass es unmöglich ist, das geistige Leben

⁸⁴ Vgl. Fuchs 2009, Zahavi 2010, Gallagher und Zahavi 2012, Slaby 2014, Ratcliffe 2017.

Anderer zu erfahren, beide gehen von einer »fundamental opacity or invisibility of other minds« (Zahavi 2010, 286) aus.

Zur Veranschaulichung solcher Konzeptionen seien exemplarisch zwei jüngere Ansätze nachgezeichnet – einmal die Simulationstheorie von Amy Coplan (2011) sowie von Alvin Goldman (2011). Hieraus werden außerdem weitere Charakteristika sichtbar, wie etwa die konstitutiven Relationen im Verstehen Anderer oder die Affinität zu einem Isomorphismus.

Beginnen wir mit jenem von Coplan. Sie fasst Empathie als einen bewussten, absichtsvollen imaginativen Prozess des Hinein-Versetzens (»perspective taking«) auf:

Under my proposed conceptualization, empathy is a complex imaginative process in which an observer simulates another person's situated psychological states while maintaining clear self-other differentiation. To say that empathy is complex is to say that it is simultaneously a cognitive and affective process. To say that empathy is imaginative is to say that it involves the representation of a target's state that are active by, but not directly accessible through the observer's perception. And to say that empathy is a simulation is to say that the observer replicates or reconstructs the target's experiences, while maintaining a clear sense of self-other differentiation. (Coplan 2011, 5f.)

Bei ihrem Ansatz handelt es sich um einen Ansatz aus der Perspektive der ersten Person (ebd. 18), bei dem Empathie beschrieben wird als imaginativer Prozess, bei dem die psychischen Zustände Anderer »simuliert« werden. Ein solches Verstehen bringt mit sich, dass die Erfahrung Anderer, die »nicht direkt«, sondern nur durch die Wahrnehmung des Beobachters« zugänglich ist, »repräsentiert«, »repliziert« oder »rekonstruiert« wird. Empathie hat bei ihr den Charakter, ein absichtsvoller (»motivated«), kontrollierter Prozess zu sein, der nicht automatisch und unfreiwillig (»involuntary«) stattfindet (ebd. 14). Empathie entsteht bei ihr in der Konstellation einer Beobachtung (»observer«) bzw. der Wahrnehmung eines Beobachters – die Kontrastfigur hierzu wäre etwa die Interaktion, die Fuchs, als Proponent eines »interaktionistischen Ansatzes« bevorzugt (dazu aber noch später).

An ihrem Ansatz sind mehrere Eigenheiten hervorzuheben. Coplan führt drei wichtige Charakteristika an, die Empathie wesentlich auszeichnen: *Erstens* ein *affective matching*, *zweitens* eine *other-oriented perspective taking* sowie *drittens* das Aufrechterhalten einer *self-other-differentiation*. Hierauf sei kurz eingegangen, da ihre Ausführungen fruchtbare Impulse in sich bergen, sowohl für ein Verständnis der Simulationstheorien als auch für ein Verständnis des Phänomens der Empathie.

Der erste Zug ermöglicht es, ihren Ansatz als einen *isomorphen* zu charakterisieren. Für sie bedeutet Empathie, dass die Person, die Andere verstehen will, in *denselben Gefühlszustand* wie das Gegenüber kommt: »Under my proposal affective matching occurs only if an observer's affective states are qualitatively identical to a target's, though they may vary in degree. The observer must therefore experience the same type of emotion (or affect) as the target.« (ebd. 6) Das kontrastierende Gegenstück hierzu wäre eine *kongruente und reaktive Emotion* (»congruent and reactive emotions« (ebd. 7)), die sich vom erlebten Gefühl des Gegenübers unterscheidet: Beispielsweise beobachte ich eine andere Person, wie ihr gerade Unrecht getan wird,

und empfinde Ärger dabei, während die betroffene Person sich eher eingeschüchtert und beschämt fühlt. In diesem Fall empfinde ich *andere* Gefühle als die Person, auf die ich bezogen bin. Solche Gefühle sind keine »angemessenen Repräsentationen« der Gefühle Anderer (vgl. ebd.). Das Kriterium für eine adäquate Simulation lautet dann laut Coplan: »type-identity« (ebd.). Ein gelungenes empathisches Verstehen zeichnet sich demnach dadurch aus, dass wir die emotionalen Zustände dergestalt simulieren, dass wir *in dieselben Gefühlszustände* gelangen.

Der zweite Zug, das Einnehmen der Perspektive eines Anderen *vom Anderen her* (»other-oriented«), ist aus dem Kontrast zum Einnehmen der Perspektive eines Anderen *von sich her* (»self-oriented«) zu verstehen. Das Einnehmen einer Perspektive bestimmt sie als: »an imaginative process through which one constructs another person's subjective experience by simulating the experience of being in the other's situation.« (ebd. 9) Bei der Selbstorientierung hat dies den Zug: »I imagine what it's like *for me* to be in *your* situation.« (ebd.) Mein, persönliches, eigenes Erleben hat hierbei den Vorrang und wird als Garant angesehen, das Erleben Anderer verstehen zu können. Coplan kritisiert an einer solchen Annäherungsweise einen »egocentric bias«, wonach die persönliche Erfahrung als Maßstab genommen wird und damit Differenzen zur Erfahrung Anderer übergangen werden. Sie bezeichnet einen solchen Zugang als »pseudo-empathy« (ebd. 12), der im Grunde keinen Zugang zu einem different Anderen gewährt.

Aus diesem Grund schließt sie solche Simulationsprozesse aus ihrem Empathie-Konzept aus und verschiebt die Akzentuierung auf die Orientierung am Anderen: »I attempt to simulate your experience from your point of view.« (ebd. 10) Im Konkreten bedeutet dies: »I imagine being the target undergoing the target's experiences rather than imagining being myself undergoing the target's experiences.« (ebd. 13) Im empathischen Verstehen Anderer versuche ich nicht, mir vorzustellen, wie es *mir* in *deiner* Situation ginge, sondern wie es *dir* in *deiner* Situation ergeht. Solche Simulation hat den Charakter, eigene Präferenzen, Werte und Überzeugungen einzuklammern (»quarantine« (ebd. 15)), um die Differenzen zu Anderen offen zu halten.

Der dritte Zug, die self-other-differentiation betont – in einer sehr erhellenden Weise – die hier anklingende Differenzierung zwischen eigenem und anderem Erleben und der Differenz bzw. der »Kluft« dazwischen. Coplan bestimmt diese Differenzierung folgendermaßen: »In cases of psychological engagement with clear self-other differentiation, one keeps separate one's awareness of oneself and one's own experiences from one's representations of the other and the other's experiences – in both directions.« (ebd. 16) Dies zeigt einen wichtigen Aspekt am Simulationsverständnis von Coplan. So ist sie darum bemüht, zwei Auflösungen zu vermeiden: *zum einen* die Auflösung des Anderen im eigenen Erleben, *zum anderen* die Auflösung des eigenen Erleben im Simulieren Anderer. Im ersten Fall wird die Simulation zur egozentrischen Projektion: »Wenn ich weiß, wie *ich* in *deiner* Situation fühlen würde, weiß ich, wie es *dir* geht.« Im zweiten Fall wird die Simulation zur selbstübergehenden Introjektion und Identifikation: »Ich fühle genauso wie du und bin ganz du in deiner Situation.« In den Worten Coplans: »in this case the observer introjects the other's desires, feelings, and thoughts substituting them for his own.«⁸⁵ (ebd. 15) Coplan bezeichnet solches als »Verstri-

⁸⁵ Mit Slaby (2014) ließe sich hier zweifelsohne die Rückfrage stellen, in welchem Ausmaß es gelingen kann, das Erleben Anderer zu simulieren und in die existentiellen Tiefen und Subtilitäten seines Erlebens einzutauchen (wie etwa atmosphärisches Erleben vor dem Hintergrund der biographischen Genese), um sich damit zu identifizieren. Coplan sei an dieser Stelle aber konstruktiv gelesen und ihre Anmerkung als heuristisch wertvoller Hinweis angesehen.

ckung« (»enmeshment« (ebd. 17)). Daraus ergibt sich, dass die Simulation des affektiven Erlebens Anderer nach Coplan bedeutet, eine Kluft (»gap«) zwischen eigenem und anderem Erleben aufrecht zu erhalten.

Für Coplan charakteristisch ist damit der Ansatz, Empathie als Simulation zu verstehen, als einen imaginativen Prozess, der nicht in einer Interaktion gründet, sondern einer Beobachtung. Das umrissene Motiv einer egozentrischen Verzerrung durch einen übermäßigen Bezug zur eigenen Erfahrung wird die weiteren Ausführungen noch an mehreren Stellen begleiten. Werfen wir im Weiteren einen Blick auf den Ansatz von Alvin Goldman, der wie Coplan eine Isomorphie in der empathischen Erfahrung fokussiert. Seine Position sei exemplarisch aufgegriffen, weil er eine Spielart der Theoriebildung zur Empathie vorführt, die sich aus philosophischer Sicht den neuronalen Untermauerungen (»underpin«, »subserve«) von Empathie zuwendet.

Goldman unterscheidet zwei verschiedene Formen von Empathie (Goldman 2011, 37): einmal *ein neuronales mirroring*, zum anderen eine *reconstruction*. Das Mirroring fokussiert das neurologische Konzept der »Spiegelneuronen«, es handelt sich um subliminale Prozesse, die automatisch ablaufen, keinerlei bewusster Anstrengung erfordern und eine Form von »mental mimicry« (ebd. 34) darstellt, also eine mentale Nachahmung, im Unterschied zu einer »behavioral mimicry«, als einer Nachahmung im Verhalten. Als subliminale Erfahrung bleibt sie »inaccessible to introspective awareness«, also unzugänglich für die explizite Erfahrung. Hierbei orientiert er sich an einem breiten empirischen Untersuchungsfundus neurowissenschaftlicher Untersuchungen. Das Mirroring lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: »Thus for certain neurons there is a sort of neural mirroring; one thing that occurs in the actor's brain is (more or less) replicated in the brain of the observer.« (ebd. 33) Bei der Betrachtung (»observation«) der Erfahrungen Anderer kommt es in spezifischen Arealen des eigenen Gehirns zu nahezu denselben Aktivitäten wie bei der betroffenen Person. Domänen, in denen dies empirisch belegbar ist, sind etwa die Berührung, körperlicher Schmerz und Ekel (ebd. 34f.). Wenn Probanden einer Untersuchung andere Personen dabei beobachten, wie diese berührt werden, etwa am Bein, werden bei ihnen im Gehirn dieselben Areale aktiviert wie bei der berührten Person. Bei der Betrachtung physischen Schmerzes bei einer anderen Person sind im Gehirn des Betrachters Impulse zu Abwehrverhalten (»inhibitory responses«, ebd. 35), das jenem der betroffenen Person entspricht, messbar. Beim Ekel verweist Goldman auf einen empirischen Beleg, wonach eigenes Ekel-Erleben und das Beobachten der Mimik einer Ekel erlebenden Person dieselben Areale im Gehirn aktivieren (ebd.). Hier kommt es eben zu einer mentalen Nachahmung (»mental mimicry«), auch ohne dass die betroffene Person dieselben Handlungen ausführt (»behavioral mimicry«). Goldman beschreibt solche Mirroring-Effekte auch als Simulation: »To use another expression very common in the literature, part of the observer's brain *simulates* the activity of a corresponding part of the model's brain.« (ebd.)

Neben dieser subliminalen Form von Empathie benennt Goldman zudem eine *supraliminale* Form, eine *reconstruction*. Diese ist bewusst erlebbar, absichtsvoll und vollzieht sich im Zuge eines »perspective taking« (ebd. 36), eines »conscious empathizing« (ebd.), wie es in unserem lebensweltlichen Alltag erfahrbar ist, wenn wir uns darum bemühen, zu verstehen, wie es Anderen in ihrer Situation ergehe. Auch bei dieser Form geht es Goldman um die Frage, welche neuronalen Regionen an dieser Form von Empathie beteiligt sind (vgl. ebd. 38f.) – eine solche Diskussion sei hier aber nicht nachgezeichnet.

Für das *Mirroring* ist charakteristisch, dass es die betrachtende Person in einen *identischen* bzw. *isomorphen* Zustand führt, hierbei aber offen lässt, wovon das Gefühl des Gegenübers handelt. Für die Rekonstruktion, das Sich-hinein-Versetzen in die Perspektive eines Anderen zeichnet sich demgegenüber dadurch aus, dass es ein differenziertes Verstehen Anderer zulässt. Wenn ich mich in die Position einer Freundin hineinversetze, die immer schon ein Kind haben wollte und die gerade erst Mutter wurde, weiß ich in meinem isomorphen Gefühlszustand auch, wovon dieser handelt, dass sich nämlich der Kinderwunsch endlich erfüllt (vgl. ebd. 42f.). Während das *mirroring* isolierte Emotionen (ebd. 43) wiedergibt, umfasst die *reconstruction* ein »common network of associated mental states« (ebd.), als auch mit Gefühlen zusammenhängende Muster der Wahrnehmung und des affektiven Erlebens. Wenngleich die *reconstruction* ein differenziertes Verstehen Anderer erlaubt, ist sie zugleich anfällig für Ungenauigkeiten und einen egozentrischen Biases. Goldman beschreibt diese als »error of omission« und als »error of commission« (ebd. 44). Das Erste ist ein Fehler der Auslassung durch einen Mangel an Informationen um den Anderen: »If one doesn't have accurate and relevantly complete information about the prior mental states of the target, attempts to put oneself in that person's mental shoes in order to extrapolate some further mental state have relatively shaky prospects for success.« (ebd. 41) Der zweite Fehler meint eine Vermengung mit eigenem Erleben. Mit Coplan gesprochen würde dies bedeutet, dass eine Selbst-Anderer-Differenzierung bzw. eine Quarantäne der eigenen Position nicht aufrechterhalten werden kann und sich eigenes Erleben in das Sich-hinein-Versetzen in den Anderen einmischt.⁸⁶ Damit weist auch Goldman auf den Fallstrick eines egozentrischen Bias in der Erfahrung des Verstehens Anderer hin.

Das Besondere am Ansatz von Goldman ist nicht nur die stete Frage nach neuronalen Grundlagen von Empathie, sondern auch die starke Ausrichtung am Motiv der Isomorphie. Empathie bedeutet demnach, dass wir *in denselben* affektiven Zustand kommen wie die Personen, auf die sich unser empathisches Verstehen richtet. Dies zeigt sich auch etwa dann, wenn Goldman die beiden genannten Formen dessen, was er Empathie nennt, daraufhin befragt, welche davon *größere* Isomorphie gewährleistet (»which tends to produce mirrored states with greater isomorphism?« (ebd. 43)) bzw. die *umfassendere* (»For each application of a method, how many isomorphic stats (on average) are produced in the empathizer?« (ebd. 42)).

Phänomenologische Ansätze zeichnen sich im Kontrast dazu aus, dass sie *leib-* und *interaktions-orientiert* sind, nicht von der Betrachtung (»observation«) Anderer ausgehen, sondern von der Interaktion mit ihnen. Im Fokus steht hierin der Leib bzw. die leiblichen Interaktionen mit Anderen innerhalb gemeinsamer lebenspraktischer Kontexte, diese Interaktionen sind als *leibliche* sichtbar und erfahrbare, dergestalt eröffnet der leibliche Ausdruck einen Zugang zum geistigen und affektiven Leben Anderer. Im Zuge dessen entfaltet sich ein Empathie-Begriff, der weniger der Isomorphie zuzuordnen ist, als vielmehr einer Heteromorphie. Im Folgenden sollen die phänomenologischen Impulse zu einem Verständnis von Empathie umfassender erörtert werden.

⁸⁶ Vgl. die vorangegangene Fußnote.

6.1.3 Verortung des Blickwinkels und Struktur des Erkundungsganges

Nachdem das Phänomen der Empathie bzw. des Verstehens Anderer ein weites und komplexes Feld ist und zunehmend verwickelter wird, je mehr man sich mit den Details befasst, möchte ich zu Beginn versuchen, einige Grundkoordinaten abzustecken, um auf diese Weise eine grobe konzeptuelle Ordnung anzubieten. Dies soll nicht nur den eigenen Blickwinkel verorten, sondern auch die eigene Festlegung in der Betrachtung transparent machen sowie die Limitierung der Erkundung aufzeigen, was darin nur wenig bis gar nicht Thema wird. Zur »Vermessung« des Phänomenfelds möchte ich folgende vier Ordnungsaspekte formulieren: den *numerischen Fokus*, den *ontologischen Modus*, das *Ausmaß leibhaftiger Präsenz*, sowie den *Zugang* zum Phänomen.

Das diffuse und noch nicht weiter differenzierte Anliegen ist es, andere Menschen zu verstehen. Zunächst stellt sich die Frage: Was soll verstanden werden (numerischer Fokus): eine einzelne Person, eine Gruppe, eine (kollektive) Gemeinschaft? Bereits an dieser Stelle möchte ich eine thematische Entscheidung und Einschränkung des Blicks dieser Untersuchung offenlegen: So fokussiert diese die konkrete Begegnung mit einzelnen Menschen mit einer konkreten Person und vernachlässigt entsprechend Gruppen- oder Gemeinschaftsphänomene. In diesem Sinne stellt sich weiter die Frage: Wer ist die Person, die verstanden werden soll? Ist sie ein *reales*, *virtuelles* oder *fiktionales* Gegenüber (ontologischer Modus)? Ist es eine Person, mit der wir gemeinsam essen gehen, eine Person, mit der wir über die modernen digitalen Medien kommunizieren, oder eine Person eines fiktionalen Romans? In welcher Weise ist diese Person in unserem reflektierten oder unreflektierten Bemühen, sie zu verstehen, präsent (Ausmaß der leiblichen Präsenz)? Ist sie in einer vollen leiblichen Präsenz mit allen Modalitäten (Stimme, Mimik, Gestik, Haltung, Situation, Atmosphäre, ect.) anwesend und sind wir darin in eine gemeinsame Interaktion involviert? Ist die Person leiblich gänzlich abwesend, weil es sie prinzipiell nicht gibt (fiktional), weil sie gerade nicht da ist (räumlich abwesend), oder weil sie überhaupt nicht mehr da ist (verstorben)? Ist die Person teilpräsent, d.h. wird sie nur in einzelnen leiblichen Modalitäten erlebbar – wie etwa im Rahmen eines Telefonats, eines visuellen Bildes oder im Rahmen von schriftlichen Mitteilungen? Welchen Zugang wählen wir darin, um uns mit dem zu verstehenden Gegenüber zu befassen (Zugang)? Entscheiden wir uns für eine subliminale Betrachtung (womit wir das neurowissenschaftliche Feld betreten) oder legen wir den Fokus auf eine supraliminale Betrachtung (womit wir das subjekthafte Erleben reflektieren)?

Vor dem Hintergrund dieser Umriss- und Strukturierungen des Phänomenfeldes sei der Fokus der folgenden Betrachtung offengelegt: *In seinem Brennpunkt steht die interaktionistische Begegnung mit einem realen Gegenüber in einer vollen leiblichen Präsenz im Rahmen einer gemeinsamen (Handlungs-) Situation.* Damit geht es nicht um das Verstehen eines fiktiven oder virtuellen Gegenübers. Fragen der Teilpräsenz oder Abwesenheit werden vor dem Hintergrund der Erfahrungen der genannten vollen leiblichen Präsenz reflektiert. Als phänomenologische Untersuchung ist der Zugang zudem ein supraliminaler, was bedeutet, dass nach den Strukturen des subjektiv Erfahrbaren gefragt wird und nicht nach subliminalen Strukturen jenseits unserer Wahrnehmungsschwelle.

Die nachfolgende phänomenologische Erkundung wird eine Reihe von Aspekten an der Erfahrung empathischen Verstehens aufgreifen. Im Lichte mehrerer Ansätze der phänomenologischen Tradition soll ein syste-

matisches Ordnungsschema verschiedener Relationen des Verstehens Anderer vorgelegt werden, um das Eigentümliche von Empathie zu benennen (Kapitel 6.2). Hieran wird sich auch zeigen, dass das begriffliche Motiv des »Verstehens Anderer« weitergefasst ist, als ein Verständnis von Empathie. Diese sei als eine besondere Form sozialen Verstehens mit spezifischen Charakteristika dargestellt. Aus dieser systematischen Herangehensweise werden wichtige Motive wie Isomorphie und Heteromorphie, Egozentrik und Alterität deutlich. Mit Ratcliffe sei der Grundzug des Entdeckens von Differenzen herausgearbeitet, wo es darum geht, im Rahmen eines interaktionistischen und kooperativen Prozesses zu entdecken, wie ein Gegenüber seine Welt erlebt und worin dieses sich vom eigenen Weltbezug unterscheidet (Kapitel 6.3).

Hieran anschließend sei mit Fuchs die Rolle des Leibes für Empathie herausgearbeitet (Kapitel 6.4). So spricht er von einer »primary or pre-reflective intersubjectivity which is based on embodied affectivity and interaffectivity.« (Fuchs 2017a, 205) Verkörperte Interaktionen, leibliche Resonanz, Zwischenleiblichkeit und leibliche Verflechtung mit Anderen innerhalb eines gemeinsamen, lebenspraktischen Kontextes sind die zentralen Konzepte für ihn, um eine leibliche Basis von Empathie und sozialem Verstehen (»bodily basis of empathy and social understanding« (Fuchs und Koch 2014, 5)) zu formulieren.

Diese Ausführungen machen es erforderlich, eigens auf den Prozess-Charakter von Empathie einzugehen (Kapitel 6.5), um ausdrücklich zu machen, dass das kooperative Freilegen von Differenzen nach Ratcliffe, sowie die leiblich grundierte, partizipative Sinnbildung als zeitliches Geschehen aufzufassen sind. Hieran anschließend wird sich eine weitere Erkundung dem Phänomen einer leiblich erfahrbaren Kontextualisierung komplexerer Verständniszusammenhänge widmen, um zu zeigen, dass wir komplexe biographische und narrative Zusammenhänge Anderer gleichermaßen mit und durch unseren eigenen Leib erleben und entsprechende Eindrücke hinterlassen, die sich in nachfolgende Begegnungen mischen. Abgerundet sei das Kapitel schließlich durch eine Zusammenschau der wichtigsten Impulse für die eigene Untersuchung (Kapitel 6.7).

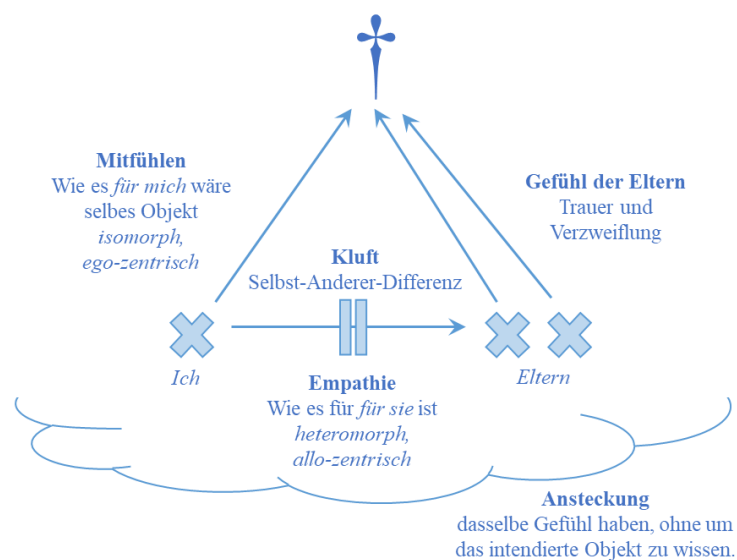
6.2 Relationen der Formen sozialen Verstehens

Im Rahmen meiner Erkundung der Erfahrung von Empathie möchte ich damit beginnen, ein Ordnungsschema entlang der Auseinandersetzung mit mehreren phänomenologischen Autoren auszuarbeiten, um vorab Differenziertheit und Klarheit für Vielfalt verwandter Phänomene zu gewinnen. Was die Verwendung der Begriffe anbelangt, werde ich als Überbegriff von »Formen soziales Verstehen« schreiben, die verschiedenen Weisen, wie wir Andere verstehen können, umfassen. Wie sich im weiteren Verlauf zeigen wird, hat jede Weise eines Verstehens Anderer unterschiedliche Eigenheiten, Charakteristika und Limitierungen. Wenn von »Empathie« die Rede ist, so meine ich damit eine konkrete und spezifische Form sozialen Verstehens, also einen sehr eingeschränkten Begriffssinn; welcher genau, wird sich aus den Relationen der folgenden Ausführungen ergeben. Das folgende Ordnungsschema findet wichtige Anstöße und Ideen in den Arbeiten von *Dan Zahavi* (2010) zu mehreren Positionen in der phänomenologischen Tradition durch Autor*innen wie Theodor Lipps, Max Scheler, Edith Stein und Alfred Schütz, verschiedene Formen sozialen Verstehens zu benennen und die konstitutiven Relationen und Charakteristika herauszuarbeiten. Hierin fließen ebenso Impulse von Sean Gallagher und Dan Zahavi (2012), Amy Coplan (2011) und Alvin Goldman (2011) ein.

Zur Veranschaulichung und Kontrastierung sei vorab folgende Situation eines Unfalls auf der Autobahn beschrieben, an die eine philosophische, differenzierende Reflexion anschließen soll.

Stellen Sie sich vor, Sie sind mit einem Auto auf der Schnellstraße unterwegs und müssen dort anhalten, weil es zu einem größeren Unfall gekommen ist, in den zahlreiche Autos und Fahrer involviert sind. Sie halten an und wollen wissen, was vorgefallen ist. Dabei bemerken Sie nun ausdrücklich, dass bereits mehrere Rettungswagen vor Ort sind, und dass Schock und Betroffenheit den anderen Fahrern um Sie herum ins Gesicht geschrieben sind. Obwohl Sie immer noch nicht wissen, was passiert ist, befällt Sie der Eindruck, dass etwas Tragisches vorgefallen ist und dass Trauer und ein Hauch von Verzweiflung »in der Luft liegen« – Sie bemerken, wie eine solche Atmosphäre Sie selbst zunehmend ergreift. Durch kurze Gespräche erfahren Sie, was genau passiert ist: Eine Familie wurde in einen schweren Auffahrunfall verwickelt, deren junges Kind dabei ums Leben kam. Diese Neuigkeit schockiert Sie. Sie fühlen sich von Trauer ergriffen und denken sich, wie schlimm es sein muss, das eigene Kind zu verlieren. Das Ausmalen einer solchen Situation und Ihrer Trauer eröffnet Ihnen die Möglichkeit, zu verstehen, wie es den Betroffenen wohl gehen möge, indem Sie die gleichen Gefühle haben wie jene – nun, wo Sie sich eine solche Situation vorstellen können, können Sie sich auch ausmalen, wie es für die Betroffenen ist.

Durch einen zufälligen Blick bemerken Sie, dass Sie die Unfallopfer kennen, dass es Freunde von Ihnen sind. Sie bewegen sich intuitiv zu Ihnen hin, bemerken die Blicke Ihrer Freunde, in deren Körperhaltungen Schock und Trauer zum Ausdruck kommen. Sie erinnern sich an die gemeinsamen Jahre und den großen Kinderwunsch Ihrer Freunde, den Sie vor dem Eintreten der Schwangerschaft über viele Jahre unglücklich gehegt hatten. Im Anblick Ihrer Freunde und des leiblichen Ausdrucks ihrer Verzweiflung begreifen Sie, wie sich die Situation und der Verlust für sie anfühlen, Sie empfinden ein tiefes Mitgefühl und Bedauern für Ihre Freunde.



Gehen wir nun zur philosophischen Reflexion auf dieses Beispiel über, die angeführte Grafik soll helfen, die unterschiedlichen Bezüge sozialen Verstehens hieran verständlich zu machen. Insgesamt finden sich darin drei verschiedenen Formen: *Ansteckung*, *Mitfühlen*, *Empathie*. Diese verweisen auf mehrere relevante Dimensionen für das Verstehen Anderer, sie sollen die folgenden Ausführungen zu jenen Relationen weiter erhellen: *Erstens* die *Referenz* eines Gefühls und das intendierte Objekt – beispielsweise kann das eigene Gefühl

auf das tote Kind oder auf das Empfinden der Freunde bezogen sein. *Zweitens* die *Position* dieser Referenz – erwägen Sie, wie es *für Sie* wäre, in dieser Situation zu sein, oder nehmen Sie wahr, wie es *für die betroffenen Personen* ist. *Drittens* der *Charakter des erfahrenen Gefühls* – sind Sie im *selben* emotionalen Zustand wie Ihre Freunde (Isomorphie) oder fühlen Sie *andere* Gefühle als diese (Heteromorphie). *Viertens* der *Zugang zu den Gefühlen Anderer* – sind Ihnen die Gefühle Anderer in *voller* Präsenz oder in *limitierter* Präsenz gegeben, oder bleiben Ihnen die Gefühle Anderer gänzlich verschlossen?

Die *Ansteckung* rückt die Atmosphäre einer Situation in den Vordergrund. Man wird von einem Gefühl ergriffen, ohne noch zu wissen, was das konkrete Objekt der Emotion ist (Zahavi 2010, 291). In der beschriebenen Situation auf der Schnellstraße findet sich die Ansteckung darin, dass die Vorahnung von einem tragischen Ereignis und das Aufkommen des Gefühls tiefer Betroffenheit über einen kommen, ohne noch zu wissen, was genau passiert ist. Ein anderes Beispiel: man kommt zur Generalversammlung eines Vereins. Als man den Raum betritt, fühlt man, wie man in eine aggressive Atmosphäre eintaucht und von dieser ergriffen wird, ohne noch um das Thema des Konfliktes oder den Diskussionsverlauf Bescheid zu wissen, sodass man ungewollt selbst aggressiv wird.

Mitfühlen bedeutet, mit den eigenen Gefühlen auf denselben Gegenstand wie Andere bezogen zu sein, etwa auf den Leichnam des verunglückten Kindes, wobei man selbst die *gleichen* Gefühle (Isomorphie) durchlebt wie die Eltern (vgl. Zahavi 2010, 291). An dieser Form sozialen Verstehens lässt sich damit folgender Grundzug hervorheben: Mitfühlen basiert darauf, die Perspektive Anderer einzunehmen, gefolgt von einer Analogie, bei der ich meine Gefühle auf Andere projiziere. In der beschriebenen Szene heißt es: »Das Ausmalen einer solchen Situation und Ihrer Trauer eröffnet Ihnen die Möglichkeit, zu verstehen, wie es den Betroffenen wohl gehen möge, indem Sie die gleichen Gefühle haben wie jene. Nun, wo Sie sich eine solche Situation vorstellen können, können Sie sich auch ausmalen, wie es für die Betroffenen ist.« Mitfühlen kann insofern verstanden werden als eine *Iteration von sich selbst*. Und was wird hiermit verstanden? »I understood only myself in that other situation, but I don't necessarily understand the other.« (Gallagher und Zahavi 2012, 197) Offen bleibt hiermit also, jene Gefühlsweisen Anderer zu erfassen, die sich von der eigenen Weise, zu fühlen, unterscheiden. Gerade in der Psychotherapie ist man als Psychotherapeut*in oft mit Personen konfrontiert, die auf eine Weise fühlen, auf die man selbst nie kommen würde, oder die man sich ausmalen könnte: etwa wenn sich eine an einer schweren Borderline-Störung erkrankte Person ohne Betäubung 12 Nadeln einer Insulin-Spritze unter die Kniescheibe eines Beins hineindrückt. Diese Form sozialen Verstehens bleibt also blind für das Fremde und Andere der Gefühle von anderen Menschen, sie charakterisiert sich demnach durch jene egozentrische Verzerrung, wie sie bereits in der Einleitung mit Coplan und Goldman beschrieben wurde. Ich möchte diesen Zug als »egozentrischen Fallstrick« im Verstehen Anderer bezeichnen, der sich dadurch charakterisiert, dass Andere entlang des eigenen Erfahrungshorizontes verstanden werden sollen. Diese Problematik eines egozentrischen Bias wurde bereits in den einleitenden Bemerkungen bei Coplan und Goldman thematisiert, im Anschluss sei dieser Punkt mit Ratcliffe (2017) nochmals eigens aufgegriffen und ausdifferenziert.

Empathie im phänomenologischen Sinne hingegen bezieht sich nicht auf das verunglückte Kind, sondern auf den emotionalen Zustand der Freunde, worin Sie von *anderen* Gefühlen (Heteromorphie) erfasst werden als

Ihre Freunde. Während diese in Schock und Trauer aufgehen, werden Sie von Mitgefühl und Bedauern erfüllt. Empathie hat also ein anderes intendiertes Objekt als das Mitfühlen und bringt einen in einen *anderen*, d.h. *nicht den denselben* Gefühlszustand, wie die Personen, für die man Empathie empfindet. »Indeed their sorrow and [your] empathy are clearly two different states.« (ebd.) Es handelt sich hierbei um eine konstitutive Differenz, eine klare Differenz zwischen Selbst und Anderen: »In empathy, the experience you empathically understand remains that of the other. The focus is on the other, and not on yourself, not on how it would be like for you to be in the shoes of the other. That is, the distance between self and other is preserved and upheld.« (ebd. 291)⁸⁷ Damit sei hervorgehoben, dass eine Differenz zwischen den eigenen Gefühlen und jenen der betroffenen Freunde besteht, das Verstehen der Empathie richtet sich nicht auf das verunglückte Kind, sondern auf die befreundeten Eltern. Im Zuge der Empathie liegt der Fokus auf den Anderen, ihrer Andersheit und Fremdheit, und nicht auf einem Selbst. Diese Einklammerung der eigenen Perspektive bzw. die Offenheit über eben diese ist für diese Form sozialen Verstehens konstitutiv. Mit dem Begriff einer »Kluft« zwischen dem eigenen Empfinden und jenem des Gegenübers soll diese Differenz und Unterschiedenheit eigens benannt werden.

6.3 Alterität und egozentrische Verstrickung

An diesem ersten Ordnungsschema möchte ich einen Aspekt aufgreifen und weiter charakterisieren, der bei phänomenologischen Autoren (Zahavi 2010, Gallagher und Zahavi 2012, Ratcliffe 2017) als zentral für das Phänomen der Empathie beschrieben wird: *die Differenz gegenüber Anderen*. Die Kontrastfigur hierzu ist der bereits genannte *egozentrische Bias* bzw. der *Fallstrick der Egozentrik*.

Erste Umrisse dazu finden sich bereits in der Darstellung von Coplans Zugang, wenn sie zwischen *self-oriented* und *other-oriented perspective-taking* unterscheidet. Die egozentrische Verzerrung besteht schließlich darin, Similaritäten anzunehmen und Differenzen Anderer zu übergehen (Coplan 2011, 10). Um dies zu vermeiden, formuliert sie folgende Strategien: »to suppress our self-perspective and thus quarantine our own preferences, values and beliefs.« (ebd. 15) Hierin beschreibt sie die Haltung, unseren Erfahrungshorizont zu limitieren und fungierende Motive wie Präferenzen, Werte oder Überzeugungen in Quarantäne zu setzen. Auch Goldman beschreibt Formen eines egozentrischen Bias, wenn er einen »error of omission« oder einen »error of commission« (Goldman 2011, 44) differenziert. Wie bereits dargestellt, wird die Zuverlässigkeit des Sich-hinein-Versetzens gemindert durch einen Mangel an Informationen über den Anderen oder einen Mangel an Einklammerung (»fail to ›quarantine‹« (ebd.)) des eigenen Erlebens.

Im Folgenden möchte ich damit fortsetzen, diese Problematik aus phänomenologischer Perspektive, weiter zu differenzieren, insbesondere mit Beiträgen von Ratcliffe (2017). Diese Ausführungen werden geleitet von der Frage, wie sehr es denn möglich ist, unsere eigenen Anteile des Erlebens in »Quarantäne« zu setzen, wie es bei Coplan oder Goldman heißt. Lässt sich denn die Komplexität der Erfahrung Anderer wirklich simulieren, insbesondere wenn um komplexe Phänomene wie Dispositionen, Habitualitäten oder Stimmungen geht? Wenn es darum geht, Andere in ihrem Anders-Sein, in ihrer Alterität zu erfassen, ließe sich eine solche Hal-

⁸⁷ Vgl. dazu Ratcliffe 2017, 201: »it yields only a modified version of *what it is like for me*, whereas empathy requires an experience of *what it is like for you*.«

tung nicht anders beschreiben? Mein Anspruch in diesem Rahmen lautet, dass sich das konzeptuelle Angebot von Ratcliffe hierfür besser eignet, wenn er von einer »openness to difference« (ebd. 205), also einer *Offenheit für Unterschiede* schreibt. Eine solche Haltung hat, wie sich an seinen Argumenten zeigt, einen interaktionistischen Zug, der später in Kapitel 6.4.1 noch eigens aufgegriffen sei. Zunächst gilt es, diese Haltung nachzuzeichnen.

Ratcliffe konzipiert einen Empathie-Begriff mit expliziten Bezügen zur klinischen Praxis entlang der Perspektive der zweiten Person, zum einen schließt er an die phänomenologische Tradition an, zum anderen erhebt er ausdrücklich den Anspruch auf Revision, Klärung und Weiterentwicklung (ebd. 199). Für ihn zeichnet sich Empathie durch eine Haltung gegenüber Anderen aus, die sich als »receptiveness to potential difference« (ebd. 209) beschreiben lässt. Sie lässt Unterschiede des Erlebens Anderer im Kontrast zur Weise der eigenen Erfahrung stehen und erkundet diese Unterschiede als Unterschiede (ebd. 203). Eine solche Haltung bringt es mit sich, nicht nach Gemeinsamkeiten zu suchen oder das Selbst-Erleben auf Andere zu projizieren. Ratcliffe veranschaulicht dies am Beispiel der Trauer (ebd. 208): Person A verliert einen Elternteil, Person B wendet sich ihr zu und meint: »Ich verstehe vollkommen, wie es dir geht, vor ein paar Jahren habe ich selbst beide Elternteile verloren.« Eine solche Haltung von B würde das Erleben von A übergehen, es einer Gemeinsamkeit unterordnen oder von der Erfahrung von B her denken, worin in beiden Fällen das Differente und Partikulare von A übergangen werden würde. Entsprechend schreibt Ratcliffe auch von einer »appreciation of difference rather than generation of similarity.« (ebd. 207) Es handelt sich hier also um eine andere Strategie: Nicht geht es darum, die Erfahrungen Anderer imaginativ aus deren Sicht zu sehen (mit Coplan wäre dies eine »other oriented simulation«), sondern darum, die Erfahrung Anderer in deren eigener Ordnungen zu erfassen, die eigene Perspektive auf Alterität hin zu überschreiben und nicht die eigenen Erfahrungen Anderen »überzustülpen« (ebd. 216).

Im Detail ist dies differenziert zu sehen: Zum einen geht Ratcliffe wohl davon aus, dass wir in einer *gemeinsamen* Welt leben und alltagspraktisch miteinander interagieren. Wir teilen soziale Regelungen wie einen gemeinsamen Verstehenshorizont. Wenn wir mit einem Freund essen gehen, ist uns der Ablauf (bestellen, essen, bezahlen, einen Tisch ohne Konsumation weiter nutzen können, etc.) vertraut, wir verwenden Besteck ähnlich und wissen konsensuell, dass »Desserts« nach einer Hauptspeise zum Abschluss serviert werden und eher süß und nicht fleischhaltig sind, etc. Zum anderen geht mit der Haltung einher, vor dem Hintergrund einer gemeinsam geteilten Welt nicht mit einer Selbstverständlichkeit davon auszugehen, dass Andere die Welt gleich wie wir erleben oder ihr mit denselben Haltungen begegnen. Ratcliffe formuliert dies ausdrücklich als Einklammerung (»suspension«) einer »habitual tendency to assume communality« (ebd. 206), als der Gewohnheitshaltung, Gemeinsamkeiten anzunehmen. Entsprechend lässt sich sein Ansatz auch als heteromorph und nicht als homomorph charakterisieren.

Für Differenz offen zu sein, hat für Ratcliffe weitere subtile Züge: zum einen einen *explorativen Charakter*, zum anderen einen *Fokus auf Verweisungsgebilde*. Der explorative Charakter meint, dass wir die Unterschiede aktiv im Rahmen einer Interaktion entdecken und hierin die Perspektive Anderer sozusagen »betreten«: »entering into or occupying someone else's perspective.« (ebd. 202) So, wie wir einen Raum betreten, ihn entdeckend und prozesshaft mit ihm vertraut werden. Was hierin entdeckt wird, sind aber nicht isolierte,

einzelne Gehalte oder Weisen des Erlebens Anderer, sondern Verweisungen und Verbindungen. Nehmen wir als Beispiel eine Lehrerin, die an einem konkreten Tag im September 2019 sich erstmals einer Klasse vorstellt, die sie in den nächsten Jahren als Klassenvorstand begleiten wird. Die eine Sache ist es, etwa die konkrete – und analytisch heraus gelöste – Freude dieser Lehrerin zu fokussieren und sich dafür offen zu halten, wie diese Person sie erlebt. Eine andere hingegen ist es, diese Freude *im Kontext* von allgemeinen Dispositionen, der aktuellen Lebenssituation, Hoffnungen, Wünschen, Anliegen, Überzeugungen, Routinen als Lehrer*in etc. zu sehen (vgl. ebd. 204).⁸⁸ Ein solches Entdecken lässt sich dann nicht mehr in Begriffen der Vollständigkeit oder Klarheit beschreiben, vielmehr kann eine Offenheit gegenüber Unterschieden den Zug des Vagen, des Ambiguen oder des Unbestimmten haben (ebd. 206). Verstehen Anderer ist damit nicht binär, als ein Ganz-oder-gar-Nicht, sondern weist vielmehr Schattierungen auf und ist graduell zu verstehen (ebd. 214). Ratcliffe ergänzt an anderer Stelle, dass solche Gradualität abhängig ist vom Ausmaß, in dem jemand offen ist für die Differenzen bzw. einen explorativen Prozess (ebd. 215). Damit differenziert sich auch das Bild aus, was ein »Verstehen Anderer« meint.

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen nimmt Ratcliffe dem Konzept der Simulation gegenüber ein sehr kritisches Verhältnis ein. Dieser gesteht er wohl eine optionale, komplementäre Funktion für Empathie zu: »Past experience can of course *inform* empathy by supplying some sense of what another person *might experience*.« (ebd. 209) Hat man beispielsweise selbst den Tod einer nahestehenden Person selbst miterlebt, so vermag der Rekurs auf diese eigenen Erfahrungen Hinweise zu geben, wie es dem Anderen gehen *könnte* – ohne aber vorwegnehmen zu können, wie es der Person tatsächlich geht. So bieten die eigenen Erfahrungen etwa den Impuls, zu fragen, ob eine hinterbliebene Person Menschen um sich hat, die Verständnis für sie haben und mit der Situation umgehen können, anstatt sich im Umgang mit Trauerenden in Plattitüden zu flüchten. Der Unterschied zwischen einem imaginativen Sich-hinein-Versetzen und einer Offenheit für Differenz lässt sich anhand folgender zwei Formulierungen veranschaulichen: »Ich weiß es von mir, wie wichtig Menschen sind, die einem im unmittelbaren Trauern Plattitüden wie ›Es wird schon wieder.‹ ersparen.« | »Wie erlebst du die Leute in deinem Umfeld? Können sie verstehen, wie es dir in der Situation geht?« Die Simulation hat damit positiv gewandt also eine *heuristische Funktion*, indem sie *explorative Hinweise* für die Erkundung von Differenzen geben kann, im Zuge derer das Erleben Anderer sichtbar werden kann.

Darüber hinaus beanstandet Ratcliffe an der Simulation aber eine Inplausibilität bzw. eine Unmöglichkeit. Fokussiert diese lediglich konkrete und isolierte Gefühle Anderer, läuft sie Gefahr als atomistische Konzeption in der Bedeutungslosigkeit unterzugehen, zumal sie es dann nicht vermag, ein kontextuelles, differenziertes und zusammenhängendes Verstehen Anderer zu gewährleisten, wie es etwa in längeren psychotherapeutischen Prozessen erfahrbar ist. Erhebt ein solches Konzept allerdings einen solchen Anspruch, liegt der Einwand auf der Hand, dass sich Persönlichkeit, Stimmung, Dispositionen oder Habitualitäten nicht imaginativ simulieren lassen (ebd. 208). Auch Erlebensweisen, die sich psychiatrisch als narzisstisch, anti-sozial,

⁸⁸ Hier ließe sich auf den Ansatz von Helm (vgl. Kapitel 3.3.2) verweisen, der zusammenhängende Muster von Gefühlen mit einem gemeinsamen Fokus (Helm 2009, 409) beschreibt. Wir erinnern uns an die Ming-Vase, der gegenüber eine kunstliebhabende BesitzerIn Furcht vor Diebstahl oder Erleichterung empfindet, wenn sie bei einem leichten Erdbeben nicht beschädigt wird. In die Perspektive Anderer einzutauchen würde bedeutet, ebenso diese Muster oder Netze zusammenhängender Gefühle mitzuentdecken, und darüber hinaus auch andere Elemente eines breit gefächerten affektiven Lebens, wie etwa ungerichtete Stimmungen, Überzeugungen, Dispositionen oder Habitualitäten.

autistisch oder depressiv beschreiben lassen, sind im Grund einer Simulation nicht zugänglich. Denn wie wollte man sich in die (strukturelle oder temporäre) Unfähigkeit, ein Verständnis für Andere zu entwickeln, hineinversetzen können? In Anbetracht dieser Limitierungen stellt Ratcliffe das Konzept der Simulation zur Beschreibung von Empathie überhaupt in Frage: »openness to difference without simulation is sufficient for empathy, whereas simulation without openness is not.« (ebd. 200) Simulation und Offenheit für Differenzen gehen für Ratcliffe nicht zusammen, da sich Widerfahrnisse nicht imaginativ vorwegnehmen lassen können. Damit konzipiert er den Empathie-Begriff auch entlang des Zuges explorativer Offenheit für Differenzen und weniger entlang der Simulation, erstere ist für ihn konstitutiv, während Simulation nicht ausreicht. Die Ablehnung von Simulation fällt bei Ratcliffe sehr drastisch aus, wenn er diese – vor dem Hintergrund der angeführten Einwände – sogar als »failure of empathy« (ebd. 216) bezeichnet.

6.4 Leibliche Basis von Empathie

6.4.1 Interkorporalität und Interaffektivität

Im Folgenden möchte ich einen weiteren Aspekt an der empathischen Begegnung mit Anderen mit Arbeiten von Fuchs herausarbeiten, nämlich deren leibliche Grundierung. Betrachten wir hierzu eine Wendung von Amy Coplan: »Empathy [...] requires *perspective-taking*. Roughly, perspective taking is an *imaginative process*« (2011, 9; meine Hervorhebung). Coplan bietet hier einen Begriff von Empathie, den sie als imaginative Leistung eines Sich-hinein-Versetzens konzipiert. Im Kontrast dazu lässt sich mit Fuchs ein anderer Zugang zum Verstehen Anderer beschreiben, der zusammengefasst darin besteht, *dass wir Andere am eigenen Leib unmittelbar zu spüren bekommen*. Einer bewussten Imagination sei damit ein unmittelbares, propriozeptives leibliches Geschehen gegenübergestellt. In diesem Sinne sei im Folgenden die bemerkenswerte These von Fuchs zur leiblichen Basis von Empathie und sozialen Verstehen nachgezeichnet.

Der Ansatz von Fuchs kann mit dessen Fokus auf »joint engagement«, gemeinsames Involviert-Sein in einer Situation, einer Ko-Präsenz mit dem Anderen (Slaby 2014, 255), einer »interaktionistischen Position« (vgl. Slaby 2014) zugeschrieben werden. Interaktionistische Ansätze setzen an die Stelle einer solipsistischen, internalen Simulation Anderer eine wechselseitige leibliche Begegnung. Sie können als theoretisches Angebot verstanden werden, und zwar als ein »philosophical theorizing on the nature of interpersonal relatedness« (ebd. 257).

Die genannte Leitthese von Fuchs formiert sich um die Begriffe der »Interkorporalität« und der »Interaffektivität«. Zu ihrer Erläuterung sei an das in Kapitel 3 entfaltete Leitmotiv angeknüpft, wonach unser Leib als *Medium unserer affektiven Erfahrung* angesehen werden kann, wir also *mit und durch* unseren Leib unsere Gefühle durchleben. Die zentrale Pointe dieser Beschreibung einer leibhaftigen Affektivität liegt darin, dass Gefühle hierin *für Andere sichtbar, erlebbar und zugänglich sind*: »[emotions] are not only felt from the inside, but also displayed and visible in expression and behaviour« (Fuchs und Koch 2014, 5)⁸⁹. Dies eröffnet den Raum dafür, was Fuchs (mit Merleau-Ponty) »Interkorporalität« und »Interaffektivität« nennt, wo

⁸⁹ Vgl. dazu auch Fuchs 2009b, 469: »Intentions are not opaque and hidden but are expressed in action and can be perceptible to others.« – Fuchs führt jene Bestimmung als dritte Annahme seines Ansatzes an.

Leiber mehrerer Menschen verflochten sind (»bodily link« (ebd. 7)) und es zu einer leibhaften Kommunikation (»embodied communication« (ebd. 6)) kommt bzw. wie es in der Phänomenologie immer wieder heißt: einem »Körpergespräch«.

Fuchs verdeutlicht dies am Beispiel des Ärgers: Zwei Personen tragen einen Disput aus, die erste Person wird wütend und bringt ihren Ärger zum Ausdruck. Nicht nur im Gesagten, sondern auch in einer gespannten Körperhaltung, angespannter und aufgebrachter Stimme und errötetem Gesicht. Die zweite Person sieht sich nun mit jenem leibhaftigen Ausdruck der ersten Person konfrontiert. Der *Ausdruck* der ersten Person ist darin der *Eindruck* für die zweite Person, die ihrerseits leibhaftig auf ihr wütendes Gegenüber reagiert: etwa mit einer unangenehmen Anspannung oder einem Rückzugs- und Fluchtimpuls. Der Leib der zweiten Person antwortet auf die Erregung der ersten Person. Die Wahrnehmung des Anderen ereignet sich selbst medial: »Our body is affected by the other's expression, and we experience the kinetics, intensity, and timing of his emotions through our own bodily kinaesthesia and sensation.« (Fuchs 2013a, 223) Fuchs unterscheidet an einer solchen Wahrnehmung einen »proximalen« (Nähe) und einen »distalen« (Ferne) Aspekt: der Nah-Aspekt ist die Wahrnehmung des eigenen Leibes, wie er auf den Ärger des Anderen antwortet, etwa durch Aktivierung oder durch einen Fluchtimpuls. Die leiblichen Äußerungen des Gegenübers, der ersten, wütenden Person, sind demgegenüber der Fern-Aspekt. In der Wahrnehmung tritt der Nah-Aspekt gegenüber dem Fern-Aspekt in den Hintergrund (ebd.).

Die Expression der ersten Person wird zur Impression für die zweite Person, die ihrerseits leiblich-affektiv antwortet (etwa durch eine eingeschüchterte Körperhaltung), worin die Expression der zweiten Person neuerlich zur Impression für die erste Person wird. Dergestalt kommt es zu Prozessen der Interaffektivität, bei denen in Bruchteilen einer Sekunde die Leiber mehrerer Personen ineinander verflochten sind. Fuchs nennt dies »mutual incorporation« (Fuchs und Koch 2014, 6): »This creates a circular interplay of expressions and reactions running in split seconds and constantly modifying each partner's bodily state.« (ebd.) »Mutual incorporation« kann übersetzt werden als »wechselseitige Einverleibung«. Es bedeutet, dass *wir die Emotionen Anderer mit unserem eigenen Leib und im Zuge leiblicher Resonanzen erfahren* (Fuchs 2017b, 33).

Hierin findet Fuchs auch »the bodily basis of empathy and social understanding« (Fuchs und Koch 2014, 5) bzw. eine »kinaesthetic empathy« (ebd. 7). Empathie und soziales Verstehen basieren demnach nicht auf reflexiven oder kognitiven Leistungen (Schlussfolgerung, Decodierung oder der Simulation eines »other mind«), sondern auf einem prä-reflexiven, leiblichen und non-verbalen Austausch.

Dieser besteht in einer »leiblichen Verflechtung« mit Anderen, wonach der wahrgenommene Leib von Anderen einverleibt wird – Fuchs formuliert dies dergestalt, mehrere Personen: »incorporate the perceived body of the other« (Fuchs und De Jaegher 2009, 472). Es kommt dabei zu einer Koppelung (»coupling«), wo der Leib mehrerer Personen zueinander in einer bedeutungsvollen Relation steht (»as being related to each other in a meaningful way« (ebd. 467)), dass also der leibliche Ausdruck von Person A und der leiblich erfahrene Eindruck auf Person B miteinander korrespondieren. Auf diese Weise wird der jeweils eigene Leib zugleich zum *Medium der Teilnahme an einer gemeinsamen Sphäre* (Fuchs 2013a, 225), zu einem Medium der Intersubjektivität. Fuchs bezeichnet dies auch als »primäre« oder »basale Empathie« (vgl. Fuchs 2017b, 33).

Für ein besseres Verständnis dieses Konzeptes von Empathie ist zu fragen: *Was wird hierin verstanden?* Die primäre Empathie bietet eine *bestimmte* und darin eine *limitierte* Form, ein Gegenüber zu verstehen: Es handelt sich um ein »intuitive understanding« (Fuchs 2017b, 41), um ein »implicit and immediate understanding of the other's expressive behaviour as meaningfully related to the context of the situation.« (ebd. 39) Anders ausgedrückt: Es handelt sich bei der primären Empathie um ein unmittelbares Verstehen jenes Gefühls, von dem ein Gegenüber aktuell erfasst ist und das dieses in einer gemeinsamen Situation leiblich zum Ausdruck bringt. Darin wird offenkundig, dass »primäre Empathie« ein ganz basales Verstehen Anderer formuliert – *im Kontrast zu komplexeren Formen* des Verstehens einer anderen Person (so wie man beispielsweise einen engen Freund versteht, den man bereits seit vielen Jahren kennt, oder wie es sich im Rahmen einer längeren psychotherapeutischen Begleitung eröffnet). Mit den komplexeren Formen ist etwa gemeint, unmittelbare leibliche Gefühlserfahrungen zu kontextualisieren, in Narrative einzubetten, oder sich in die Perspektive einer anderen Person hinein zu versetzen. Hierauf sei in den folgenden Kapiteln weiter eingegangen.

Bleiben wir aber noch kurz beim genannten intuitiven Verstehen Anderer, um eine wichtige Prämisse ausdrücklich zu machen: *zum einen*, dass der leibliche Ausdruck selbst bedeutsam ist, *zum anderen*, dass der gegenwärtige Kontext dafür relevant ist, diesen Ausdruck zu verstehen. Beide Aspekte sind miteinander verflochten und lassen sich nur auf analytischem Wege unterscheiden. Der leibliche Ausdruck ist *von sich aus bedeutsam*, und als situierter Leib ist dieser Ausdruck stets auf einen Kontext bezogen. Der leibliche Ausdruck sollte also nicht verstanden werden als »multistage process in which the first stage is the perception of meaningless behaviour and the final one an intellectually based attribution of psychological meaning.« (Gallagher und Zahavi 2012, 203) Eine solche Differenzierung wäre eine künstliche und würde in Widerspruch zu unserer praktischen Erfahrung stehen. Gallagher und Zahavi veranschaulichen dies mit einem Patienten, der sich beim Zahnarzt während der Behandlung vor Schmerzen windet (ebd. 207). Wenn sich der Patient in seinem Schmerz zusammenkauert, ist dieser leibliche Ausdruck für uns unmittelbar sinnvoll, wir sehen seinen Schmerz, ohne dass eine bewusste, intellektuelle Bewertung und Attribuierung hierfür erforderlich wäre.

Wie angeführt, sind Kontext und Situation mit-konstitutiv für die Bedeutung des leiblichen Ausdrucks: Dieser zeigt sich nicht als isolierter, sondern innerhalb von »worldly situations« (ebd. 212), wie etwa dem Büroalltag, einer Begegnung in öffentlichen Verkehrsmitteln oder einem Candle Light Dinner mit der eigenen Partnerin. In solchen Situationen formiert sich soziales Verstehen nicht zwischen isolierten Individuen, sondern »through our shared engagement in the common world« (ebd.). Beispielsweise bin ich mit einer Freundin in ihrer Wohnung, wir kochen zusammen. Während wir eine Mahlzeit zubereiten, schneidet sie sich in den Finger und bewegt sich daraufhin mit dem blutenden Finger in Richtung eines nahe stehenden Schrankes. *Ihre Absicht ist offenkundig*: Durch den gemeinsamen Kontext verstehe ich intuitiv, dass sie ihre Wunde mit einem Pflaster versorgen möchte, das – so meine (fallible) Vermutung – in jenem Schrank aufbewahrt wird. Es ist genau dieser Kontext, der uns einen leiblichen Ausdruck verstehen lässt: »our understanding of the context, of what comes before and after, helps us to understand the expression.« (ebd.)

Im Hinblick auf die Zugänglichkeit zum Erleben Anderer über den leiblichen Ausdruck gilt es eine wichtige Differenzierung zu berücksichtigen. Unterscheiden wir zwischen den Zugang zu Gefühlen aus der Perspekti-

ve der *ersten* (ich) und der *zweiten* Person (du). Die Gefühle des Anderen im Zuge einer Interaktion aus der Perspektive der zweiten Person am eigenen Leib zu spüren, unterscheidet sich offensichtlich davon, die eigenen Gefühle in der vollen Präsenz leiblicher Erfahrung aus der Perspektive der ersten Person mit und durch den eigenen Leiben zu erfahren. Zahavi formuliert: »There is so to speak more to the mind of the other than what we are grasping, but this doesn't make our understanding non-experiential.« (ebd. 295) Daraus ergibt sich, dass wir über den Leib und den leiblichen Ausdruck sehr wohl Zugang zu den Gefühlen Anderer haben, wenngleich dieser Zugang *limitiert* ist (vgl. Gallagher und Zahavi 2012, 203f.).

Abschließend sei noch kurz die Frage umrissen, wie sich eine solche Form der Empathie entwickelt. Fuchs verweist hierbei auf eine aktuelle Säuglingsforschung, um zu argumentieren, dass solches zwischenleibliche Verstehen aus einer gemeinsamen Geschichte heraus hervorgeht, die bereits in den frühen Phasen menschlichen Lebens beginnt: »infants are already able to perceive the emotions and intentions in the actions of others in their posture, gestures and facial expressions, as related to the context of the common situation.« (Fuchs 2017a, 205f.) Hiermit entwickelt Fuchs auch die Konzepte zwischenleiblicher Erinnerung und des Habitus⁹⁰, die aus einer gemeinsamen frühkindlichen Interaktion mit Bezugspersonen hervorgehen.⁹⁰ Dieses Argument von Fuchs ist insofern von Bedeutung, als es darauf verweist, dass empathisches Verstehen in einer gemeinsamen Geschichte gründet, sodass dieses stets eine konkrete Situation *transzendiert*.

6.4.2 »Erweiterte Empathie« und das Verhältnis zur Simulationstheorie

Fuchs leistet mit der These einer leiblichen Basis von Empathie und sozialem Verstehen einen wertvollen Beitrag zu einem Verständnis von Empathie, indem er diese leiblich verankert. Dennoch ist hiermit die Vielfalt und Differenziertheit des Phänomens damit in keiner Weise ausreichend ausgeschöpft. Fuch selbst ist sich der oben angeführten Limitierung primärer Empathie wohl bewusst: »[primary empathy] does not exhaust the possibilities of empathic understanding and intersubjectivity« (Fuchs 2017b, 35). Aus diesem Grund entwickelt er ein Ordnungschema, um verschiedene »Stufen« (Fuchs 2013b, 266) bzw. »Level der Empathie« (Fuchs 2017b, 33) voneinander abzuheben und in einem »integrative concept of empathy« (ebd. 30) miteinander zu vereinen. Meine These dazu lautet, dass Fuchs hiermit versucht, mit einem konzilianten Gestus Konzepte der Interaffektivität und der Simulationstheorie (bei aller Kritik) komplementierend miteinander zusammen zu bringen. Im Folgenden möchte ich seine Argumentation kurz nachzeichnen, um entlang seines zuvor ausgeführten Beitrags Aspekte des Simulationskonzeptes weiter zu kontrastieren (und in Frage zu stellen). Die Ebenen-Differenzierung von Fuchs sei aber nicht weiterverfolgt, was ich im Anschluss an die Nachzeichnung argumentieren möchte.

Fuchs unterscheidet zum einen »primäre Empathie« (primary empathy) bzw. »basale Empathie« (basic empathy) (Fuchs 2017b, 33) sowie »höhere Formen sozialen Verstehens« (»higher-level forms of social understanding«) (ebd. 43) bzw. »erweiterte Empathie« (extended empathy) (ebd. 37). Ersteres bezeichnet das bereits ausgearbeitete Konzept wechselseitiger Einverleibung im Zuge gemeinsamer Interaktion, letzteres das Phänomen, sich in die Perspektive von jemand Anderem zu versetzen (»imaginary transposition« (Fuchs 2017b, 43)). Der Leib spielt auf diesen unterschiedenen Ebenen verschiedene Rollen.

⁹⁰ Vgl. Gallagher und Zahavi 2012, 208-210.

Nachdem die *primäre Empathie* bereits ausführlich ausgearbeitet wurde, sei in diesem Rahmen nicht weiter darauf eingegangen. Die Ebene einer *erweiterten Empathie* (extended empathy) verweist auf jenes, was etwa die Simulationstheorie in den Vordergrund rückt: sich in die Position von jemand Anderem hineinzusetzen. Fuchs selbst beschreibt jene Form der Empathie als eine »explicit, cognitive operation«, als eine »imaginative operation«, eine »transposition into an ‘as if’ scenario«, eine bewusste Form sozialen Verstehens gegenüber einem »involuntary coupling of mutual incorporation« (Fuchs 2017b, 35), wie sie der primären Empathie zu eigen ist. Diese bewusste, absichtsvolle und imaginative Selbstprojektion hat darin einen Zug der Virtualität und Fiktionalität (Fuchs 2013b, 265), insbesondere aufgrund ihres Als-ob-Charakters – als wären wir in der Situation des Anderen, worin eine Differenz zwischen leiblich-situiertem und imaginiertem Erleben offenkundig wird (ebd. 271). Hierin haben wir mehr mit unseren eigenen Projektionen zu tun, als wir dem Anderen in seiner Alterität begegnen.

Es ist die Strategie, sich in die Position eines Anderen hineinzusetzen: »I can imagine then how *I* would feel and react, if I were in the same situation.« (Fuchs 2017b, 38) Fuchs formuliert darin eine bestimmte Spielart der imaginativen Transposition: Wie wäre es – *aus meiner Sicht* – für mich, in dieser Situation zu sein, also eine *egozentrische Variante*. Eine Differenzierung zwischen »self-oriented« und »other-oriented« wie bei Coplan findet sich bei ihm nicht expressis verbis. Entsprechend ließe sich gegen Fuchs der Einwand der Egozentrik formulieren, dass er mit einer solchen Konzeption nicht fassen kann, wo andere Menschen in einer Weise fühlen, die uns nicht vertraut ist und die über unseren eigenen Erfahrungshorizont hinaus geht. Dies sei an einem extremen Beispiel aus dem Feld der Psychiatrie veranschaulicht: Etwa an einer an einer Persönlichkeitsstörung erkrankten Patientin mit ausgeprägten selbstverletzenden Impulsen, die sich selbst 12 Nadeln von Insulinspritzen unter die Kniescheibe hineinpresste. Eine egozentrische Simulation wird wohl nur in den seltesten Fällen einfangen können, wie eine Person fühlt, um sich selbst einen derartigen Schaden zufügen zu können.

In einer wohlwollenden Lektüre der Position von Fuchs ließe sich der Einwand der Egozentrik mit dem Verweis auf andere Ausführungen entkräften, in denen er die Begrenztheit solcher Strategie reflektiert:

»andererseits aber erfasst sie [die Empathie], je weiter sie sich von der unmittelbaren leibhaftigen Erfahrung entkoppelt, nicht mehr den anderen [sic!] selbst, sondern nur noch ein Bild, ja eine häufig undurchschaute Projektion – den Schein des anderen [sic!].« (Fuchs 2013b, 265)

Damit ließe sich argumentieren, dass er um den Fallstrick der Egozentrik Bescheid weiß, wenngleich er keine Differenzierung wie Coplan anbietet, um ein Problembewusstsein festzuhalten. Die bewusste und absichtsvolle Strategie einer imaginativen Transposition fasst Fuchs in einem positiven Sinne als eine Erweiterung des Verstehens Anderer (ebd. 267), die sich besonders für Situationen der Irritation, des Missverständnisses oder der Unklarheit eignen – beispielsweise wenn man nicht versteht, warum sich eine Person plötzlich wütend und aufgebracht verhält. Sie ist laut Auffassung von Fuchs in Situationen hilfreich, in denen zwischenleibliche und verbale Kommunikation mehrdeutig oder extrem eingeschränkt ist (Fuchs 2017a, 206), wie etwa bei einem Poker-Spiel, während der Kuba-Krise, oder wenn das Gegenüber gegenwärtig nicht

präsent ist. Solche Situationen erfordern »sophisticated and detective-like cognitive capacities« (ebd.), die jedoch für alltägliche Situationen und die alltägliche Interaktion eher untypisch sind. Die Simulation vermag es, Rückschlüsse auf verdeckte Intentionen zu geben. Sie kommt insbesondere dann zur Anwendung, wenn ein leibliches Gegenüber fehlt, die Absenz Anderer steht hier klar im Vordergrund. Im Zuge dessen treten die leiblichen Erfahrungen in den Hintergrund, jene Form der Empathie »transcends the bodily level« (ebd.): »Je mehr die leibliche Kommunikation in den Hintergrund tritt, desto wichtiger wird in der Regel die virutelle oder imaginative Komponente der Empathie.« (Fuchs 2013b, 273)

Um dies an einem Beispiel zu veranschaulichen: Man liest das Testament eines verstorbenen Angehörigen und sieht sich mit einer irritierenden Passage konfrontiert, wonach einer außenstehenden Person ein größerer Betrag vermacht wird, mit welcher der Angehörige wenig Kontakt hatte. Hier stellt sich die Frage, was wohl das Anliegen dieses Aktes war. Für eine solche Situation erweist sich das imaginative Sich-hinein-Versetzen als geeignete Strategie, bei der wiederum die genannte wechselseitige Einverleibung sowie leibliche Resonanzen im Zuge einer gemeinsamen Begegnung nicht von Bedeutung sind.

Wenngleich Fuchs dieser Form des Verstehens Anderer einen Zug des Hilfreichen und Weiterführenden einräumt, übt er zugleich eine umfassende Kritik daran: die erweiterte Empathie lässt die primäre Empathie und die leibliche Resonanz auf Andere außer Acht (ebd. 268), sie übersieht den interaktionistischen, zwischenleiblichen Kontakt in einer gemeinsamen Situation. Um den Ärger einer Person als Ärger zu erfassen, braucht es keine imaginative Transposition in die Position des Anderen, sie wird entlang unmittelbarer, prä-reflexiver leiblicher Resonanzen aus dem leiblichen Ausdruck des Gegenüber unmittelbar erfahren. Die leibliche Interaktion zu übergehen, bedeutet auch, Dissonanzen und Phasen des Mismatching, eine Widerständigkeit im Miteinander, Fremdheit und Unantastbarkeit des Anderen, die einem widerfahren und sich nicht mit aktiver Imagination einholen lassen (ebd. 273), zu übergehen. Sie läuft darin Gefahr, sich egozentrisch in der eigenen Erfahrungswelt und den eigenen Imaginationen und Projektionen zu verlieren und darin einem »Schein des anderen [sic!]« (ebd. 265) auf den Leim zu gehen. Die imaginative Transposition überhaupt als Grundzug empathischen Verstehens Anderer anzusetzen ist für Fuchs wiederum eine unzulässige Verallgemeinerung dieser Form sozialen Verstehens: »Simulation theory incorrectly generalizes the possibility of imaginative transposition or simulation [...] to all kinds of empathy« (Fuchs 2017b, 40). Vor diesem Hintergrund erachtet Fuchs die kognitiven Operation der Simulation als »neither necessary nor sufficient as such to constitute empathy« (ebd. 43).

Vor diesem Hintergrund möchte ich auch darlegen, warum in diesen Ausführungen das Schema zweier Ebenen von Empathie bei Fuchs nicht weiter aufgegriffen sei. Was Fuchs als »(limited) justification« (ebd. 30) der Simulationstheorie formuliert, ist in Anbetracht der zuvor eingebrachten Einwände eine grundsätzliche Relativierung dieser Form sozialen Verstehens. Während Ratcliffe das Konzept der Simulation ablehnt, weil sie den für ihn konstitutiven Zug der prozesshaften Exploration von Differenzen nicht enthält, so zieht Fuchs ihn für ein Verständnis von Empathie nicht in Betracht, weil es das Geschehen leiblicher Resonanz in der Interaktion mit Anderen nicht zu fassen vermag. Aus phänomenologischer Sicht gewinnen wir hieraus Impulse, was für das Phänomen der Empathie konstitutiv ist. Nachdem das Simulationskonzept im Kontrast

dazu so gravierende Unzulänglichkeiten aufweist, möchte ich den Gestus von Fuchs in Frage stellen, ihm eine Ebenbürtigkeit als eine Stufe neben der primären Empathie einzuräumen.

6.4.3 Weitere kritische Einwände durch den leiblich-interaktionistischen Ansatz

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen formuliert Fuchs mehrere Einwände gegen Ansätze der Repräsentation, einer Theory of Mind oder einer Simulation (Fuchs und De Jaegher 2009, 467ff., Fuchs 2017a). Jenen ist gemeinsam zu eigen, dass sie Interaktion zwischen Personen derart beschreiben, dass Simulationsmodelle oder Schlussfolgerungen herangezogen werden, um das Verhalten anderer Personen erklären und antizipieren zu können; und dass sie einen unmittelbaren Zugang zu den Gefühlen Anderer verneinen. Das Verhalten anderer Menschen wird von der Warte einer dritten Person aus beobachtet und verstanden – entweder auf einer personalen Ebene (vgl. Coplan 2011) oder auf einer subpersonalen Ebene (vgl. Goldman 2011).

Demgegenüber bezeichnet Fuchs seine Position als »non-representational, enactive and embodied concept of intersubjectivity« (Fuchs und De Jaegher 2009, 469). Die Zwischenleiblichkeit ist – wie etwa im Aufeinandertreffen von Blicken erfahrbar – unmittelbar und basiert nicht auf Repräsentationen oder simulierten Körpermodellen, die nach außen projiziert werden. Jede Form von Wahrnehmung, Affektion oder Handlungsimpuls ist leiblich (»embodied«) und entsteht in der Interaktion des Leibes mit seiner Umwelt (»enactive«), hier etwa in der Verflechtung mit einem anderen Leib (»bodily link«). Im Blickkontakt und der damit einhergehenden Nähe zu einer Person, wie er im Alltäglichen ohne Weiteres erfahrbar ist, findet sich keine Simulation auf das mentale Leben, der Blickkontakt ist eine *unmittelbare* und *unvermittelte* Erfahrung (vgl. Fuchs 2017a, 200).⁹¹

Vor diesem Hintergrund formuliert Fuchs mehrere Einwände gegen die Ansätze einer Theory of Mind Theorie sowie einer Simulationstheorie (Fuchs und De Jaegher 2009, 467f., Fuchs 2017a): Zum einen wendet er sich gegen die implizite Annahme eines *mentalen Inneren* als eines isolierten Reiches, versteckt und unzugänglich für Andere, dessen Kluft nach »Außen« und gegenüber Anderen nur durch Projektion und Schlussfolgerung (inference) überwunden werden kann. Dem steht die bereits genannte Beschreibung entgegen, dass durch unseren – medial verstandenen – Leib Eindrücke und Ausdrücke unserer Erfahrungen *für Andere sichtbar und zugänglich sind*.

Zudem wendet Fuchs ein, dass mit der Bevorzugung einer Perspektive der Dritten, die sich auf eine Beobachterposition zurückgezogen hat, die Interaktion fehlt, die im lebensweltlichen Miteinander leiblich spürbar wird. Überhaupt wird die Leiblichkeit einer Interaktion übergangen, die Repräsentations- und Simulationsansätze können verstanden werden als: »disembodied sender-receiver relation between two Cartesian minds« (Fuchs und De Jaegher 2009, 468), wo der Leib bestenfalls als »transmission device« herhält. Die von Fuchs beschriebene Verflechtung von Ausdruck und Eindruck zweier Personen im Zuge eines Interaktionsprozesses macht demgegenüber sichtbar, wie sich ein solcher Prozess grundsätzlich leiblich ereignet. Im Zuge solcher verkörperter Prozesse wird eine involvierte Person als eine teilnehmende und affizierte aufge-

⁹¹ Vgl. Gallagher 2008, 196. Gallagher und Zahavi formulieren gar: »[O]ne might initially question whether any experiential evidence supports the claim that our understanding of others relies on conscious simulations routines.«

fasst, anstatt sie der Position einer distanzierten Beobachtung zuzuweisen (Fuchs 2017a, 201). Wie bereits angeführt, beanstandet Fuchs, die Simulationstheorie würde einer imaginativen Übernahme der Perspektive Anderer einen fragwürdigen, exklusiven Vorrang einräumen: »[simulation theory] incorrectly generalizes the possibility of imaginative transposition or simulation [...] to include all kinds of empathy.« (Fuchs 2017b, 40) Anstelle der losgelösten und bewussten Simulation sind aber leibliche Resonanz sowie Zwischenleiblichkeit in einer Begegnung für ihn das Vorrangige und Entscheidende für Empathie und soziales Verstehen. An den subpersonalen Erklärungsansätzen, die an biochemischen Prozessen im Gehirn gewonnen werden, beanstandet er prinzipiell »serious problems with a subpersonal account of simulation« (Fuchs und De Jaegher 2009, 469). Simulationen oder Spiegelungen ergeben auf einer subpersonalen Ebene keinen Sinn, beide verlangen vielmehr ein Subjekt, für das etwas »als ob« bzw. als Gespiegeltes erscheint. Außerdem fehle laut Fuchs die dynamische Komponente, wonach sich Hirnstrukturen durch eine Interaktion mit der Umwelt erst herausbilden und entsprechend nicht statisch vorgegeben sind: »But there is increasing evidence that these neuronal systems develop and are continuously modified *only through social interaction*« (ebd. 468).

6.5 Empathie als Prozessgeschehen

Ein weiterer Zug am Phänomen der Empathie ist ihr Prozesscharakter. Ein solcher findet sich gleichermaßen in den bereits dargestellten Positionen von Fuchs, als auch bei Ratcliffe. Im Folgenden sei dieses Prozessgeschehen weiter charakterisiert. Fuchs arbeitet am umrissenen Geschehen reziproker leiblicher Resonanzen bzw. einer wechselseitigen Einverleibung die *gemeinsame Sinnbildung* hervor, die sich jeder Kontrolle entzieht. Ratcliffe hingegen konzipiert den Prozess als *kooperative Exploration*. Beide Ansätze können als *interaktionistisch* angesehen werden, zumal sie die Interaktion mit Anderen in den Vordergrund rücken. Ebenso gemein ist ihnen ein Fokus auf die Zweite-Person-Perspektive, als Konsequenz der Interaktion: Das Verstehen Anderer wird nicht aus der Position eines losgelösten Beobachters (»detached observer«) gedacht, sondern aus der lebensweltlich situierten Interaktion mit einem Gegenüber: »relating to a specific individual as a ›you‹, in a way that is contrasted with third-person experience of a ›she‹ or ›he‹.« (Ratcliffe 2017, 212) Fuchs beschreibt den Prozess der leiblichen Verflechtung in der Begegnung mit Anderen als einen Prozess gemeinsamer Sinnbildung (Fuchs und De Jaegher 2009, 476f.): »a process of generating and transforming meaning in the interplay between interacting individuals and the interaction process itself« (ebd. 466). Fuchs und De Jaegher bezeichnen solches sogar als »participatory sense-making« (ebd.) Das bedeutet, dass es in der leiblich erfahrenen Begegnung zwischen Personen zu einem Prozess der Sinnbildung kommt, an dem beide teilhaben und *in dessen Verlauf* Bedeutung, Absichten, Handlungen erst entstehen. Fuchs beschreibt jenes als ein Prozessgeschehen des Zwischen (»in-between«), das keiner der Beteiligten allein kontrollieren kann oder dafür gänzlich verantwortlich wäre. Hierin vollzieht sich eine *gemeinsame Sinnbildung*, an der beide beteiligt sind und die nicht einseitig zugewiesen werden kann. Fuchs spricht hier von einem »truly joint sense-making« (ebd. 477). Zur Veranschaulichung könnte man ein philosophisches Gespräch zwischen zwei Student*innen anführen, das sich in seinem Verlauf aufheizt, zum persönlichen Konflikt wird und an dessen Dynamik beide Personen Anteil haben. Im genannten Konflikt erwidert die zweite Person die Provokation der ersten durch einen verächtlichen Blick. Dieser wiederum führt dazu, dass sich die erste Person

gekränkt fühlt und sich haltungsmäßig von der zweiten Person abwendet. Hierin vollzieht sich ein Betroffen-Werden, das sich wiederum dem Verfügen widersetzt: »I not only have limited control over the other, but also over myself in my encounter with him.« (ebd.) – Auf diese Weise vollzieht sich in der Zwischenleiblichkeit und Interaffektivität ein Prozess der Sinnbildung zwischen den Beteiligten, über den keiner rein verfügen kann und der auf alle Beteiligten zurückwirkt, ein im leiblichen Ausdruck verankertes Geschehen.

Bei Ratcliffe ist der Prozess des Verstehens Anderer angelegt als eine Interaktion, als eine andauernde Exploration durch Kooperation und Kommunikation. Sein Ansatz ist klar *heteromorph*, ersichtlich an der Grundüberzeugung: »the empathizer's experience differs from that of the target.« (Ratcliffe 2017, 211) Die Exploration vollzieht sich als *Kontextualisierung* einer konkreten Erfahrung einer Person, die wiederum *experientiell* und *narratorisch* ist.

Empathie ist für Ratcliffe keine episodische Leistung, sondern entsteht – als graduelles, nicht als binäres Verstehen Anderer – in andauernden Prozessen ohne festgelegte Dauer. Sie vollzieht sich in »Feedback-Schleifen«, worin zwei Personen aufeinander bezogen sind und von diesem Prozess erfasst werden. Das ist aber keine imaginative Simulation des Erlebens von B durch A, sondern vielmehr ein fungierendes und involvierendes Geschehen in einer Interaktion (vgl. ebd. 213). Solche Schleifen vollziehen sich entlang einer Balance aus Nachfragen, Zuhören und Anknüpfen an bereits Gesagtes oder Geteiltes. Die Protokolle von Gendlin (2018) veranschaulichen etwa, wie solche dialogischen Prozesse im Rahmen eines psychotherapeutischen Gesprächs ablaufen.

Was hierdurch freigelegt wird, sind nicht nur die bereits erwähnten Unterschiede zwischen A und B, sondern auch Vernetzungen, Einbettungen und Kontextualität im Erleben einer anderen Person, und nicht mehr bloß konkrete, isolierte Inhalte. Eine solche Kontextualisierung bedeutet etwa, nicht nur zu verstehen, dass jemand sich gerade ärgert, sondern auch zu erfassen, warum er*sie das tut – und zwar ohne in dieselben Gefühlszustände geraten zu müssen (Ratcliffe 2017, 210). Eine solche Kontextualisierung ist zweifelsohne *narratorisch*. Narrationen entstehen für Ratcliffe ebenso im Zuge einer Kollaboration (ebd.) und werden im Zuge einer gemeinsamen Erfahrung (mit-)geformt. In einem Gespräch ist es nicht erforderlich, dass die involvierten Personen zu gemeinsamen Narrationen gelangen oder dass diese endgültig oder apodiktisch wären. Ein gemeinsames Hervorbringen solchen *narratorischen* Verstehens im Zuge einer kooperativen Exploration ist für Ratcliffe: »changeable, negotiable, and often assembled cooperatively.« (ebd. 211) Dies sei an einer Sequenz aus einem psychotherapeutischen Gespräch veranschaulicht: Ein Psychotherapeut reflektiert mit einer alkoholerkrankten Klientin gemeinsam, in welchen Situationen sie zum Alkohol greift, wie sie sich dabei fühlt, welche Veränderung der Alkohol schafft. Im Zuge dessen erfährt er mehr über Erleben der Klientin, was er nicht vorweg nehmen kann. In diesem Geschehen kann sich auf seiner Seite die These herausbilden, dass ein übermäßiger Alkoholkonsum der Klientin hilft, mit stark belastenden Eindrücken zurecht zu kommen (etwa einer Gewalterfahrung) und der Klientin diese Deutung anbieten, um zu überprüfen, ob dies ihrem Erleben entspricht oder nicht. Jede Antwort der Klientin erlaubt dem Psychotherapeuten »tiefer« in die Welt seines Gegenübers einzutreten und formt entsprechend seinen Blick und sein Erleben mit. Darin zeigt sich auch, dass Kontextualisierung *experientiell* und zugleich *narratorisch* sein kann.

6.6 Kontextualisierung: leiblich experienciell oder imaginativ

Im Folgenden möchte ich mit Bezug auf die genannten Beiträge ein Phänomen eigenständig erkunden, und zwar die Weise, wie sich ein differenziertes und komplexeres Verstehen Anderer vollzieht. Hierbei wird es vor allem um *Kontextualisierung*, *vermitteltes Wissen* und den *Einfluss von Narrationen* gehen. Hierzu sei angesetzt bei den bisherigen Ausführungen zur »primären Empathie«, wo wir Andere unmittelbar und unwillkürlich am eigenen Leib zu spüren bekommen. Was wird im Zuge eines solchen Bezugs zu Anderen verstanden? Diese basale Ebene von Empathie lässt uns verstehen, in welches Gefühl eine Person gegenwärtig in einer Situation vertieft ist und welches leiblich zum Ausdruck gebracht wird – und ein solches Verstehen ist limitiert. Diese Limitierung möchte ich mit einem Beispiel veranschaulichen: Jemand verbringt den Abend mit einer engen Freundin. Nach dem Kino und einem längeren Spaziergang sitzen beide in einem Park auf einer Parkbank. Nach einem kurzen Moment gemeinsamen Schweigens beginnt die Freundin, unerwartet und ohne ankündigende Anzeichen, sehr intensiv zu schluchzen. Die andere Person bemerkt die leiblich ausgedrückte Traurigkeit, die zusammengekauerte Haltung und die entsprechenden Gesten, sie reagiert intuitiv mit einer leiblichen Zuwendung, indem sie eine Hand auf die Schulter der Freundin legt, worauf diese noch mehr zu weinen beginnt. Die andere Person sieht sie weinen, *aber versteht nicht, warum*. Was kann diese Person über ihre Freundin im Zuge wechselseitiger Einverleibung verstehen? Wohl gelingt es ihr, zu begreifen, in welchem emotionalen Zustand sie – gemessen an ihrem leiblichen Ausdruck – ist, und trotzdem weiß sie nicht, was in ihrer Freundin vorgeht und was der Grund für ihre Traurigkeit ist.

Im Folgenden sei der Blick darauf gerichtet, auf ein Verstehen von Zusammenhängen, eines Kontextes, der die Situation der Interaktion überschreitet, um ein kontextuelles Wissen über die andere Person, ihre Lebenswelt, ihre Lebenssituation, ihre Lebensgeschichte, ihre Bedeutungswelt, ihre Überzeugungen, ihre Motivationen, Hoffnungen, etc. wie es durch Dialog, gemeinsame Konversation mit Anderen, ganz allgemein durch Sprache und narratorischen Austausch erworben wird – durch gemeinsame Interaktion anstelle der Beobachtung Anderer. Es ist ein Verstehen, das man über einen längeren Zeitabschnitt durch Freundschaft, gemeinsame Arbeit oder einen längeren psychotherapeutischen Prozess ausbildet. Es basiert auf Interpretation und »highly structured contexts of meaning« (Gallagher und Zahavi 2012, 213), bei denen die Wahrnehmung leiblichen Ausdrucks und leiblicher Handlungen nicht ausreichen (ebd.).

Die Frage, der ich im Folgenden nachgehen möchte, lautet, wie sich ein solches Verstehen Anderer vollziehen kann. Vorausgreifend möchte ich meine These formulieren, dass in der *interaktionistischen Begegnung* mit Anderen komplexere Verständnistiefen gleichermaßen *leiblich responsiv* erfahren werden und sich im Zuge dessen *imaginative Bilder ausbilden*. Damit eingehend beanspruche ich ebenso, dass kontextuelles Wissen und leibliche Resonanz miteinander verflochten sind und sich wechselseitig beeinflussen. Darin werde ich in Opposition treten zu einer These von Fuchs, wonach der Leib bei komplexeren Formen des Verstehens in den Hintergrund tritt, als auch zur übergreifenden phänomenologischen Ablehnung des Simulationsgedankens.

Meine phänomenologische Erkundung widmet sich einem konkreten Feld an Erfahrungen. Bevor sich die weiteren Ausführungen darein vertiefen, sei dies zunächst noch verortet, um den spezifischen Blick bzw. dessen Limitierungen offen zu legen. Hierzu möchte ich ein graduelles Spektrum zwischen Präsenz und Ab-

senz Anderer aufspannen. Personen, die wir verstehen oder besser verstehen wollen, können uns in voller leiblicher Präsenz mit allen Modalitäten gegenüberstehen, wir können sie fragen, mit ihnen reden, uns auf eine Interaktion einlassen – dies wäre der eine Pol. Dem anderen Pol gilt die Absenz Anderer, die vom Gerade-nicht-hier-Sein bis hin zu einem Überhaupt-nicht-mehr-hier-Sein reicht. Dazwischen gibt es verschiedene Formen von »Teilpräsenzen«: Etwa beim Telefonieren, bei elektronischen Kommunikationsformen aller Art oder bei übermittelten oder festgehaltenen Bildern. Bei diesen Formen sind Andere in einem bestimmten Modus präsent, bei denen einzelne Modalitäten erfahrbar werden: Beim Telefonieren ist es die hörbare Stimme, während andere Modalitäten der ganzen leiblichen Präsenz wie Haltung, Mimik, Gestik, Einbettung in einen räumlichen Kontext, Atmosphäre, etc. nur bedingt bis gar nicht zugänglich sind. Ähnliches gilt für Textnachrichten oder Bilder. Im Folgenden möchte ich einen eingeschränkten Phänomenkreis fokussieren, um der genannten Frage nachzugehen: Nämlich die leibliche Präsenz einer anderen Personen, mit der gemeinsame Interaktionsprozesse möglich sind, wie es sich im freundschaftlichen oder im psychotherapeutischen Gespräch zeigt.

Im Lichte des bereits Erarbeiteten zeigt sich dieses als ein Prozess gemeinsamer Sinnbildung, als Prozess der Interaktion, wo kooperativ durch einen Zeitverlauf hindurch Differenzen freigelegt werden können, wo sich die Leiber von uns Beteiligten verflechten und es zu Resonanzgeschehen aufeinander kommt. Zur weiteren Beschreibung und Veranschaulichung möchte ich den Verlauf eines psychotherapeutischen Gesprächs nachzeichnen.⁹²

Dieses ereignete sich im Rahmen einer Psychiatrie mit einer Patientin, 62 Jahre, schwer depressiv, seit mehreren Wochen in Behandlung im Anschluss an einen Suizidversuch. Die Patientin hatte innerhalb weniger Monate im Vorfeld zuerst ihren Lebenspartner, mit dem sie fast 40 Jahre zusammen war, durch den Tod verloren, bald folgte ihre Mutter, zu der sie aufgrund psychischer und physischer Gewalterfahrungen ein belastetes Verhältnis hatte, sowie der gemeinsame Hund mit dem Lebenspartner. Zu all diesen Belastungen kam auch noch der Verlust ihres Jobs als Museumswärterin. In einem Gespräch schilderte die Patientin Gewalterfahrungen mit ihren Eltern. Als sie vier Jahre alt war, musste sie miterleben, wie der Vater ihrem sechs Jahre alten Bruder, einem Brillenträger, mit der Faust ins Gesicht schlug. Dabei wurde sie von ihrer Mutter festgehalten und musste die Situation mitansehen, ohne Einfluss auf ihren Verlauf nehmen zu können. Diese detaillierten Schilderungen über Situationen, die über das konkrete, gemeinsame Gespräch hinausreichten, erzeugten gleichermaßen *leibliche Resonanzen* auf meiner Seite als Psychotherapeut, als auch *imaginative Bilder*. Die leibliche Resonanz während der Schilderung lässt sich beschreiben als propriozeptiv spürbare Einengung, Betäubung und vereinsamende Vereinzelung. Zugleich entstanden im Gespräch auf meiner Seite als Zuhörender imaginative Bilder von der Situation, die die Patientin beschrieb: Von einem Wohnraum, von einem Arrangement an Möbeln, einer Konstellation zwischen den vier beteiligten Personen und dergleichen. Die individuell-persönliche und kontingente Resonanz sowie das Entstehen einer konkreten Imagination seien im Weiteren phänomenologisch beschrieben als responsive Ereignisse, die sich in der Begegnung mit der Patientin herausbilden. Beides lässt sich beschreiben als leibhaftige und imaginative Sinn-

⁹² Das Beispiel habe ich bereits in Kapitel 4.4.6 ausgeführt. Nachdem ich es als sehr eindrücklich erachte, möchte ich erneut darauf zurückkommen.

bildungen, die im Zuge der Schilderungen der Patientin entstanden. Darin liegt ein Mehrfaches: zum einen, dass es etwas mit dem Gegenüber macht, wenn die Patientin in voller leiblicher Präsenz – mit ihrer Stimme, ihrer Mimik, ihrer Gestik, ihrer Haltung, etc. – ihre Erfahrungen wiedergibt. Die leibliche Resonanz ist darin nicht rein meine in einem abgekapselten und von Anderen »unberührbaren« Leib, sondern vielmehr durchdrungen von ihren Bekundungen. Selbiges gilt für die imaginierten Bilder, die im Zuhören und Nachfragen entstehen. Ein solcher Prozess ereignet sich im Zuhören unmerklich, ich möchte ihn mehr als ein *Bildentstehen im gemeinsamen Austausch* beschreiben denn ein willkürliches und bewusstes Sich-hinein-Versetzen in die Position der Patientin. Diese Bilder sind auch nicht reine egozentrische Vorstellungskraft, sondern erfahren Korrekturen und Ergänzungen, wenn ich mit den Bildern vor Augen nachfrage: »Wie alt waren Sie denn in der Situation, die Sie gerade schildern? Ich bin davon ausgegangen, dass ihr Vater damals noch nicht aus der Kriegsgefangenschaft zurückgekehrt war, als Sie vier Jahre alt waren.« Eine Erläuterung verleiht der Imagination neue Formen, meine imaginativen Bilder sind durchdrungen von der Interaktion und den Schilderungen der Patientin.

Das bedeutet: meine leiblichen Empfindungen sind in der Sequenz nicht rein meine eigenen, wie meine Imaginationen ebenso wenig von der Patientin gänzlich abgeschottet wären. Wohl sind es meine leiblichen Propriozeptionen und meine Imaginationen, die mir aus der Perspektive einer ersten Person zugänglich sind, dennoch sind sie zutiefst von der Begegnung mit dem Gegenüber durchdrungen. Entsprechend möchte ich jene als *synkretistische Zwischenereignisse* beschreiben, wo Eigenes und Anderes miteinander verflochten und durchdrungen sind.⁹³ Die Erzählungen der Patientin hinterlassen in verschiedenen Modalitäten Eindrücke, die in der unmittelbaren Begegnung entstehen. Meine daran anschließende These lautet, dass es diese Eindrücke sind, die in weiteren Begegnungen *prä-reflexiv ko-präsent* sind und ein kontextuelles Verständnis eröffnen. Zahavi (2010, 302) formuliert, dass in einer Begegnung mit einer anderen Person die unmittelbare leibliche Interaktion und ein indirektes, referenzierendes, kontextuelles Verstehen *ko-präsent* sind.

Mit einer solchen phänomenologischen Beschreibung sei zum einen die Idee des Imaginativen aus dem – argumentativ bereits mit voller Breitseite beschossenen – Simulationsansatz affirmierend aufgegriffen. Imaginatives hat entsprechend im empathischen Erleben wohl Anteil, durch seinen synkretistischen Zug und die Spuren der Begegnung ist es aber nicht ein bloßes egozentrisches Sich-hinein-Versetzen. Das Phänomen ist komplizierter. Zum anderen sei hiermit der These von Fuchs widersprochen, dass im komplexeren Verstehen der imaginativen Transposition der Leib bzw. ein zwischenleibliches Resonanzgeschehen in den Hintergrund tritt (Fuchs 2013b, 38; Fuchs 2017b, 273). Vielmehr möchte ich entlang der genannten Erfahrung argumentieren, dass kooperatives Explorieren von Differenzen, Kontexten und Narrationen gleichermaßen leibliche Resonanzen hervorbringt. Wir spüren darin, wie es uns in der Begegnung mit einem Gegenüber geht, wenn dieses seine Geschichte erzählt und in voller leiblicher Präsenz seine Erfahrungen bekundet. Hierbei handelt es sich um ein interaktionistisches, kooperatives und schrittweises Kontextualisieren bzw. um ein Freilegen

⁹³ Vgl. dazu LS 284f. und die Ausführungen von Waldenfels zur Beschreibung des Verhältnisses von Selbst- und Fremdbezug. So spricht dieser von einer »Gleichzeitigkeit vom Fremdbezug und Selbstbezug«, wonach »der Selbstbezug im Fremdbezug auftritt, dass ich also zunächst einmal in der Beziehung auf den Anderen auf mich selbst bezogen bin: [...] Der Selbstbezug geht dem Bezug zum Anderen nicht voraus, dadurch würde dieser zum sekundären Bezug, sondern Selbstbezug und Bezug zum Anderen sind synchron zu lesen.« Vgl. dazu auch BE 186ff.

von Narrationen und der komplexeren Strukturen der Bedeutungswelt eines Anderen im Zuge eines leiblich responsiven Geschehens.

Das ist schließlich auch eine andere Konzeption als bei Fuchs mit seinem erwähnten Ebenen-Theorem. Eine Differenzierung zwischen den beiden Stufen propriozeptiver, leiblicher Resonanz und imaginativer Transposition wurde bereits abgelehnt, weil sich beide Formen nicht als ebenbürtig oder konsekutiv erwiesen haben. Eine Variante wäre es, das Ebenen-Theorem anders auszubuchstabieren – neben die primäre Empathie ein kontextuelles Wissen um Andere zu setzen, das sich bevorzugt über Sprache und Narration eröffnet. Nachdem aber die phänomenologische Erkundung gezeigt hat, dass auch Narrationen einen leiblichen Eindruck in uns hinterlassen können, würde eine solche Differenzierung zwischen leiblicher Empfindung und intellektueller Sphäre wiederum kollabieren.

Bei dem zuletzt Beschriebenen handelt es sich um einen ersten Erkundungsgang dieses Phänomenfeldes. Es öffnet einen weiten Komplex an Fragen und Entdeckungsaufgaben, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt offen bleiben. Diese offenen Fragen seien an dieser Stelle festgehalten, um zum einen die Limitierung der Ausführungen aufzuzeigen, zum anderen um Hinweise für ein weiteres Entdecken und Freilegen zusammenzufassen.

Das letzte Kapitel eröffnet das philosophische Themenfeld von Narrationen und führt zu schwierigen differenzierten Fragen zum Verhältnis von Narration und leiblichen Erleben. Hier wäre weiter zu klären, wie solche leiblich gemachten Eindrücke zu einem späteren Zeitpunkt in der Begegnung mit lang vertrauten Personen, prä-reflexive ko-präsent sein können. Wie bilden wir, wenn wir Menschen längere Zeit kennen und uns ihre Bedeutungswelten vertraut geworden sind, einen kontextuellen Hintergrund aus, der uns gegenwärtig zum Ausdruck gebrachte Gefühle verständlich macht? Welchen ontologischen Charakter hat eine solche Ko-Präsenz, in die die eigenen Erfahrungen mit den bekundeten Narrationen eingeschlossen sind? Handelt es sich hierbei um eine Simulation, um eine imaginative Transposition oder eventuell um eine imaginative Reproduktion, die für neue Momente der Begegnung mitkonstitutiv wird?

Wenn es um Kontextualisierung geht, eröffnet sich zugleich ein Feld der Rationalität. In der Kontextualisierung wird aktuelles Erleben mit Verganem und in die Zukunft Reichendem in Zusammenhang gebracht. Wenn eine Frau trotz anhaltender und wiederkehrender Kränkungen in ihren Sehnsüchten, Hoffnungen und ihrem Lieben an einer Beziehung zu einem verheirateten Mann festhält, so lässt sich dies kontextuell biographisch verständlich machen. Ein Formieren von Zusammenhängen bleibt jedoch stets kontingent. Es lässt sich aber die Frage stellen, nach welchen Prinzipien im kontextuellen Verstehen Zusammenhänge hergestellt oder abgewiesen werden. Wie ist es möglich, dass habituell-plausible Rationalitäten von Kontextualisierungen auch leibliche Empfindungen evozieren: etwa stimmige Kongruenzen oder unstimmige Inkongruenzen? Beispielsweise wenn jemand im Rahmen einer Psychotherapie zu Beginn die Erwartung formuliert, dass nach zwei Monaten die persönliche Lebenssituation eine komplett andere sein solle und dieser nach einem Ausbleiben einer solchen grundsätzlichen Veränderung nach diesen zwei Monaten keinen Anflug von Enttäuschung erlebt oder ausdrückt. Warum kann eine solche Sequenz eine Irritation erzeugen? Wenn unmittelbares leibliches Sinnverstehen mitstrukturiert werden kann durch eine situationsübergreifende Kontextualisierung, ist es dann nicht auch möglich, dass sich Sinngehalte einmischen, die nicht aus der persönlichen Be-

gegnung stammen – wie etwa psychotherapeutisches Fachwissen und Verallgemeinerungen zu psychischen Zusammenhängen?

Den Ausführungen ist zudem die These implizit, dass die leibliche Resonanz ebenso wie Imagination, die beide einen synkretistischen Zug an sich haben, zur Kontextualisierung und zum Verstehen komplexerer Zusammenhänge im affektiven Erleben eines Gegenübers konstitutiv dazugehören und entsprechend nicht bloß akzidentell sind. Eine differenzierte und vielseitige Prüfung dieser These wäre ebenso noch zu erbringen, wie eine Reflexion darauf, wie der umrissene Synkretismus, der ein Verhältnis von Selbst und Anderem, Eigenem und Fremden andeutet (vgl. dazu BE 186ff., LS 284). – Wie angeführt, handelt es sich hierbei um Fragen und Anforderungen, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt offen bleiben und Impulse für weitere Erkundungsgänge bieten.

6.7 Synopsis: Jenseits der Egozentrik das affektive Leiden Anderer am eigenen Leib erfahren

Die eingangs gestellten Leitfragen lauteten: Wie sind uns schmerzvolle Gefühle Anderer zugänglich? Wie können wir affektives Leiden Anderer verstehen? Diese sind in erster Linie Fragen eines methodischen Zugangs zur Erfahrung affektiven Leidens. So braucht es eine bestimmte Haltung, um gemeinsam mit Anderen ein Verstehen ihrer auszubilden. Im Vordergrund steht dabei zunächst das Wissen um die Fallstricke und die Verzerrung einer egozentrischen Herangehensweise: Sich imaginativ in die Position des Anderen zu versetzen, birgt die Gefahr in sich, das Gegenüber in groben Zügen zu verfehlen, wenn man der Überzeugung ist, mit Rekurs auf die eigene Vorstellungs- und Erfahrungswelt ließe sich das Erleben des Anderen gänzlich erfassen. Sich in Andere hinein zu versetzen ist entsprechend noch lange keine Empathie.

Ein entsprechendes Problembewusstsein eröffnet schließlich einen anderen Zugang; und zwar einen solchen, in dem wir im Rahmen involvierter und gemeinsamer Handlungszusammenhänge Differenzen freilegen, um darin das Andere und uns Unvertraute des Gegenübers zu entdecken. Wenn es gelingt, unseren Blick für unwillkürlich ablaufende Prozesse wechselseitiger Einverleibung entlang der Wahrnehmungsschwelle zu schärfen, kann es gelingen, sichtbar zu machen, dass wir in der kooperativen Exploration von Differenzen Andere am eigenen Leib zu spüren bekommen. Dies betrifft nicht nur das unmittelbare Erleben einer anderen Person, wenn wir an einer scharfen Stimme den Zorn des Gegenübers an den eigenen leiblichen Resonanzen leiblich miterleben, sondern auch die Kontextualisierungen eines situierten Erlebens Anderer, die auf situationstranszendente Zusammenhänge verweist – etwa dann, wenn die Schilderungen der Gewalterfahrungen einer älteren Frau aus ihrer frühen Kindheit im persönlichen Gegenüber etwas mit uns macht.

Empathie im herausgearbeiteten Sinn bedeutet demnach nicht nur das gemeinsame Freilegen von Differenzen und Eigentümlichkeiten, sondern auch ein leibliches Resonanzgeschehen der Zwischenleiblichkeit, das uns am eigenen Leib widerfährt. Hier stellt sich schließlich für das mitfühlende Subjekt die Entscheidungsfrage, ob es sich für solche leiblichen Resonanzen öffnen oder verschließen möchte – eine Entscheidung, die wir mehr performativ fungierend mit und durch unseren Leib treffen, als im Lichte selbstgegenwärtiger Bewusstseinsklarheit. Wenn wir die Haltung einnehmen, uns für jene leiblichen Resonanzen zu öffnen, kann es gelingen, für Widerfahrnisse offen zu werden, die uns als Subjekt verändern. So möchte ich behaupten, dass es einen Unterschied macht, ob wir etwa statistische Zahlen wiedergeben können, die belegen, dass Gewalt-

täter im überwiegendem Ausmaß Männer sind und Gewaltopfer in überwiegendem Ausmaß Frauen; oder ob im Rahmen eines vertraulichen Gesprächs mit einer betroffenen Frau entlang leiblicher Resonanzen am eigenen Leib zu spüren bekommen, wenn sie etwa schildert, wie sie im Alter von 14 Jahren vom Vater ihrer besten Freundin nachhause gebracht und dabei im Auto von diesem bedrängt wurde. Im Gehalt der Schilderung, in der Weise der Erzählung und im Zuge des wechselseitigen explorativen Gesprächs kann für einen als Gegenüber sichtbar und spürbar werden, wie sich jene Frau in der Situation gefühlt hat. Solche Erfahrungen hinterlassen Spuren und verändern das mitfühlende Subjekt, insbesondere weil einem die leiblichen Resonanzen so »nahe« gehen – bzw. sind wir diese Resonanzen ja mit und durch unseren Leib selbst. Während die statistischen Zahlen uns bestenfalls unseren eigenen, egozentrischen Imaginationen aussetzen, so begegnen wir in den subtilen leiblichen Resonanzen auf Andere, eben dem Unvertrauten, dem Fremden und Anderen unseres Gegenübers. Eine solche Haltung bedeutet, sich dem Leid Anderer mit Involvierung und einem eigenen Einsatz auszusetzen und davon betroffen zu werden.⁹⁴ Sie bringt darin auch ein Subjektgeschehen mit sich, in dem das Subjekt sich aus den Antworten auf solche Widerfahrnisse gewinnt. Eine solche Haltung ist damit für zugleich *subjektkonstituierend bzw. formgebend*.

Mit den phänomenologischen Beschreibungen einher geht eine argumentative Breitseite gegen die Simulationsansätze des gegenwärtigen Diskurses. Empathie als imaginative Simulation zu konzipieren, gerät durch eine Reihe von vernachlässigten Aspekten unter massiven Beschuss: Interaktion mit Anderen anstelle einer Beobachtung, die Offenheit für Unterschiede und Andersheit, die Komplexität und Einbettung affektiven Erlebens in komplexere Zusammenhänge, die Erfahrung von Widerfahrnissen erweisen sich als Bruchstellen, an denen das Unzureichende von Simulationsansätzen sichtbar wird. Bestenfalls lässt sich die imaginative Leistung noch retten als ein ko-präsenten Imaginatives, das in der Begegnung mit Anderen entsteht, wenn diese ihre Geschichte in Worten und mit ihrem Leib zum Ausdruck bringen. Ein solches ko-präsenten Imaginatives wäre aber anders zu konzipieren, als es in den diskutierten Beiträgen der Fall ist.

7 Abschluss: Die Struktur der Erfahrung affektiven Leidens

Kommen wir nun zu einer abschließenden Synopsis, die nach den vorgenommenen, zahlreichen phänomenalen Erkundungen erneut auf die zu Beginn des Vorhabens gestellte Leitfrage Bezug nimmt, um diese mit dem Erarbeiteten zu beantworten. Wir erinnern uns, die Leitfrage, die dieses Vorhaben fortwährend antrieb, lautete: *Wie kann affektives Leiden aus einer philosophischen Perspektive beschrieben werden?* Anliegen dabei war es, wie eingangs genannt, die Erfahrung affektiven Leidens, also schmerzhafter Gefühle, in denen sich Verletzungen artikulieren, einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen. Zur Beantwortung dieser Leitfrage möchte ich die folgenden vier Schritte unternehmen: *Erstens* sei das Vorhaben in seinen Eckpunk-

⁹⁴ Im psychotherapeutischen Diskurs lässt sich eine solche Fragestellung, wie sehr man bereit ist, an der Leiderfahrung Anderer teilzuhaben, als eine Frage der therapeutischen Grundhaltung reflektieren. Vgl. dazu Stolorow 2018, 23: »I have been moving toward a more active, relationally engaged form of therapeutic comportment that I call emotional dwelling. In dwelling, one does not merely seek empathically to understand the other's emotional pain from the other's perspective. One does that, but much more. In dwelling, one leans into the other's emotional pain and participates in it, perhaps with aid of one's own analogous experiences of pain. I have found that this active, engaged, participatory comportment is especially important in the therapeutic approach to emotional trauma.« Aus philosophischer Sicht findet sich hier der Übergang zu ethischen Erwägungen, denen ich in diesem Rahmen nicht weiter nachgehen werde.

ten nochmals rekapituliert, *zweitens* sei ein Verständnis von Vulnerabilität konturiert, das sich unterwegs ausgebildet hat, *drittens* sei auf die Struktur der affektiven Erfahrung eingegangen, um schließlich *viertens* offene Fragen, Limitierungen und Anregungen zu weiteren Erkundungen festzuhalten.

Diese Synopsis wird einerseits die wichtigsten Motive aus den einzelnen Abschnitten der Dissertation zusammenfügen, andererseits erlaubt eine solche Zusammenführung auch eine systematischere Konturierung der Gesamterfahrungen, als dies in den einzelnen Abschnitten möglich war. Die Synopsis versteht sich entsprechend nicht bloß als eine triviale Wiederholung der bisherigen Ausführungen, sondern als eine synthetisierende Fortführung und Ergänzung der bereits unternommenen Betrachtungen. Für eingehendere Betrachtungen und Begründungen vieler Beschreibungen und Thesen sei auf die jeweiligen Abschnitte dieser Dissertation verwiesen.

7.1 Rekapitulation des Vorhabens

Beginnen wir also bei einer kurzen Rekapitulation des Gesamtvorhabens. Im Vordergrund der Auseinandersetzung stand das Anliegen, den Zug des Schmerzvollen und des Verletzenden an Gefühlen wie Trauer, Sehnsucht, Scham, Schuld, Eifersucht, Neid im Lichte gegenwärtiger Emotions- und Subjekttheorie zu beschreiben. Sie nahm dabei auf mehrere Diskurse Bezug: Erstens den Diskurs der *Emotionstheorie*, zweitens den Diskurs einer *Phänomenologischen Psychopathologie*, der sich den Erfahrungen psychischer Erkrankungen und Beeinträchtigungen des menschlichen Weltbezugs widmet, sowie einen Diskurs der *Vulnerabilitätstheorie*, der im Dienste praktischer Reflexion steht und beansprucht, die Grundlagen der Ethik entlang von Angewiesenheit, Bedürftigkeit und moralischer Verpflichtung neu zu konzipieren. In dieser Konstellation lag der Akzent der Auseinandersetzung auf der Emotionstheorie. Der Fokus auf Verletzungen und Verletzbarkeit, die in Gefühlen zum Ausdruck kommt, brachte es mit sich, den thematisierten Erfahrungsausschnitt eigens als »affektive Vulnerabilität« oder als »affektives Leiden« zu benennen.

Der emotionstheoretische Akzent lag darauf, einen bestimmten Zug an Gefühlen hervorzuheben, nämlich, dass diese schmerzvoll sein und sich als Ausdruck einer Verletzung, Verletztheit oder Verletzbarkeit erweisen können. Er profiliert nicht nur die Richtung der vorgenommenen Erkundung, sondern benennt auch deren Limitierungen, was diese Erkundung nicht zu leisten vermag: Mit Blick auf den Diskurs einer phänomenologischen Psychopathologie gibt die Arbeit nur wenige Impulse für ein Verständnis spezifischer psychiatrischer Erkrankungen (wie Depressionen, Schizophrenie, Persönlichkeitsstörungen, etc.) oder der Privation bestimmter Register des menschlichen Weltbezugs (wie der Sozialität, der Leiblichkeit, der Zeitlichkeit). Mit Blick auf den eher praktischen Vulnerabilitätsdiskurs trägt die Untersuchung wenig zu ethischen Fragen moralischer und politischer Verpflichtung gegenüber den unterschiedlichen Formen und Registern von Vulnerabilität bzw. zum Umgang mit (affektiver) Verletzbarkeit bei.

Die Annäherung an diese Erfahrung erfolgte entlang von drei wichtigen Bezugspunkten: *Erstens* entlang der pathisch-responsiven Phänomenologie von Waldenfels, die Verletzung und Verletzbarkeit im Gefüge des Doppelereignisses aus Widerfahrnis und Antwort verortete. *Zweitens* entlang einer empirischen Grundierung: Zur empirischen Ergänzung der philosophischen Begriffsarbeit absolvierte ich parallel in Wien eine Ausbildung zum Psychotherapeuten, um im Rahmen der Ausbildung nahe an das Phänomen affektiven Lei-

dens heranzukommen. Diese wohl etwas übertriebene Auslegung der Husserl'schen Maxime »Zu den Sachen selbst!« führte in das Feld der Psychiatrie und Psychotherapie bzw. psychosozialer Arbeit. Anliegen war es dabei, nicht bloß *über* die thematisierten Erfahrungen zu sprechen, sondern *von ihnen her*. Diese Haltung der Annäherung drückt sich ebenso im methodischen Gestus der *Durchdringung* von *Durchleben* und *Durchdenken* aus, wonach sich das Durchleben von Erfahrungen mit Anderen und das philosophische Durchdenken im Rahmen einer philosophischen Gemeinschaft durchdrangen. Ein solcher Zugang bzw. eine solche Haltung bestimmt damit ebenso den Charakter dieses Philosophierens, das sich als *erfahrungsgeleitet* versteht (im Kontrast zur abstrakten Weltdistanzierung und Weltflucht). *Drittens* verstand sie die emotionstheoretische sowie die psychopathologische Betrachtung methodisch als ein Vexierbild. Abhängig davon, mit welchem Blick man (affektive) Leidenserfahrungen oder psychische Erkrankungen betrachtet, zeigen sich unterschiedliche Akzente am selben Phänomen bzw. treten verschiedene Aspekte des Phänomens in den Vordergrund, andere wiederum in den Hintergrund.

Die Erkundung beleuchtete verschiedene Aspekte an der Erfahrung affektiven Leidens, die mit untergeordneten Fragestellungen die Leitfrage differenzierten: Der Fokus auf die *Leiblichkeit* der Erfahrung (Kapitel 3) fragte danach, *welche Rolle der Leib für Gefühle spielt und in welcher Weise er an schmerzvollen Gefühlen beteiligt ist*. Der Fokus auf die *Sinnbildung* sowie dessen Fortführung als *leibliche Sinnbildung* (Kapitel 4) formierte sich um die Fragen, *wie sich die Prozesse der affektiven Sinnbildung gestalten und wie diese Sinnbildung im Rahmen von affektiven Verletzungen beeinträchtigt wird*. Die Akzentuierung von Verletzung und Verletzbarkeit (Kapitel 5) folgte den Fragen, *wie Verletzbarkeit zu verstehen ist, was in affektiven Verletzungen erfahren wird und in welchem Verhältnis Gefühle und Verletzbarkeit zueinanderstehen*. Die Erkundung der Erfahrung von Empathie fragte nicht nur nach ihrer Struktur, sondern erhellte auch methodische Aspekte des Zugangs zum affektiven Leiden Anderer (Kapitel 6). Diese wurde von den Fragen angetrieben, *wie uns schmerzvolle Gefühle Anderer zugänglich sind und wie wir imstande sind, über solche Erfahrung zu sprechen, die Andere betreffen*. Die Beantwortung der Leitfrage und ihrer Folgefragen soll im Folgenden entlang von zwei Akzentuierungen verlaufen: zum einen entlang der Betonung des Verletzungsgeschehens, zum anderen entlang der Betonung des Affektiven.

7.2 Der Charakter des *Vulnerablen* im affektiven Leiden

7.2.1 Der konzeptuelle Ansatz: Erfahrung als Doppelereignis von Widerfahrnis und Antwort

Richten wir das Augenmerk zunächst auf den Akzent der Verletzung. Als das Leitmotiv der Beschäftigung mit Verletzbarkeit und Verletzung fungierte der Erfahrungsbegriff von Waldenfels (Kapitel 2), der Erfahrung als *Doppelereignis aus Pathos und Response*, Widerfahrnis und Antwort versteht, das sich *wesenhaft leiblich* vollzieht. In der Erfahrung sowie in Gefühlen werden wir vorgängig von etwas getroffen, auf das wir nachträglich antworten. Das Trauern ist in sich eine Antwort auf einen widerfahrenen Verlust. Widerfahrnis und Antwort sind eins, miteinander verschränkt und verweisen in zwei verschiedene Richtungen: »Das, wovon wir uns affiziert fühlen, ist nirgends fassbar als in den Antworten, die es hervorruft.« (SA 121) Was uns widerfährt, kommt erst im Antworten zum Ausdruck, erst aus ihm heraus wird verständlich, was uns widerfahren ist. Gefühle in diesem Sinne als Doppelereignis aufzufassen, akzentuiert das *Ereignishafte* an Gefühlen

und rückt dieses in den Vordergrund, während Motive wie der *propositionale* oder *evaluative* Gehalt, die an anderen Stellen im emotionstheoretischen Diskurs prominent im Fokus stehen, von diesem Ereignishaften her gedacht werden. Erfahrung dergestalt zu verstehen, charakterisiert diese als »janusköpfig«: zur affektiven Erfahrung gehört sowohl die passive Seite des Widerfahrnisses, als auch die aktive Seite der Antwort. In Gefühlen überkommt uns etwas sowie wir unsere Emotionen in statu nascendi gestaltend darauf antworten. Diese Janusköpfigkeit vermeidet eine Entführung sowie eine Überbetonung eines der genannten Charaktere. Das Doppelereignis aus Widerfahrnis und Antwort hat zudem eine subjektkonstituierende Seite, indem sich ein Subjekt durch sein Antworten herausbildet. Die Form der Subjektivität eines Subjekts liegt nach Waldenfels in den Antworten, die es auf Widerfahrnisse gibt. Das Widerfahrnis wiederum ist »die Stärke und Schwäche der Erfahrung« (Waldenfels 2019, 290). Die »starke« Seite liegt darin, dass ein Widerfahrnis Ordnungen stören und zu kreativen Antworten anregen kann, die etwas Neues und Neuartiges hervorbringen kann: wie etwa eine Frau mit dependenten Verhaltensroutinen, die sich mit psychotherapeutischer Unterstützung dazu durchringt, sich von ihrem Partner, der sie in über 20 Jahren Partnerschaft anhaltend schlecht behandelt hat, zu trennen und darin beginnt, initiativ und ereignishaft eine Autonomie zu ergreifen, in konkretem Verhalten eine für sie neue Lebensweise erkundet und in größerem Ausmaß als zuvor selbstbestimmt zu leben. Die »schwache« Seite des Widerfahrnisses liegt wiederum in der Verletzung, die eine aktuelle oder habituelle Beeinträchtigung mit sich bringt, die Möglichkeiten einschränkt oder sogar ein prinzipielles Antwortvermögen verringert. All dies ist der Gehalt des Zitats auf den ersten Seiten dieser Dissertation, das ihr als Leitmotiv und Motto voran steht: »In der leiblichen Auseinandersetzung mit der Welt öffnen sich Spielräume, die Raum lassen für Schöpfungen und Erfindungen, aber auch für Störungen, Abweichungen, Mehrdeutigkeiten, Konflikte, die uns aus der Ruhe bringen und unsere Spielräume verändern.« (SA 149) Spielräume im Verhalten, Spielräume in der Sinnbildung, die sich ausweiten oder verengen können, sind die impliziten Themen einer solchen Betrachtung und Konzeption von Erfahrung. Verletzung, Verletzbarkeit, schöpferische und kreative Antwort sind zwei Seiten unserer Erfahrung und unseres Bezogen-Seins.

Hierin artikuliert sich auch eine Grundhaltung, die Verletzbarkeit als Kehrseite unseres Welt-Bezugs und unserer Verstrickung mit unserer alltäglichen Lebenswelt sieht. Im Kapitel *Das überbewältigte Leiden* aus dem Werk *Der Stachel des Fremden* von Waldenfels formuliert dieser in seiner Auseinandersetzung mit Leiden und Leidensbewältigung die These, dass Verletzbarkeit und Bezogen-Sein auf Welt und Andere zwei Kehrseiten sind: »Die leibliche Verankerung in einer physischen und sozialen Welt ist es, die unsere *Verletzlichkeit* ausmacht, und diese nimmt zu, je mehr wir uns auf etwas einlassen.« (Waldenfels 2013, 123) Verletzbarkeit und Lebendigkeit stammen entsprechend aus derselben Quelle. Für ihn ergibt sich daraus die folgende Konsequenz: »[W]enn die eminente Verletzlichkeit unseres Daseins die Kehrseite unserer Empfänglichkeit ist – dann hat die schlichte Verneinung oder Herabsetzung des Leidens eine ebenso schlichte *Verneinung und Herabsetzung des Lebens* zur Folge.« (Waldenfels 2013, 129) Waldenfels selbst umreißt zwei Optionen, die sich daraus ergeben: Entweder, sich aus dem Leben zurückzuziehen, oder »dass man die Gewichte des Lebens anders setzt und auf eine Meisterung des Lebens samt seiner Leiden hinarbeitet. Die Frage ist nur, ob man mit den Quellen des Leidens nicht auch die Quellen des Lebens verstopft und damit die Erfahrungen, die wir mit der Welt, mit Anderen und mit uns selbst machen, austrocknet.« (ebd. 129f.) Ver-

letzbarkeit vermeiden zu wollen, mindert im selben Ausmaß Leben und Lebendigkeit, sich hingegen dem Leben zuzuwenden, bringt es mit sich, in der Verstrickung mit Welt und Anderen verletzbar zu werden. Verletzbarkeit ist entsprechend weder Mangel, noch Defizit oder Unzulänglichkeit, sondern »Kehrseite« unserer Bezogen-Seins und unseres Sich-Einlassens.

In einer Prokatalepsis hierzu nimmt Waldenfels mögliche Einwände vorweg. Bedeutet eine solche Affirmation von Verletzbarkeit einen Zug in Richtung Masochismus und Sadismus, um »Schleusen zu öffnen für ein Meer von Leiden« (ebd. 130)? In den Er widerungen eines solchen Einwandes wird deutlich, dass Waldenfels darin weniger eine gezielt und willentliche Herbeiführung von Leiden formuliert, sondern eher eine Haltung einer Offenheit und Akzeptanz für eine generelle Verletzbarkeit. Widerfahrnisse haben bekanntlich den Charakter, uns als Vorgängiges zu vorzukommen, entsprechend gehen sie einer ausdrücklichen Bejahung oder Verneinung voraus (ebd. 131), sie stoßen uns einfach zu, egal ob wir wollen oder nicht wollen. Außerdem ist bei einem Widerfahrnis vorab nicht klar und vorwegzunehmen, ob es uns verletzt und gar unser Antwortvermögen beeinträchtigt, oder ob es gar einen Anlass zu kreativen, schöpferischen und verwandelnden Antworten gibt. Eine klare Trennung zwischen Produktivität und Schädigung, zwischen Förderlichem und Hinderlichem (ebd.) ist in keiner Weise möglich, insbesondere noch vor jedem Antworten.

Wenn sich das Widerfahrene erst im Antworten zeigt, dann ergibt sich daraus ein Paradoxon der »Vorgängigkeit einer Wirkung, die ihrer Ursache vorausgeht« (BE 58) und zwar indem das »Getroffensein [...] rückwirkend seine Geschichte (erzeugt), es strahlt auf das Vergangene zurück« (ebd. 59). Zur Veranschaulichung möchte ich eine Fallgeschichte aus meiner psychotherapeutischen Praxis einbringen: Ein erwachsener Mann, Mitte 30 kam in meine Praxis, weil ihn der Tod seines Großvaters auch noch ein Jahr nach dessen Versterben schwer zusetzte. Der Großvater war für ihn ein positiv besetzter Vaterersatz, sein leiblicher Vater entwickelte in den ersten Jahren des Klienten eine Alkoholerkrankung, die für Jahrzehnte die familiären Beziehungen schwer belastete. In den Gesprächen erinnerte sich der Klient an schwierige Situationen mit seinem Vater in seiner Jugend, die fast zwei Jahrzehnte zurücklagen – etwa, dass er den Klienten und seine Schwester heftig anschrie, als sie ihn wegen seines anhaltenden Alkoholkonsums zur Rede stellten. Nehmen wir dieses konkrete Ereignis und betrachten es aus verschiedenen Zeitblicken: einmal ex post, einmal ex ante. Ich möchte behaupten, dass ex ante, also zum Zeitpunkt des Stat tfindens, als der Klient in seiner Jugend war, dieser nicht hätte ahnen können, dass ihn der akute Konflikt noch viele Jahre in Erinnerung bleiben und später in einer Psychotherapie zum Thema werden würde. Ganz allgemein zeigt uns die lebendige und gegenwärtige Erfahrung, dass sie nicht schon eine zukünftige Bedeutung in sich trägt. Dies wird erst ex post thematisch, also im Rückblick, wenn sich abzeichnet, welche Wirkung ein Widerfahrnis mit sich gebracht hat bzw. auf welches Widerfahrnis ein Antworten 20 Jahre später zurückverweist. Im Rückblick also wird erst deutlich, welche Geschichte ein Widerfahrnis hervorgebracht haben wird. In diesem Sinne geht im Sinne Waldenfels‘ die Wirkung ihrer Ursache voraus.

Diese Erwiderung durch Waldenfels artikuliert entsprechend, dass wir vorab nicht wissen können, was uns verletzt haben wird und entsprechend auch nicht, was uns zu schöpferischen und kreativen Antworten angehalten haben wird. Dass uns verletzende Widerfahrnisse also zuvorkommen und dass vorab nicht klar ist, was uns verletzt haben wird, lässt deutlich werden, dass die Affirmation von Verletzbarkeit bei Waldenfels

nicht auf eine aktive Herbeiführung abzielt, so als könnte man Verletzbarkeit im Zuge von Masochismus oder Sadismus letztendlich und im vollem Umfang kontrollieren. Zu ihr gehört ein Überschuss, der sich nicht einfangen oder vorwegnehmen lässt. Vielmehr sei Waldenfels so interpretiert, dass eine Affirmation bedeutet, eine Haltung auszubilden, die Verletzbarkeit als einen »siamesischen Zwilling« unseres Engagiert-Seins und unserer Interaktion mit der Welt und Anderen anzuerkennen.

7.2.2 Die »schwache Seite« der Erfahrung

Um Verletzbarkeit und Verletzungen zu verstehen, gilt es mit Waldenfels die »schwache« Seite des Widerfahrnisses in den Blick zu nehmen. Das Verständnis von Widerfahrnis, Verletzung und Verletzbarkeit möchte ich ausdrücklich als *spektal* charakterisieren, sie verlaufen entlang eines Spektrums mit verschiedenen Schattierungen und graduellen Limitierungen. Bei Waldenfels umfasst das Widerfahrnis ein Spektrum, das bei einem neutralen Zustoßen beginnt (wie das unerwartete Klopfen an der Türe), und sich mit einem »Zug ins Widrige« (BE 61) steigert über die Störung und Verletzung bis hin zur pathologischen Traumatisierung. Ein Verständnis von Verletzung und Verletzbarkeit ist entsprechend spektral und verläuft graduell entlang zahlreicher Steigerungsstufen, die in Richtung Irresponsivität verlaufen, verstanden als das Unvermögen, »adäquat auf die Anforderungen der Lebensumwelt zu antworten.« (SA 150), seien es die »Anforderungen der Umwelt« oder die »Anspruch[e] aus der Mitwelt« (ebd.). Wie mit Waldenfels an mehreren Stellen gezeigt, entfaltet sich Verletzung als Beeinträchtigung unseres Antwortens und unseres Antworten-Könnens.

Mein Anliegen ist es, mit diesem Motiv von Waldenfels nicht nur verschiedenen Formen von Verletzungen beschreiben zu können, sondern auch ein Ordnungsschema für eine Vielfalt von Verletzungen anzubieten. Bevor ich eine konzeptuelle Differenzierung anbiete, möchte ich zunächst noch einige Veranschaulichungen sammeln, um jene nachvollziehbarer zu machen. So möchte ich (1) einen Moment der Beschämung thematisieren, beispielsweise mit einem jugendlichen Schüler, dessen dumme Bemerkung im Unterricht ein Gelächter der Klasse und ein sichtbares Schmunzeln des Lehrers nach sich zieht. Im Moment des Gelächters verengt sich sein Erleben auf die Beschämung, diese ist vorübergehend leiblich spürbar, auch auf der Ebene der Sinnbildung fällt es ihm schwer, die Situation anders als beschämend wahrzunehmen. (2) Eine erwachsene Frau trauert anhaltend um ihre Schwester und ihren Mann, die seit 10 Jahren im Irak auf Asylprozesse und das Voranschreiten zäher bürokratischer Prozesse warten, nachdem sie aufgrund politischer Verfolgung in ihrer Heimat das Land verlassen mussten. Sie betrauert, dass diesen ihr nahe stehenden Menschen aufgrund der politischen und rechtlichen Situation ein Leben versagt wird, in dem sie mehr Möglichkeiten zur autonomen Gestaltung ihres Lebens haben. (3) Eine junge erwachsene Frau, die in ihrer Kindheit und Jugend regelmäßig Gewalterfahrungen durch ihren Vater ausgesetzt war und hieraus lernte, ihre eigenen Bedürfnisse zu übergehen, um nicht hierdurch in Widerstreit mit ihrem gewalttätigen Vater zu geraten. Diese habituelle Einengung trug dazu bei, dass sie, als sie als erwachsene und autonom lebende Frau von ihrem Partner schwanger wurde, entgegen ihres Kinderwunsches ohne großes Zögern ihre Schwangerschaft abbrach, weil die Familie des Partners sich gegen ein Kind ausgesprochen hatte. Sie verzichtete habituell auf ihre Bedürfnisse, wie sie es aus ihrer Geschichte mit ihrem Vater kannte, obwohl die Situation mit dem Partner eine andere war als in der Konstellation mit ihrem Vater. (4) Einen erwachsenen Mann, der über viele Jahre hinweg vom Tod eines nahen Angehörigen in Anspruch genommen wird und dem Bann einer fortwährenden und

schmerzvollen Trauer trotz vielfältiger Antwortversuche nicht entkommt. Sowie (5) eine junge erwachsene Frau, die unter rezidivierenden Depressionen leidet, die sich durch Antriebslosigkeit, Interessenlosigkeit und einer Affektabflachung auszeichnen. Ihre Lebensgeschichte zeugt von einer ausgeweglosen Familienkonstellation. Nachdem sich ihr Vater in ihrer Jugend wiederholt zu ihr ins Bett gelegt und sie übergriffig im Intimbereich berührt hatte, wandte sie sich an ihre Schwester und ihre Mutter. Dies brachte die Mutter in einen Wertekonflikt: Sollte sie der Tochter beistehen, ihren Mann zur Rede stellen und sich von ihm trennen, oder sollte sie ihren katholischen Werten treu bleiben und einer Scheidung von ihrem Mann eine kategorische Absage erteilen. Nachdem sie sich für Letzteres entschieden hatte, blieb die Familie zusammen und lebte weiterhin – trotz der vorgefallenen und mitgeteilten Übergriffe – in einem gemeinsamen Haushalt. Aufgrund der materiellen Abhängigkeit und der rezidivierenden Depression konnte die Tochter für sich kein finanziell eigenständiges Leben in schützender Distanz zur Familie aufbauen.

In diesen genannten fünf Beispielen finden sich verschiedene Formen von Verletzungen. Zu ihrer Differenzierung möchte ich auf ein spektrales Verständnis von Verletzung verweisen, das das Vermögen zur Antwort (Responsivität) sowie ein Unvermögen zur Antwort (Irresponsivität) als Pole fasst, zwischen denen es graduelle Abstufungen von Limitierungen gibt. Wie in Kapitel 5.3 argumentiert, liegt dem eine bestimmte Lesart von Waldenfels zugrunde. Entsprechend lassen sich *responsive* von *irresponsiven* Verletzungen unterscheiden, bei Ersteren bleiben ein Vermögen zur Antwort intakt, bei Letzteren kommt es graduell zu einer »Schwächung oder einem Schwund der Responsivität« (SA 151). Zur weiteren Differenzierung möchte ich Zeitspannen miteinbeziehen und zwischen *kurzfristigen* und *längerfristigen* Beeinträchtigungen unterscheiden. Dergestalt ließe sich das Spektrum von Responsivität und Irresponsivität als vertikale Achse fassen und die zeitliche Dauer als horizontale.

Die Beeinträchtigung der Beschämung (1) lässt sich als kurzfristige und responsive Verletzung charakterisieren: Sie engt die Sinnbildung des betroffenen Schülers ein und versteift sie, allerdings ohne sein Vermögen zur Antwort dauerhaft zu limitieren. Bei der erwachsenen Frau, die um das Leben trauert (2), das ihrer Schwester und ihrem Mann vor dem Hintergrund ihrer politischen Flucht aus ihrer Heimat versagt wird, findet sich ein länger anhaltendes Leiden, das allerdings ebenso als responsiv bezeichnet werden kann, weil es ihre Handlungsmacht und ihr Antwortvermögen nicht angreift. In derselben Weise lässt sich das habituelle Verhalten der Frau charakterisieren, die vor dem Hintergrund einer Fixierung ihrer habituellen Wahrnehmung und ihres Verhaltens entgegen ihres Kinderwunsches ein Kind abtreibt (3). Auch hier kommt es zu einer habitualisierten Einengung ihrer Sinnbildung, die das Antwortvermögen intakt lässt, anders als etwa bei der Frau, die mit ihrem übergriffigen Vater weiterhin im selben Haushalt wohnt, und im Zuge ihrer Depressionen längerfristig außer Stande ist, etwas an ihrem Lebensrahmen zu verändern (5). Während die Frau mit der unterbrochenen Schwangerschaft imstande ist, auf ihren Habitus zu reflektieren und sich die Differenz der Konstellation mit ihrem Partner und ihrem Vater zu vergegenwärtigen, um hieraus einen Spielraum zu anderem und neuen Verhalten zu gewinnen, so limitiert die Depression das Vermögen der anderen Frau, initiativ zu werden. Die Verletzung der zuletzt genannten Frau hat entsprechend irresponsive Züge. Das Beispiel (4) von der anhaltenden Trauer und der anhaltenden Inanspruchnahme durch ein Widerfahrnis veranschaulicht eine wichtige Problematik des spektralen Verständnisses von Vulnerabilität. Durch eine Konzep-

tion mit graduellen Übergängen gibt es keine trennscharfe Grenze zwischen responsiven und irresponsiven Verletzungen. Das genannte Beispiel kann als eine Mischform verstanden werden, die sowohl responsive, als auch irresponsive Züge an sich trägt. Der Zug, dass sich Widerfahrnisse wiederkehrend aufdrängen und zwischen Widerfahrnis und Antwort eine Asymmetrie in der Verfügungsmacht besteht, hat irresponsive Anteile. Ein affektives Antworten durch Gefühle der Trauer, der Wut oder der Sehnsucht wiederum zeugen von einem Antworten-Können, also von einem responsiven Charakter. Nun ließe sich einwenden, dass solche Mischformen wiederkehrender Trauer über einen Verlust oder wiederkehrende Wut und Scham über Gewalterfahrungen zeigen, dass die genannte Differenzierung Schwächen aufweist. Wozu die Differenzierung, wenn Mischformen beide Charaktere aufweisen? Mein Argument lautet, dass die Differenzierung von Verletzungen danach, ob sie ein Antwortvermögen intakt lassen oder limitieren, trotz mancher Graubereiche als wichtiges Differenzkriterium herangezogen werden kann, um den Schweregrad von Verletzungen zu bestimmen. Zudem findet sich in diesem Spektrum der Übergang von Verletzungen, die sich noch in Affekten ausdrücken, hin zu Verletzungen und einer Verletztheit, die sich nicht mehr in Gefühlen ausdrückt, indem etwa in der Depression oder in der Schizophrenie das affektive Leben zum Erliegen kommt.

7.2.3 Die »starke Seite« der Erfahrung

Wie angeführt, ist das Widerfahrnis »die Stärke und Schwäche der Erfahrung« (Waldenfels 2019, 290). Wurde mit den bisherigen Ausführungen mehr die *schwache* Seite der Erfahrung erkundet, sei damit fortgesetzt, als Kontrast dazu ihre *starke* Seite zu erörtern. Diese bildet die Gegenfigur zur Verletzung und Beeinträchtigung. So können Widerfahrnisse nicht nur als Störungen und Widrigkeiten erfahren werden, die verletzen, sondern darin auch Anlass geben zu *kreativen* Antworten, die bisherige habituelle Routinen durchbrechen und Neues ereignishaft hervorbringen, ins Werk setzen und der Subjektivität neue Formen geben. Als Veranschaulichung möchte ich eine 60-jährige Klientin heranziehen, die sich aus einer 20-jährigen Beziehung mit zahlreichen Abwertungen, wie den regelmäßigen Besuchen des Partners im Bordell, emanzipierte. War die Klientin es gewohnt, sich zur Besänftigung der Kränkungen in einen übermäßigen Alkoholkonsum zu flüchten, erlaubte ihr eine Umdeutung ihres Verhaltens eine Trennung ohne Bedauern. Diese Umdeutung lag darin, dass die Klientin ihre Trennung nicht pejorativ als »egoistisch«, sondern meliorativ als »Selbstfürsorge« betrachtete. Eine solche Antwort erlaubte ihr, aus Routinen der Sinnbildung und des Verhaltens auszubrechen und einen neuen Umgang mit sich selbst zu erproben.

Ein weiteres Beispiel für kreative Antworten ist eine Mitarbeiterin, Mitte 20, die sich nach mehreren arbeitsrechtlichen Benachteiligungen bei Wochenendarbeit den Mut fasst, um mit Unterstützung des Betriebsrats auf habituelle Organisationsprobleme aufmerksam zu machen, was schließlich zur Ausarbeitung neuer Betriebsvereinbarungen beitrug. Oder wenn nepotistische Korruptionsfälle in der österreichischen Innenpolitik den Anlass zu einem Volksbegehren gegen Korruption bieten. In den genannten Fällen stoßen widrige Widerfahrnisse, wie die Benachteiligung oder Korruption, an zu neuem Verhalten und neuartigen Veränderungen, die im Sinne von Waldenfels Ordnungen schöpferisch verändern und in einem organisierten Feld Gewichte neu verteilen (vgl. AR 328). Kreative Antworten einer »starken« Erfahrung, die entlang von störenden und widrigen Widerfahrnissen Neues hervorbringen, lassen sich verstehen als eine Transformation des Subjekts, als eine Ausweitung des Antwortspektrums sowie eine Stärkung des Antwortvermögens, das im-

stande ist, Asymmetrien von Widerfahrnis und Antwort zu nivellieren. Dies wäre die abstrakte Gegenfigur der Überwindung von Verletzungen und Beeinträchtigungen. Ihre Leitbilder sind wie bei Butler angeführt: Fortdauer und Gedeihen des Lebens (»persistence and flourishing« (Butler 2009, 2)), sowie im Anschluss an Waldenfels eine Offenheit für kontingente Mehrdeutigkeit und Pluralität von Sinnbildungen (vgl. Kapitel 4.3), sowohl in der Wahrnehmung, als auch im Verhalten. Diese Leitmotive ließen sich ergänzen durch eine Festigkeit und Standhaftigkeit, die festen Halt gegenüber den verunsichernden und destabilisierenden Kräften von Widerfahrnissen bieten.

7.2.4 Ermöglichungsbedingungen des Lebens und Angewiesenheit auf Andere

Ein solches Verständnis von Vulnerabilität entlang von Grundmotiven der Phänomenologie von Waldenfels sei ergänzt und erweitert um ein solches, wie es im ethisch-politischen Vulnerabilitätsdiskurs rund um Beiträge von Butler ausgearbeitet wurde (Kapitel 5). Verletzbarkeit kann hier verstanden werden als vielfältige Ermöglichungsbedingungen eines Lebens, das im Zeichen einer Entwicklung, eines Fortbestehens und eines Gedeihens steht. Diese Konzeption formiert sich um eine Akzentuierung der Sozialität und eine vielgliedrige Bedürftigkeit, die eine Angewiesenheit auf Andere für ein erblühendes und lebenswertes Leben formuliert. Sie argumentiert gegen eine individualistische Denkweise und einen Begriff von Subjektivität, der von fertigen, unabhängigen, rationalen und unverwundbaren Einzelnen spricht, die miteinander kooperieren und sich vergesellschaften. Jener Ansatz einer sozialen Ontologie (social ontology) setzt den Akzent anstelle auf die Sozialität und Relationalität von Subjekten, in der sich ein Selbst innerhalb von intersubjektiven Relationen entfaltet und gedeiht. Boubil fasst dies als »concurrent development of the self and of intersubjective relations« (Boubil 2018, 187) bzw. als eine »correlation between interpersonal relations and the flourishing of the embodied self« (ebd. 186). Ausgesetzt-Sein an Andere, Verflochtenheit und Interdependenzen mit Anderen und für Andere erweisen sich konstitutiv für die Genese eines Selbst. Etwa indem wir in unseren Bedürfnissen auf Andere bezogen sind, im Wunsch nach Nähe, danach, verstanden und anerkannt zu werden, im Austausch von Wahrnehmungen, gemeinsamen Aktivitäten und vielem mehr.

Was mit »vielfältige Ermöglichungsbedingungen des Lebens« gemeint ist, veranschaulicht eine Aufzählung von Butler: Schutz, Arbeit, Ernährung, medizinische Versorgung, Rechtsschutz, Ausbildung, Mobilität, Schutz vor Verletzung und Unterdrückung (Butler 2009, 13; 22). Solche Ermöglichungsbedingungen zeigen sich als sozial vermittelt, als institutionalisiert mit einer materiellen und perzeptiven Schlagseite. Zu ihnen gehören gleichermaßen materielle Aspekte wie Nahrungsmittel, Wasser, Wohnmöglichkeiten, Infrastruktur, Gebäude, in denen die Versorgung der Bedürftigkeit menschlichen Lebens organisiert wird, oder medizinische Versorgung (materielle Seite), ebenso wie kollektive Praxen der Anerkennung, die von normativen Diskursen konstituiert werden oder habituelle Wahrnehmungen (perzeptive Seite).

Ein zentraler Baustein eines solchen Verständnisses von Vulnerabilität stellt eine Anerkennungstheorie dar. Zu kollektiven Praxen der Anerkennung gehört die Wahrnehmung von Bedürftigkeit, eine institutionalisierte Versorgung, Zuschreibungen von Wert, die Leben als schützenswert und betrauerbar ansehen, ebenso wie der Einschluss und Ausschluss von Menschen und Bevölkerungsgruppen. Zu ihr gehört die Erfahrung, dass Anerkennungsverhältnisse nicht gleichmäßig verteilt sind und manche Gruppen mehr berücksichtigt, und manche weniger inkludiert sind. Menschen und Gruppen, an denen sich versagte Anerkennungsverhältnisse

zeigen sind etwa Minderheiten, Flüchtlinge, Migrant*innen, Menschen mit Behinderungen oder psychischen Erkrankungen, Kinder, Alte oder Angehörige bestimmter Staaten oder geografischer Regionen. Aber nicht nur mit Blick auf das Politische, sondern auch auf das Psychopathologische sei argumentiert, dass Anerkennungsverhältnisse und Anerkennungskämpfe zu einer Konzeption von Vulnerabilität mit dazu gehören. Nehmen wir eine Person, die einen übermäßigen Alkoholkonsum aufweist, sich selbst aber nicht also alkoholkrank bezeichnet, während das familiäre Umfeld sehr wohl auf ein Alkoholproblem besteht. Ob ein Alkoholismus legitim benannt werden kann und ob sich darin eine Verletzung artikuliert, lässt sich nicht ohne Anerkennungsverhältnisse und einen entsprechenden sozialen Rahmen beschreiben.

Wenn Butler zwischen Gefährdung (*precariousness*) und Prekarität (*precarity*) unterscheidet, erlaubt dies eine wichtige Grunddifferenzierung zur Beschreibung von Vulnerabilität: Während Ersteres die ontologische Seite betont und damit Verletzbarkeit als Grundzug unseres Mensch-Seins bestimmt, richtet Letzteres das Augenmerk auf konkrete, historische, kollektive und kontingente Rahmenbedingungen bzw. auf spezifische Kontexte von Bedürftigkeit und versagter Anerkennung eben dieser. Das gemeinsame Zentrum beider Fokussierungen bildet unsere leibliche Existenz.

Entsprechend verwundert es wenig, wenn ebenso der Leib als Schlüsselmotiv jener Konzeption von Vulnerabilität fungiert. Dieser wird gleichermaßen entlang seiner Sozialität, seiner Medialität und Materialität konturiert: Seine Materialität oder Faktizität steht im Vordergrund von Themen wie Hunger, Durst, Unterversorgung, Krankheit, Unfällen oder medizinischer Versorgung, seine Medialität bei Themen wie Nähe im habituellen Verhalten, Wahrung von Grenzen oder Vorstellungen eines gesunden und ästhetischen Körpers, die uns in der medialen Öffentlichkeit vermittelt werden. Die Akzentuierung der Sozialität des Leibes versteht diesen nicht nur als grundlegend sozial verfasst, sondern betrachtet auch die genannten Themen und Register daraufhin, inwieweit diese sozial konstituiert und limitiert werden. Der Begriff der »Vulnerabilität« hat entsprechend als Gehalt, die menschliche leibliche Existenz als prinzipiell gefährdet und als bedürftig und auf Andere angewiesen zu fassen.

7.2.5 Register der Vulnerabilität: Das breite Spektrum unserer Verletzbarkeit

Während Waldenfels deutlich macht, dass sich Vulnerabilität als die Kehrseite unseres Weltbezugs zeigt, lassen die Beiträge aus dem Vulnerabilitätsdiskurs deutlich werden, dass diese entlang zahlreicher Register verläuft. Im Folgenden sei versucht, einen Überblick über eben diese vielzähligen Register unserer Verletzbarkeit zu geben. Der epistemische Anspruch dabei ist ein bescheidener, der folgende Umriss eines Spektrums *verschiedener Vulnerabilitätsregister* sei verstanden als ein kontingenter Versuch, das Phänomen zu ordnen, ohne einen Anspruch auf Letztgültigkeit oder Vollständigkeit.

Das Register der *Körperlichkeit* setzt an bei einem alltäglichen Verständnis von Verletzbarkeit, die sich um physische Beeinträchtigungen formiert, welche die physische Integrität unseres Leibes betrifft. Zu ihr gehören Brüche, Schürf- oder Schnittwunden, Erkrankungen, Vergiftungen, etc. Ein weiteres Register sind *Sozialität und Bezogenheit*, das sich selbst wiederum stark ausdifferenziert: Zu ihm gehören konkrete Bindung und Beziehungen des näheren sozialen Umfeldes; weiter gefasste Gemeinschaften, in denen sich Zugehörigkeiten entfalten, wie einer Wohngemeinschaft, Sportgemeinschaft oder einem Berufsstand; oder Kollektive wie ethnische, nationale oder supranationale Bevölkerungsgruppen. Verletzungen dieses Registers sind vielfältig:

Partnerschaftliche Nähe und Vertrauen werden durch Fremdgehen eines Partners verletzt; der Verlust eines Familienmitgliedes durch Tod; der Ausschluss aus einer beruflichen Gruppe aufgrund eines eigenen Fehlverhaltens; die ethnische Bevölkerung, zu der man zugehört, kann aufgrund des öffentlichen Diskurses kollektiv abgewertet und ihnen Versorgungsleistungen vorenthalten werden (etwa bei Flüchtlingen). Das Register der *materiellen Existenz* betrifft Ermöglichungsbedingungen wie Nahrungsmittel, Wasserversorgung, Wohnmöglichkeiten, Zugang zu Erwerbsarbeit, finanziellen Selbsterhalt sowie eine Steuerordnung. Auch wenn wir in diesem Bereich nicht gewohnt sind, von »Verletzungen« zu sprechen, ließen sich solche beschreiben durch das Verwehren eines Zuganges zu Lebensmitteln oder Lohnarbeit, durch Unterbezahlung, durch hohe Mietpreise, Delogierungen oder durch benachteiligende Steuereffekte. Als weiteres Register möchte ich *Werterleben und dessen Anerkennung* anführen, ein sehr weites und reichhaltiges Feld. Verletzungen vollziehen sich dann, wenn das Erleben von Wert von Anderen nicht anerkannt wird. Solches kann sich in unzähligen Relationen vollziehen: sei es bei Kollektiven, indem ethnische Minderheiten nicht als vollwertiges Leben anerkannt werden, bei Gemeinschaften, deren Ansichten im öffentlichen Diskurs etwa nicht ernst genommen werden, oder im Persönlichen, wenn eine Person nicht als vollwertiges Gegenüber behandelt wird, wenn etwa ein verheirateter Mann seine Affäre als »Lückenfüller« bezeichnet. Ein weiteres Register von Verletzbarkeit stellt die *Sphäre des Rechtlichen* dar, wo Rechtsansprüche übergangen werden (etwa im Arbeitsrecht), Personen oder Personengruppen nicht als Rechtssubjekte angesehen, oder jene durch die Rechtslage von Prozessen der politischen Partizipation ausgeschlossen werden (etwa beim Wahlrecht von Migrant*innen). Ein weiteres Register stellt das *Ideelle* dar, zu dem Weltbild, Selbstbild oder Spiritualität zugerechnet werden können. Beispiele für Verletzungen dieses Registers sind etwa die Kopernikanische Wende in der Astronomie, die die Erde aus dem Mittelpunkt unseres Planetensystems rückte, oder die Psychoanalyse, die das Selbstbild schmähte, im Reich des Psychischen »Herr im eigenen Haus zu sein«, oder aber auch die Verletzung von religiösen Gefühlen durch Spott oder Karikaturen. Ein weiteres Register unserer Verletzbarkeit sei die *naturhafte Umwelt* und unser Angewiesen-Sein auf eine Biosphäre, die unser Überleben als biologisches und materielles Lebewesen überhaupt erst ermöglicht. Verletzungen in diesem Register erfolgen als Umweltverschmutzung, Umweltzerstörung, als Wetterextreme oder Klimaveränderung, die unseren Lebensraum temporär oder dauerhaft unwirtlich werden lässt.

Auch in diesen Registern lassen sich *responsive* und *irresponsive* Verletzungen unterscheiden, abhängig davon, ob ein Antwortvermögen intakt bleibt oder limitiert wird.⁹⁵ Im Register von Werterleben und Anerkennung wäre eine responsive Verletzung etwa, wenn eine ethnische Minderheit im öffentlichen Diskurs abgewertet wird, wie Flüchtlinge aus dem orientalischen Raum, ohne ihnen aber die rechtlichen Möglichkeiten des Asyls oder der Klagen gegen Verhetzung abzusprechen. Eine irresponsive Verletzung wiederum wäre, wenn jenen Menschen solche Rechte abgesprochen würden oder wenn Menschen, die ihren Lebensmittelpunkt dauerhaft in einem Land haben, diese hier arbeiten und Steuern zahlen, ihnen aber keine Rechte

⁹⁵ Was hier mit einer Denkfigur von Waldenfels beschrieben sei, findet sich auch angedeutet bei Butler, wenn sie Verantwortung (responsibility) auf Responsivität (responsivity) verweist: »and that responsiveness is not a merely subjective state, but a way to responding to what is before us with the resources that is available to us.« (Butler 2009, 50)

politischer Partizipation (aktives oder passives Wahlrecht) zugesprochen wird. Selbiges Schema responsiver und irresponsiver Verletzungen ließe sich auch an anderen Registern durchkonjugieren.

Zusammenfassend bezeichnet Vulnerabilität also mit Waldenfels die Kehrseite unseres menschlichen Welt-Bezugs mit einer schwachen und einer starken Seite. Akzentuiert Verletzbarkeit im alltäglichen Verständnis häufig körperliche Läsionen, so zeigt sich mit Butler, dass diese ein ganzes Bouquet zahlreicher verschiedener Vulnerabilitätsregister entfaltet. Ein solches Verständnis hat dabei mehrere eigentümliche Charakteristika: Es betont die *Sozialität* unserer menschlichen Verfassung, die *Ereignishaftigkeit* des Widerfahrens und Antwortens und kann darin mit dem Fokus auf Sozialität und Responsivität als *interaktionistisch* verstanden werden. Vulnerabilität verweist in diesem Sinne auf eine »Ungeborgenheit der Existenz« (Fuchs 2009, 42).

7.3 Der Charakter des Affektiven der Leidenserfahrung

Schließlich sei der Akzent auf die Struktur der *affektiven* Seite der Erfahrung gerichtet: Welche Rolle spielen Gefühle in all dem und wie ist die affektive Erfahrung strukturiert? Wenn sich Verletzungen entlang der genannten Register in Gefühlen artikulieren und affektiv er- und durchlebt werden, wurde von »affektiven Verletzungen« gesprochen: sei es in der Angst vor Verletzung, in der Scham aufgrund eines Ausschlusses aus einer Gemeinschaft wie dem eigenen Berufsstand, der Trauer über den Verlust einer engen Bindung, in der Sehnsucht nach materiellem Selbsterhalt ohne Fremd- und Selbstausbeutung, in der Trauer, nicht als vollwertiges Gegenüber behandelt zu werden, im Ärger über den Ausschluss aus politischer Mitbestimmung, in der Enttäuschung und narzisstischen Kränkung, wenn sich Überzeugungen, die eine grundsätzliche Weltorientierung bedeuteten, als fehlerhaft erweisen.

Die Auseinandersetzung mit Gefühlen wurde von einer Grundhaltung getragen, die in diesen eine Verdichtung von existentiell Bedeutsamem und pulsierender Lebendigkeit findet. In Gefühlen versammeln sich Bedeutung, Werhaftes, Antrieb, Handlungsimpulse und allerlei soziale Formierung. Gefühlen nachzugehen, ist damit ident, einer Quelle der Lebendigkeit die Aufmerksamkeit zuzuwenden. Mit einer solchen Haltung beansprucht diese philosophische Auseinandersetzung, keine »Schreibtisch-Philosophie« zu sein, die das Leben nur aus Büchern und der Abstraktion kennt, sondern ein mit der Existenz bekundetes Philosophieren, welches die Quelle seines Antriebs und das Ziel seiner Bemühungen in der vor-wissenschaftlichen Erfahrung findet. Dieses sieht die philosophische Reflexion als Weg und Weise der Annäherung an, die nicht danach strebt, sich mittels intellektualistischer Distanzierung ein (teils heftig) pulsierendes Leben vom Leib zu halten, sondern danach, verstehend und in gedanklicher Klarheit in eben dieses einzutauchen. Anliegen war es dabei, wie bereits oben erwähnt, nicht *über* Erfahrungen zu sprechen, sondern *von ihnen her*.

Gefühle erfüllen in einer solchen Erfahrung verschiedene Funktionen: Sie bieten uns eine Orientierung dafür, was für uns von Bedeutung und von Wert ist, motivieren uns zu Handlungen, dienen dem Ausdruck unseres Erlebens und darin der Verständigung (vgl. Fuchs und Koch 2014, 4). Im Politischen dienen sie der Mobilisierung, dem Widerstand und der Sozialkritik (vgl. Butler 2009, 34), hier formieren sie sich um Anerkennungspraxen, um Inklusion und Exklusion und gelten nach Butler den genannten Ermöglichungsbedingungen eines wertvollen und lebenswerten Lebens. An der Unterscheidung von responsiven und irresponsiven Verletzungen fand sich ebenso der Übergang, wo Verletzungen das affektive Leben überschreiten.

Geht es nun darum, die Struktur der affektiven Erfahrung zu beschreiben, sei dies entlang mehrere Hinsichten vorgenommen: *Erstens* sei die *Rolle des Leibes* hieran hervorgehoben, *zweitens* die *Sinnbildung* beleuchtet, um schließlich *drittens* auf die *leibliche Sinnbildung* in der Erfahrung affektiven Leidens einzugehen.

7.3.1 Die Rolle des Leibes: Medium unseres affektiven Lebens

Beginnen wir mit dem ersten Schritt, der Rolle des Leibes (Kapitel 3): Die Beschreibung der leiblichen Seite der Erfahrung affektiven Leidens setzte an der phänomenologischen Grunddifferenz von Leib und Körper an. Als Leitmotive eines solchen Verständnisses fungierte einerseits die Unterscheidung zwischen der *Medialität* und *Faktizität* bzw. *Materialität* des Leibes, andererseits die Wendung von Waldenfels, Widerfahrnis und Antwort als leiblich zu denken und von einem *leiblichen Responsorium* auszugehen, nach dem wir leiblich entlang zahlreicher Register auf Widerfahrnisse antworten. Zur Beschreibung des Charakters des Affektiven lag der Fokus auf der *Medialität* des Leibes, verstanden als: *mit dem Leib* und *durch den Leib* erfahren wir Gefühle. Der Leib erhielt entsprechend auch die Bestimmung als »Medium unserer affektiven Betroffenheit von einer Situation« (Fuchs 2014, 16) und als Medium des affektiven Leidens: Mit dem Leib durchleben wir schmerzvolle Gefühle wie Angst, Scham, Trauer, Zorn oder anderes: »Being afraid, for instance, is not possible without feeling a bodily tension or trembling, a beating of the heart or a shortness of breath, and a tendency to withdraw. It is *through* these sensations that we are anxiously directed toward a frightening situation.« (ebd. 3) Durch leibliche Empfindungen wie Herzklopfen, Beengungen in der Brust oder leiblich spürbare Handlungsimpulse zeigt sich auch an, dass Intentionalität, also unserer Gerichtet-Sein, sowie Phänomenalität, also die propriozeptiv spürbare Qualität unseres Erlebens, miteinander verflochten sind. Unseren Leib als Medium der affektiven Erfahrung und des affektiven Leidens aufzufassen, konzipiert diesen also als ein *leibliches Gerichtet-Sein*. Mit Waldenfels gesprochen, ist ein solches zudem *responsiv*, indem unser Leib hierin entlang zahlreicher Register auf Widerfahrnisse antwortet und entsprechend unsere *leibliche* Erfahrung anderswo beginnt. Eine solche Bestimmung basiert damit auf den Konzepten eines *leiblichen Responsoriums* sowie einer *Heterosomatik* bei Waldenfels (Kapitel 3.4).

Intentionalität als prinzipiell leiblich zu denken, hatte auch zur Konsequenz, vor dem Hintergrund des Disputs von Emotions- und Feelings-Theorien, die Differenzierung zwischen Emotionen (mit dem Fokus auf die Intentionalität) und Gefühlen (mit dem Fokus auf die leibliche Phänomenalität) als obsolet anzusehen und beide Begriffe synonym zu verwenden. Das Leitmotiv der Medialität wird, wie sich noch im Folgenden zeigen wird, weitere Ausdifferenzierungen und Charakterisierungen davon erhalten, *wie* er Medium unserer affektiven Erfahrung ist. Entsprechend sei auch von einer »multiplen Medialität« gesprochen.

Das phänomenologische Leib-Verständnis versetzte ebenso in die Lage, den Unterschied zwischen einem körperlichen Schmerz und leiblich-affektivem Leiden zu charakterisieren. Hiermit möchte ich neuerlich auf die persönlichen Schmerzerfahrungen aus Kapitel 3.5 verweisen, als die Trauer um den Tod meiner Verlobten flankiert wurde von den Schmerzen eines absterbenden Zahnnervs. Die Zahnschmerzen rückten meine leibliche Verankerung in der Welt in den Fokus, sie ereigneten sich als Rückbeorderung aus dem Vertieft-Sein in die Belange meines Alltags und zentrierten mein Erleben auf meinen faktischen Körper aus Ausgangspunkt meines Erfahrens. Der Körper schob sich in den Vordergrund, und drückte alle Beschäftigungen mit der Welt an den Rand des bewussten Erlebens bzw. in dessen Hintergrund. Der Schmerz engte meine

Welt ein, limitierte den Horizont meiner Möglichkeiten, Beschäftigung mit diagnostischen Erwägungen, Zeitplanungen oder alltägliche Erledigungen waren kaum noch möglich. Erst die Wurzelbehandlung beim Zahnarzt hob sowohl den Schmerz, als auch diese Zentrierung und Einengung der Erfahrung auf. Dies schaffte nachfolgend eine Offenheit für die Trauer um meine Verlobte rund um den 6. Monatstag ihres Versterbens. Meinen Leib ereilte damit ein anderer Schmerz, nämlich jener der Trauer. Vollzog sich beim Zahnschmerz eine *Zentrierung* meines Leibes, ereignete sich das Aufkommen des Trauerschmerzes als *Dezentrierung*, der Leib wurde medial transparent, trat in den Hintergrund der Erfahrung und wurde zum Medium des affektiven Leidens, meine leibliche Erfahrung richtete sich auf meine Welt und den Verlust eines wichtigen Bezugszentrums meines Lebens und meines Alltags. Gerade weil diese beiden Schmerzen zeitlich so nahe beisammen lagen, erlauben diese beiden Schmerzerfahrungen eine deutliche Kontrastierung zweier Formen leiblichen Schmerzes und zweier Erscheinungsweisen leiblicher Erfahrung. Der leiblich-affektive Schmerz im affektiven Leiden lässt sich bestimmen als eine hintergründige leibliche Empfindung, verstanden als eine phänomenale Qualität eines intentionalen Bezogen-Seins. Er erweist sich darin primär als leiblich-medialer Zug der Erfahrung und weniger als ein eigener Inhalt. Auch wenn leiblich-affektives Schmerzerleben bewusst wahrgenommen werden kann, erweist es sich dennoch als leibliche Ausgestaltung eines Gerichtet-Seins auf einen verletzenden Sachverhalt.

7.3.2 Affektive Sinnbildung: Versteifung und Kollabieren der Intentionalität

Vor diesem Hintergrund möchte ich überleiten zum zweiten Schritt, der Betrachtung der affektiven Sinnbildung (Kapitel 4). Hiermit sei unter einem phänomenologischen Vorzeichen darauf Bezug genommen, was üblicherweise im Diskurs als Kognitionen, Evaluationen oder Urteile erörtert und im Theorie-Disput zwischen Feelings- und Emotions-Theorien der Seite der Intentionalität zugeschrieben wurde. Die phänomenologische Auseinandersetzung hiermit arbeitete mit dem Konzept der »Sinnbildung« nach Tengelyi im Kontrast zum Begriff der »Sinnggebung« bei Husserl. Einer solchen Verschiebung ging es darum, eine Genese von Sinn zu beschreiben, die »sich der Verfügungsgewalt des sinngebenden Bewusstseins entzieht« (Tengelyi 2004, 790) und passive Elemente enthält, die wir nicht selbst hervorbringen, die uns widerfahren und mit denen wir konfrontiert sind. Die Grundfigur der Phänomenologie von Waldenfels eignete sich auch dafür, entlang des Doppelereignisses von Widerfahrnis und Antwort eine solche Genese von Sinn zu beschreiben, die gleichermaßen als Antwort auf Widerfahrendes verstanden werden kann. So spricht Waldenfels von einer Formbildung, nicht im Sinne, »dass es etwas gibt, das als solches aufgefasst wird, sondern dass etwas *zu etwas* wird, *indem* es als solches aufgefasst wird.« (SA 268) Die Frage danach, wie affektive Sinnbildung in Verletzungen beeinträchtigt werden kann, bediente sich dabei zahlreicher Motive einer »Philosophie des Sinnes« (GP 36) bei Waldenfels (Kapitel 4.3).

Die Erkundung setzte mit Waldenfels damit an, Sinnbildung als Antwortgeschehen und Intentionalität entlang von zwei Grundstrukturen zu konzipieren: zum einen der signifikativen Differenz, etwas-als-etwas zu verstehen, zum anderen der appetitiven Differenz, etwas-in-etwas zu erstreben. Der Fokus lag mit Waldenfels darauf, zu fragen, was mit dem »Als« bzw. dem »In« intentionalen Gerichtet-Seins in einer verletzenden Erfahrung geschieht. Ein solcher Blickwinkel eröffnete die Beschreibung von Verletzungen als Limitierung und Einengung von Spielräumen der Sinnbildung und Möglichkeiten des Antwortens – Verletzungen zeigten

sich als Störfahrungen der Sinnbildung. Waldenfels beschrieb dabei zwei Formen solcher Deformierungen der Intentionalität: »Pathologische Phänomene lassen sich derart als Ausuferungen oder Fixierungen des pathischen Geschehens begreifen« (BE 334). Ausuferung und Fixierung möchte ich als zwei Formen der Verletzung in der Bildung von Sinn beschreiben.

Die genannte Fixierung sei beschrieben als eine *habituelle Versteifung* der Wahrnehmung. Zur Veranschaulichung möchte ich zum genannten Beispiel der jungen Frau zurückkommen, die auf Wunsch ihres Partners und seiner Familie ihre Schwangerschaft nicht annahm und vor dem Hintergrund ihrer biografischen Prägungen durch einen gewalttätigen Vater auf ihren eigenen Kinderwunsch verzichtete. Was sich hierin findet, ist eine Einengung ihrer habitualisierten Wahrnehmung, deren Struktur biografisch geprägt ist von der Beziehungsdynamik mit ihrem gewaltsamen Vater. Die Muster der Interaktion mit ihrem Vater wiederholt sie in anderen Kontexten, etwa mit dem Partner, der mit ihr ein Kind zeugte. Hier wie dort entdeckte die Klientin keine Möglichkeit, ihre eigenen Bedürfnisse nicht jenen des Gegenübers unterzuordnen. Ihre Sinnbildung blieb fixiert auf Routinen, die aus der Interaktion mit ihrem Vater hervorgegangen waren. Dieses Beispiel vermag es auch, zu veranschaulichen, wie sich Verletzungen einschreiben und durch Wiederholungen und Reproduktion dauerhaft Eingang finden in die Konstitution eines Subjekts. Gerade dieses Phänomen veranlasst auch dazu, neben der Verletzbarkeit und der Verletzung ausdrücklich auch von einer *Verletztheit* zu sprechen, die bekundet, dass Verletzungen Spuren hinterlassen und wie Narben in der Subjektkonstitution zurückbleiben. Der Aufweis einer solchen Struktur trägt auch dazu bei, in der Rede vom Subjekt nicht von einer impliziten Integrität auszugehen, sondern anstelle Subjekt-Sein anzusehen als immer schon von Verletzungen durchzogen.

Was Waldenfels als Ausuferung benannte, sei beschrieben als ein *stufenweises Erodieren von Sinnzusammenhängen*, im Zuge derer eine betroffene Person Halt in der Welt verliert. In der Nachricht über den Tod eines Angehörigen oder in der Aussprache mit der Partnerin, die die Beziehung unerwartet beendet, zerreißen Sinnzusammenhänge. So spricht Waldenfels davon, dass das Als und das In der Intentionalität »nur in pathologischen Extremfällen [...] völlig aus den Fugen geraten« (ebd. 320) können. Entsprechend handelt es sich hierbei um starke Erfahrungen, die Sinnbildungen kollabieren lassen und als *Nichtung von Sinnzusammenhängen* verstanden werden können.

Eine solche Auslegung der Ausführungen von Waldenfels zur Intentionalität ließe sich ergänzen um eine weitere Form. Die Fixierung im Sinne einer habituellen Versteifung, wie oben genannt, ist meines Erachtens eine habituelle Einengung auf der Seite des Antwortens, hierbei reproduziert eine Wahrnehmungsroutine eine bekannte und biografisch gewachsene Sinnstruktur bzw. Dynamik der Sinnbildung. Dem möchte ich eine andere Form der Fixierung entgegenhalten, die eine bereits genannte Asymmetrie im Verhältnis von Widerfahrnis und Antwort in sich trägt, die die Fixierung aufseiten des Widerfahrnisses verortet. Damit sind sich aufdrängende Gedanken oder Gefühle gemeint, wie etwa die anhaltende Trauer, oder auch Erfahrungen des Übergriffs oder der Gewalt. Als Veranschaulichung möchte ich eine junge erwachsene Frau aus der psychotherapeutischen Praxis heranziehen, die, Anfang 20, wochenlang von Erinnerungen an Übergriffe von einem Jugendlichen heimgesucht wurde. Der Sohn einer befreundeten Familie hatte im Alter von 15-16 die Klientin im Alter von 7-8 mehrfach im Intimbereich berührt und sich mit seinem Becken an ihr gerieben.

Diese sich aufdrängenden Erinnerungen versetzten die Klientin anhaltend in unangenehme und belastende Zustände. Eine solche Erfahrung möchte ich bezeichnen als *repetitive Nötigung* durch ein Widerfahrnis. Ein Subjekt wird von einem Widerfahrnis anhaltend genötigt, auf es zu antworten. Diese Nötigung trägt ein Machtgefälle in sich, der vielfältige Antwortversuche nichts entgegenhalten können, um es zu beruhigen. Lässt sich die habituelle Fixierung als *responsive Fixierung* bezeichnen, so steht ihr mit dem genannten Beispiel eine *pathische Fixierung* gegenüber. Dies möchte ich als Erweiterung bzw. Ausdifferenzierung der These von Waldenfels begreifen.

Die leitende These von Waldenfels, Sinnbildung als Antwortgeschehen zu verstehen, charakterisiert den Ansatz dieser Erörterung neuerlich als *interaktionistisch*, *ereignishaft* und *prozessual*: *Indem wir uns mit der Welt auseinandersetzen und auf Widerfahrenes antworten, bildet sich neuer Sinn heraus: »Etwas bekommt Sinn, was nicht schon Sinn hat«* (SA 166). Selbiges gilt auch für die Ausbildung von Begehren und Werthafem, wenngleich sich Bedeutung und Begehrtes in unterschiedlichen Geschwindigkeiten formieren: *»Etwas, das unser Begehren weckt, wird nur allmählich begehrenswert und erweist sich als solches im Laufe einer Arbeit, die Zeit braucht. Hier wird deutlich, dass Bedeuten und Begehren, Kognition und Emotion nicht parallel laufen.«* (SA 269) Dergestalt folgt die Beschreibung von beeinträchtigter affektiver Sinnbildung bei Verletzungen einer phänomenologischen These von Waldenfels zu den pathischen Untergründen der Sinnbildung. Die Welt, mit der wir uns auseinandersetzen, hat nicht schon eine feste Bedeutung, die lediglich nur mehr zu explizieren wäre, die kontingente Formbildung im Antworten verweist gleichermaßen auf eine bedeutungs- oder wert-lose Welt wie eine bedeutungs- und wert-überschüssige Welt. Bevor wir uns in unserer Welt »einrichten« und sie mit unseren alltäglichen Routinen »bewohnen«, hat sie weder Bedeutung, noch Wert, bzw. trägt sie einen unerschöpflichen Überschuss in sich, der sich auch in unzähligen Sinnbildungen nicht restlos erschöpfen würde. Dieser pathische Untergrund erweist sich mit Waldenfels als philosophischer Grenzbegriff, der nur auf indirektem Wege und durch »Hinschielen« auf Anfänge von Sinnbildungsprozessen aufgewiesen werden kann. Diese Grundthese bietet zugleich einen impliziten Kontrastbegriff zu den Beeinträchtigungen der Sinnbildung in Verletzungen. Demnach, so meine These, zeichnet sich eine integrale, nicht verletzte Sinnbildung dadurch aus, dass sie in Relation eine Vielfalt an Möglichkeiten der Sinnbildungen, die Erfahrung von Kontingenz und Sinnumbildungen offenhält; dass sie Freiheitsspielräume in der Sinnbildung zulässt, auch wenn sie nicht alle offenen Möglichkeiten durchexerziert.

7.3.3 Leibliche Sinnbildung: Differenzierte Sinnschichten affektiver Erfahrung

Die bisherigen Ausführungen zeigten, dass in der affektiven Erfahrung die leibliche und die kognitive Seite, Intentionalität und Phänomenalität eng miteinander verstrickt sind. Gefühle als leibliches Gerichtet-Sein zu verstehen, bei dem der Leib in mehrfacher Weise als Medium der Erfahrung fungiert, bringt es mit sich, die affektive Erfahrung als leibliche Sinnbildung zu verstehen. Die Auseinandersetzung mit Solomon als »wohl einflussreichste[r] Verfechte[r] der Urteilstheorie der Emotionen« (Döring 2009, 36) und seiner »voluntaristische[n] These« (Solomon 2009, 148) förderte einen weiteren Zug an dieser hervor, der es erforderlich macht, verschiedene Schichten und Dynamiken der leiblichen Sinnbildung in der affektiven Erfahrung zu differenzieren (Kapitel 4.4).

Zur Erinnerung: Die zentrale These von Solomon lautete: »Emotions are judgements and actions, not occurrences or happenings that we suffer. Accordingly, I want to say that emotions are choices and our responsibility.« (Solomon 1973, 40) Gefühle ändern sich, indem sich unsere Sinnbildungen verändern, wir entscheiden uns für Gefühle und sind entsprechend für sie verantwortlich. Solomon formulierte dabei die folgenden zentralen Strategien zur Veränderung affektiver Sinnbildungen: »We cannot simply have an emotion or stop having an emotion, but we can open ourselves to argument, persuasion and evidence.« (ebd. 40) »I can take any number of positive steps to change what I believe and what judgements I hold and tend to make.« (ebd. 32) Im Zuge mehrerer Schritte, insbesondere durch Überzeugung, Argumente und Beweise, ist eine aktive Veränderung von affektivem Erleben möglich. Die Erkundung des Phänomens einer diffusen, prä-reflektiven, leiblichen Sinnbildung richtete das Augenmerk auf eine Schicht der Sinnbildung, die Züge einer *unverfügbaren Eigenständigkeit* und *möglichen Widerständigkeit* aufwies. Ein solches Phänomen ließ sich als *affektive Gegenkraft* gegen ein Verfügen und eine Veränderbarkeit von Gefühlen ins Feld führen.

Konzepte von Fuchs, Waldenfels und Gendlin ermöglichten es, eine solche leibliche Sinnbildung phänomenologisch zu beschreiben. Waldenfels bezeichnet jenes als »vorgängige Ichhaftigkeit des Leibes« (Waldenfels 1980, 43), als ein »Vor-Ich« (ebd. 42), sowie ein »natürliche[s] Ich« (ebd. 41), das einem bewussten personalen Ich einen »Boden« bildet, eine Sinnbildung, die sich nach Gendlin an der Bewusstseinschwelle ereignet, eine Form gefühlter Bewertung. Sie zeigt sich insbesondere dort, wo wir imstande sind, *wider bessere Einsicht zu fühlen*: etwa dann, wenn sich im Gespräch mit Anderen Beschreibungen leiblich unangenehm anfühlen. Ich erinnere mich an ein Gespräch mit einem Doktoratskollegen, der schilderte, bezüglich seiner beruflichen Perspektive als Nachwuchswissenschaftler zuversichtlich zu sein, aber auch ergänzte, dass ihm dieses Thema in unangenehmen leiblichen Empfindungen zusetzte. Wider bessere Einsicht zu fühlen, weist darauf hin, dass reflexive Sinnbildung und eine leiblich-prä-reflexive Sinnbildung zueinander in Inkongruenz geraten können. Ein klassisches Beispiel, das wohl jede*r Leser*in kennt: Man unterhält sich mit einer Freundin, nachdem diese mit ihrem Partner einen Beziehungskonflikt gehabt hatte. Nach unzähligen Kränkungen und Konflikten hat die Freundin sehr viele gute und berechtigte Gründe, sich endlich von ihrem Partner zu trennen, sehr viele »gute Argumente«, die gegen die eigenen Gefühle sprechen – aber die Sehnsucht der Freundin nach eben diesem Partner bleibt davon unbeeindruckt. Oder beispielsweise: Beiläufige Bemerkungen von einem Kollegen treffen einen härter, als man es sich eingestehen möchte, das Verhalten eines Familienmitglieds setzt einem mehr zu, als man es sich bewusst war. Unsere Gefühle weisen eine Schicht der Sinnbildung auf, die sich »kognitiven Zugriffen« widersetzen kann.

Eine solche Auseinandersetzung soll nicht auf eine plumpe Entgegensetzung von Denken und Fühlen oder von Rationalität und Irrationalität hinauslaufen. Vielmehr ist es das Anliegen, zu zeigen, dass die beiden Formen einer reflexiven und leiblich prä-reflexiven Sinnbildung verschiedene Dynamiken und Charakteristika aufweisen und auch zueinander in Inkongruenz geraten können. Differenzierungskriterien sind etwa *erstens* der *Grad an Explizitheit und Selbstbewusstsein* der Sinnbildungen, reflexive Sinnbildungen sind uns in einer »Bewusstseinschelle« klar zugänglich, prä-reflexiv leiblich gespürter Sinn zeigt sich als diffus. *Zweitens* finden sich verschiedene Stufen von *Willkürlichkeit und Unwillkürlichkeit* der Sinnbildung. Nehmen wir zur Veranschaulichung eine einfache Kränkung: Meine Partnerin spricht mir in einer alltäglichen Situation aus,

dass sie gewohnt sei, auf mich zu warten. Ich bemerke, dass mich diese Aussage kränkt und teile ihr das mit. In meiner Erläuterung kann ich verschiedene Formulierungen erproben, welche besser zu meinem affektiven Eindruck passen: »Das hört sich für mich wie ein Vorwurf an.« Oder: »Du nimmst mich nicht als unpünktlich und unverlässlich wahr, obwohl ich mich aber anders erlebe und mir beide Eigenschaften wichtig sind.« Die sprachliche Formulierung meines Empfindens sowie eine narratorische Einordnung des Erlebten lassen sich leicht umgestalten oder anders ausrichten. Für den leiblich spürbaren Sinn meiner Kränkung und Enttäuschung gilt dies aber nicht, der leiblich prä-reflexive Sinn entzieht sich der Verfügbarkeit. Auch in der Umbildung von Sinn zeigen sich Differenzen: Meine Narration zu meinem affektiven Erleben lässt sich leicht umgestalten, der leiblich spürbare Sinn aber nicht. Selbst wenn meine Partnerin im Gespräch mir erläutert, dass ihre Bemerkung nicht pejorativ als Vorwurf gegen mich zu verstehen sei, sondern als Ausdruck von Gelassenheit und Geduld gemeint war, verschwindet die Kränkung nicht umgehend, sondern braucht einiges an Zeit dafür. Daraus lässt sich auch *drittens* das Differenzkriterium einer *Wendigkeit der Sinnbildung* benennen, nach der reflexive Sinnbildungen sehr wendig und leiblich prä-reflexive Sinnbildungen sehr zäh und schwerfällig gegenüber Sinnumbildungen sein können.

Weiter möchte ich argumentieren, dass beide Sinnschichten miteinander interagieren und zueinander in Beziehung stehen: Der leiblich spürbare prä-reflexive Sinn kann zum reflexiven Sinn in *Widerstand* geraten, ebenso ist er *informierbar* und kann sich durch reflexiven Sinn wandeln, ebenso kann er im Zuge einer zuhörenden Haltung *Artikulation* finden in einer selbstbewussten und bewusstseinsklaren reflexiven Sinnbildung. Diese verschiedenen Charakteristika des Verhältnisses beider Sinnbildungen möchte ich kurz erläutern und veranschaulichen.

Die genannte Widerständigkeit kann als Form der Inkongruenz verstanden werden, sie lässt sich veranschaulichen an den Effekten unangemessener Weisen, über Trauer und Verlust zu sprechen. Etwa wenn eine Mutter, die ihre Tochter verloren hat, im Gespräch appellierend an sich selbst sagt: »Irgendwann muss mit dem Trauern doch Schluss sein!« und die gefühlte Traurigkeit aber bleibt. Oder wenn sie als Hinterbliebene von einer befreundeten Nachbarin zu hören bekommt: »Du musst den Platz deiner Tochter ersetzen.« In solchen, wohl gut gemeinten, aber auch unpassenden Formulierungen lässt sich erfahren, dass ein prä-reflexiv leiblich gespürtes Fühlen in Widerstand zum bewusst formulierten Sinn geraten kann. Auch wenn reflexive und prä-reflexive Sinnbildung zueinander in Opposition geraten können, gibt es auch den umgekehrten Fall, bei dem der prä-reflexive leiblich gespürte Sinn eine Veränderung erhält durch die reflexive Sinnbildung. Das lässt sich am Beispiel der zuvor genannten Kränkung zeigen. Die Klarstellung der Partnerin, dass ihre Bemerkung »Ich bin es gewohnt, auf dich zu warten.«, keinen Vorwurf formuliert, sondern eine Haltung der Geduld und Gelassenheit, vermag, die erlebte Kränkung zu lindern – auch wenn die leiblich spürbare Umbildung von Sinn nur sehr zäh vonstattengeht und einiges an Zeit erfordert, deutlich mehr als die selbstbewusste Einsicht. Eine adäquate Artikulation des diffusen Sinns der leiblichen prä-reflexiven Sinnbildung lässt sich auch beschreiben als eine Erfahrung von Kongruenz, bei dem prä-reflexive und reflexive Sinnbildung zueinander in Einklang kommen. Dies kann etwa geschehen, wenn die genannte Mutter ihrer Nachbarin erwidert: »Auch wenn es plausible Gründe hat, so über den Verlust meiner Tochter zu sprechen, fühlt es sich gegenüber meinem Erleben als unpassend an. Das Gefühl meiner Trauer bezeugt eine Unwiederbringlichkeit und Unersetz-

barkeit meiner verstorbenen Tochter.« Dies möchte ich als Veranschaulichung eines Fühlens anführen, das ich zuvor als zuhörend bezeichnet habe. Würde demgegenüber die Mutter sagen: »Ja, du hast Recht, ich muss den Platz meiner Tochter ersetzen.«, so wäre dies im Kontrast ein Beispiel für ein entfremdetes Fühlen. Was trägt ein solcher Aufweis einer leiblichen prä-reflexiven Sinnbildung zur Erörterung der affektiven Erfahrung bei? Die Ausführungen zeigen, in welche leiblichen Tiefen affektive Erfahrungen hinabreichen. Es ist eine unverfügbare und diffuse Schicht, die zu unserer reflexiven und »bewusstseins-hellen« Erfahrung in Differenz und Widerstand geraten kann. Die Medialität des Leibes in der affektiven Erfahrung erhält damit eine weitere Charakterisierung: So fungiert dieser nicht nur als Medium der affektiven Erfahrung und als Medium des affektiven Leidens, sondern auch als *Medium einer möglichen Widerständigkeit und Widersprüchlichkeit im Selbsterleben*.

Im Anschluss an Waldenfels ließe sich hier von einem *doppelten Widerfahrnis* sprechen: zum einen stößt uns in affektiven Erfahrungen Weltliches zu, zum anderen stoßen wir uns selbst zu. Wir widerfahren uns selbst, wenn wir im Fühlen bemerken, was auf unserer höchst persönlichen Seite vorgeht. Diese Schicht bekundet nicht nur die passive Seite unseres Fühlens, sondern macht auch bestimmte Konstellationen unseres (leiblichen) Selbstverhältnisses sichtbar. Meine These war es, dort, wo wir uns leiblich selbst Widerfahrnis sind, von einem *leiblichen Du* zu sprechen, *das wir selbst sind*, also ein *leibliches Gegenüber* im Rahmen einer Selbstdifferenzierung. Diesem können wir kongruent oder inkongruent begegnen: Sprechen wir in einer Weise über uns, unsere Erfahrungen oder Gefühle, kommt es zu einer Entfremdung gegenüber jenem prä-reflexiven leiblichen Gegenüber, das wir selbst sind. Wir fühlen *fraktal*, wenn verschiedene Anteile unseres affektiven Erlebens nicht zusammenpassen. Ein kongruentes Selbstverhältnis wiederum gelingt uns, wenn wir jenem leiblichen Gegenüber, das wir selbst sind, in einer Haltung eines *Sein-lassenden-Zuhörens* begegnen, wo reflexive und prä-reflexive Sinnbildung in einen Gleichklang geraten. Diese beiden Selbstverhältnisse benennen zwei verschiedene Formen des Fühlens: ein sich zuhörendes Fühlen und ein sich entfremdetes Fühlen.

Affektive Sinnbildung als leibliche Sinnbildung hat entsprechend mehrere Schichten. In bemerkenswerter Weise kommen hier zwei Charaktere der Erfahrungen zusammen, nämlich *Verbindlichkeit* und *Kontingenz*. So ist die affektive Erfahrung *verbindlich*, weil die Erfahrung etwas mit unserem je eigenen Leben zu tun hat, es uns ohne Fluchtmöglichkeit herausfordert, wir partiell leiblich spürbar mit einem Sinn konfrontiert sind, über den wir nicht verfügen können und wo wir uns selbst widerfahren. Mit unserem leiblichen Du durchlebte Erfahrungen lassen sich nicht mehr umkehren oder aufheben. Was einmal mit dem eigenen Leib und dem leiblichen Du erlebt wurde, wurde als solches erlebt, es hinterlässt unumkehrbar Spuren.

Affektive Sinnbildung ist ebenso *kontingent*, weil das affektive Sinnverstehen nicht eindeutig oder exklusiv ist, sondern Mehrdeutigkeit und darin Verformbarkeit zulässt. Wir können schmerzhaften Gefühlen einen positiven Sinn abringen: Orientierung für unser Leben gewinnen, einen Lebenswillen ausbilden, das Schöne und Besondere im Leben vor dem Hintergrund der schmerzhaften Erfahrung klarer sehen zu können, etc. Wir können entdecken, dass wir eine Situation womöglich einseitig aufgefasst haben und sich etwa der Konflikt mit einem Partner nicht als Ende der Beziehung, sondern als Weichenstellung für eine andere Form des Miteinanders auffassen lässt. Affektive Erfahrung betrifft uns in einer existentiell verbindlichen Weise, zu-

gleich ist sie offen für Sinnbildungen. Unsere Erfahrungen in einem anderen Licht zu betrachten, bringt es entsprechend auch mit sich, Erfahrungen am eigenen Leib anders zu durchleben.

7.3.4 Soziale Struktur der Erfahrung: Ausdruck und Eindruck affektiven Leidens

Abschließend sei entlang der Erkundung des Phänomens der Empathie aus Kapitel 6 noch auf die soziale Struktur der affektiven Erfahrung eingegangen. Empathie lässt sich unter mehreren Gesichtspunkten betrachten: einmal als methodische Überlegung zur Annäherung an die Erfahrung affektiven Leidens, einmal als Charakterisierung der Struktur der affektiven Erfahrung. Im Rahmen dieser Synopsis sei der Fokus auf Letzteres gelegt. In diesem Sinne sei Empathie verstanden als ein interaktionistisches, kooperatives und leibliches Geschehen, das die mitfühlende, »empathisierende« Person von der erfassten Erfahrung nicht unberührt lässt und sie mit-involviert. Das Verstehen der Erfahrung affektiven Leidens bedeutet darin, im Zuge synkretistischer Erfahrungen aus eigenem Erleben und der vielgliedrigen Präsenz Anderer jenes Leiden mit am eigenen Leib zu erfahren.

Anliegen wird es im Folgenden sein, mit den Erkundungen des genannten Kapitels einige Aspekte der sozialen Struktur der Erfahrung zu erhellen. Nachdem es sich hierbei um ein recht komplexes Phänomenfeld handelt, sei dem vorweg versucht, dieses zu ordnen und zu strukturieren, um hiermit auch zu erhellen, welche Aspekte thematisiert werden. In der Betrachtung der sozialen Struktur lassen sich zunächst grundsätzlich mehrere Richtungen differenzieren: Einerseits ist damit gemeint, dass Leidenserfahrungen *für Andere* zugänglich werden, andererseits, dass solche *von Anderen* vernommen und respondiert werden. Leidenserfahrungen sind also insofern sozial, als sie einerseits einen *Ausdruck* für Andere bedeuten, andererseits bei Anderen einen *Eindruck* hinterlassen. Als bedeutsam erweist sich ebenso das Verhältnis von *Nähe* und *Distanz* zur Leidenserfahrung, die sich entlang der drei Personen-Perspektiven strukturieren lässt: Sind wir in der Perspektive der ersten Person *betroffen*, in jener der zweiten *mit-betroffen* oder haben wir in jener der dritten Person eine distanzierte Position, die uns eine Betrachtung *ohne Betroffenheit* erlaubt.

Leidenserfahrungen können sich entlang verschiedener Register ausdrücken: prä-reflexiv oder reflexiv, leiblich, narratorisch oder in objekthaften Manifestationen (wie etwa der Beschädigung von Wohngegenständen). Selbiges gilt auch für die Eindrücke, die affektive Leidenserfahrungen bei Anderen hinterlassen. Auch diese können entlang verschiedener Register verlaufen: Leidenserfahrungen Anderer können am eigenen Leib gespürt, über Erzählungen, Kontextualisierungen, Imaginationen oder Manifestationen an Geständen erfasst werden. Der Eindruck, den ausgedrücktes affektives Leiden bei Anderen hinterlässt, führt das in das vielschichtige Feld sozialen Verstehens mit seinen unzähligen Formen und Strategien.

Am sozialen Verstehen ist zu beachten, entlang welcher *Strategien* ein solches erfolgt, ob es *egozentrisch* oder *allozentrisch* verfasst ist. Erstes würde bedeuten, dass das Leiden und Fühlen Anderer per Analogieschluss vom eigenen Erleben her verstanden wird, wie etwa bei der imaginativen Transposition, sich imaginativ und simulativ in die Position des Anderen zu versetzen. Letzteres würde bedeuten, eine Haltung der Offenheit für Alterität einzunehmen, die Spielräume dafür offenlässt, wo leidende Personen anders fühlen als die empathisierende Person, und die mit Ratcliffe danach strebt, Differenzen gemeinsam zu erkunden. Ebenso stellt sich hier vorab die Frage, ob Personen, denen ausgedrückte Leidenserfahrungen Anderer widerfahren, grundsätzlich eine Haltung der Offenheit oder der Verschlussenheit einnehmen, ob sie responsiv dafür

offen sind, Leid Anderer zu vernehmen, oder ob sie sich jenem verschließen. Mit den obigen Ausführungen von Waldenfels wäre auch zu fragen, ob ein Antwortvermögen, also ein *Vermögen zur Empathie* besteht, also ob jemand überhaupt imstande ist, vom Leiden Anderer in Anspruch genommen zu werden und das Erleben Anderer zu verstehen. Konkret ließe sich etwa fragen, ob eine schwer narzisstische Person überhaupt dazu in Lage ist, sich durch eine Dezentrierung der eigenen Perspektivität auf alternierendes Erleben Anderer einzulassen. Bzw. ob und in welchem Ausmaß eine solche Person, deren Affektleben entlang von Abwertung und Überhöhung etwa auf Wut und Traurigkeit eingeengt ist, überhaupt Zugang zu einem breiten Spektrum an Gefühlen Anderer finden kann.

Die Rede von einer sozialen Struktur der Leidenserfahrung verweist also auf ein sehr komplexes Phänomenfeld. Auch die Hinweise auf eine Grundhaltung sowie ein grundsätzliches Empathievermögen, das erst aus einer psychischen Entwicklung hervorgeht, sollen deutlich machen, dass soziales Verstehen Anderer nicht notwendig erfolgt und zahlreiche Voraussetzungen hat. Wie genannt, ist es das Anliegen, aus einer solchen Gemengelage einzelne Aspekte aufzugreifen.

Beginnen wir bei einem leiblichen, prä-reflexiven Aspekt sozialen Verstehens, das Fuchs als »bodily basis of empathy and social understanding« (Fuchs und Koch 2014, 5) bezeichnet (Kapitel 6.4). Ein solches Verständnis setzt bei der faktischen Erfahrung einer Begegnung mit leidenden Menschen sowie der leiblichen Seite der Erfahrung an. Bereits an mehreren Stellen zeigte sich, dass unser Leib als Medium unserer affektiven Erfahrung fungiert. Indem sich Gefühle leiblich ausdrücken, sind sie nicht nur spürbar, sondern auch für Andere sichtbar, erlebbar und zugänglich: »[emotions] are not only felt from the inside, but also displayed and visible in expression and behaviour« (Fuchs und Koch 2014, 5). Affektives Erleben drückt sich entlang verschiedener Register aus: etwa in einem aggressiven oder niedergeschlagenem Klang der Stimme, in einer zusammengekrümmten oder aufrechten Körperhaltung; in Gesten wie unruhigen Händen, die mit sich beschäftigt sind; einem verächtlichen Augenrollen; einem gefestigten oder unsicheren Stand der Beine, der sich in einer konkreten Formation der Füße und Beine niederschlägt; aber auch an räumlichen Verhältnissen, beispielsweise wenn jemand breitbeinig auf einer Couch Platz einnimmt, oder sich am Rand der Couch an der Lehne festhält, oder der Geschwindigkeit im Ausdruck, ob übermäßig aktiviert und sprudelnd oder langsam und verzögert. Dieser leibliche Ausdruck wird dort zur sozialen Erfahrung, wo er einen Eindruck bei einem Gegenüber hinterlässt. Der leibliche Ausdruck der einen Person wird zum leiblichen Widerfahrnis für eine andere Person. In diesem Sinn lässt sich der Leib auch mit Waldenfels als *Medium eines Ausdrucksgehehens* und als *Medium unserer Selbstdarstellung* beschreiben: »[D]er Leib ist der sichtbare Ausdruck meiner selbst.« (LS 210) In seinem Ausdruck kommt es zu einer »originäre[n] Einheit und Selbigkeit von ausdrückender Gebärde und ausgedrücktem Gefühl.« (AR 475)

Oftmals unbemerkt kommt es an der Bewusstseinsschwelle dann zu einer leiblichen Verflechtung mit Anderen, einem »bodily link« (Fuchs und Koch 2014, 7). Ein Gegenüber, das mich mit lauter und kräftiger Stimme anschreit und in dessen leiblicher Präsenz Aktivität und Verhärtung sichtbar werden, verändert auch mein leibliches Erleben, genau so wie eine Klientin, die sich nach den Schilderungen von Erfahrungen sexueller Übergriffe durch ihren älteren Bruder sowie ihren Onkel wie ein geschlagener Hund windet und dabei wie ein kleines Kind heftig schluchzt. Richten wir den Fokus dabei auf das leibliche Erleben der involvierten

Personen, so lässt sich hier ein recht unscheinbares Phänomen beschreiben, nämlich ein solches der Zwischenleiblichkeit und Interaffektivität: »Our body is affected by the other's expression, and we experience the kinetics, intensity, and timing of his emotions through our own bodily kinaesthesia and sensation.« (Fuchs 2013a, 223) Fuchs beschreibt dies als Prozesse wechselseitiger Inkorporation (»mutual incorporation« (Fuchs und Koch 2014, 6)), der leibliche Ausdruck Anderer wird zum leiblichen Eindruck für einen selbst und umgekehrt. Es ereignet sich eine leibliche Resonanz, ein leibliches Respondieren auf Andere, wir bekommen Andere »am eigenen Leib zu spüren«. Dergestalt wird der Leib zu einem Medium der Intersubjektivität, zu einem Medium der Teilnahme an einer gemeinsamen Sphäre (vgl. Fuchs 2013a, 225). Empathisches Verstehen wird hierin entsprechend leiblich verankert in der physischen Begegnung mit anderen Menschen. Nicht von ungefähr verweist Fuchs auch auf die Säuglingsforschung und die infantile Interaktion, wo sich leiblich habituelle Muster der Interaktion ausbilden (vgl. Fuchs 2017a).

Wenngleich es sich bei dieser leiblichen Verflechtung mit Anderen im Wechselspiel von Ausdruck und Eindruck um einen wichtigen Zug der sozialen Struktur der Erfahrung handelt, so erschöpft sich diese nicht darin. Nehmen wir das Beispiel von zwei befreundeten Personen, die nach einem gemeinsamen Spaziergang schweigend auf einer Bank im Park sitzen, und eine der beiden Personen plötzlich zu schluchzen und zu weinen beginnt. Auch wenn die andere Person neben ihr versteht, in welchem affektiven Zustand die weinende Freundin ist, so bleibt dieses Verständnis limitiert, zumal ihm eine differenzierte Kontextualisierung fehlt: Warum und vor welchem Hintergrund weint die Freundin?

Ein solches Verstehen von »highly structured contexts of meaning« (Gallagher und Zahavi 2012, 213), verlangt nach verschiedenen *Strategien der Kontextualisierung*. Solche sind etwa eine *imaginative Transposition*, sich imaginativ in die Position des Anderen zu versetzen – etwa indem ich mir vorstelle, wie es mir gehen würde, würde ich in der Haut der weinenden Freundin stecken. Oder eine *gemeinsame Exploration von Differenzen* im Zuge eines Austausches und eines Nachfragens, bei dem ich die weinende Freundin frage, warum sie weint, was sie erlebt, ohne von meinem Erleben auf ihr Erleben zu schließen. In einer solchen Gegenüberstellung zeichnet sich bereits der Konflikt einer *egozentrischen* gegenüber einer *allozentrischen* Annäherung ab. Verkürzt meint die egozentrische, das Erleben Anderer sei zugänglich, indem ich von meinem Erleben bzw. meiner Wahrnehmung auf die Anderer schließe, etwa indem ich versuche, mich in die Position einer anderen Position hineinzusetzen. Die allozentrische Annäherung bezeichnet eine Annäherung der Dezentrierung, die zwischen eigenem Erleben und jenem Anderer implizit wie explizit unterscheidet. Entsprechend zielt die egozentrische Annäherung auf ein *isomorphes* Empfinden, wonach Empathie bedeuten würde, in *denselben* Zustand zu geraten wie die verstandene Person, etwa die weinende Freundin. Die allozentrische wiederum erlaubt ein *heteromorphes* Empfinden, bei dem ich eine *andere* affektive Erfahrung mache, als die empathisierte Person, etwa indem ich die Traurigkeit der Freundin mit Mitgefühl beantworte. Welchen Eindruck also zum Ausdruck gebrachtes affektives Leiden hinterlässt, hängt von den Haltungen und Strategien aufseiten der verstehenden Person ab.

Die allozentrische Annäherung erweist sich dabei als eine *synkretistische* Erfahrung, bei der sich eigenes Erleben und das Erleben Anderer durchdringen. Mit Blick auf psychotherapeutische Erfahrungen habe ich versucht, dies als interaktionistisch, ereignishaft und entlang mehrerer Register zu charakterisieren: Be-

schreiben Klient*innen ihr Erleben, so werden solche Narrative in der Regel begleitet von leiblichen Resonanzen sowie von Imaginationen, die sich im Prozess herausbilden. Kommt es für mehrere Momente zu einem vorübergehenden Verstehen mehrerer kooperativer Wahrnehmungen, so besteht die Möglichkeit, dass sich sprachliche Kontextualisierung, leibliche Eindrücke bzw. Resonanzen sowie Imaginationen, die aus dem Gespräch hervorgehen, als Erinnerungen sedimentieren. Sie bleiben für spätere Begegnungen und mengen sich als Hintergrundverständnis in neue ereignishaft Prozesse der Begegnung und des Verstehens mit ein. Solche Formen der synkretistischen Verflechtung zeigen damit auch die Defizite einer egozentrischen Annäherung an, die mehrere der genannten Aspekte vernachlässigt: wie unser Leib im Verstehen Anderer responsiv auf diese antwortet, wie Verständnis aus Interaktion hervorgeht und von Widerfahrnissen und Alterität durchdrungen ist. Sich in das Erleben Anderer hineinzusetzen und per Analogieschluss Verständnis zu suchen, erweist sich vor dem Hintergrund der genannten Schilderungen somit als ein limitiertes soziales Verstehen.

7.4 Offenes und Anregungen für weitere phänomenologische Erkundungen

Das Philosophieren dieser Arbeit versteht sich weniger von seinen Antworten her, als vielmehr von seinem Antworten. Im Vordergrund stehen also nicht die *Gehalte* dieser Beantwortung der Leitfrage, sondern der *Vollzug* der Tätigkeit des Fragens und Erkundens. Es geht ihm nicht um letztgültige Ordnungen oder eine Klärung der Fragen zur Vulnerabilität »ein für alle Mal«, sondern um den Vollzug des Fragens und Reflektierens auf Erfahrung. Analog zur sportlichen Betätigung oder zum sexuellen Genuss geht es ihm nicht um das Erreichen eines Ziels, sondern um den performativen Akt und den Vollzug des Beschreitens eines Weges, das performativ Leben und Lebendigkeit erfahren lässt. Aus einem Streben nach Lebendigkeit und dem performativen Vollzug, der nie an ein Ende kommt und dem es letztlich nur um den Vollzug als lebendigen Vollzug geht, folgt, dass das in der Synopsis Zusammengetragene keine finale Antwort darstellt, sondern lediglich eine Etappe des Fragens und Erkundens.

Die vorgenommene Auseinandersetzung brachte einerseits die genannten Antworten auf die gestellte Leitfrage und ihre Folgefragen hervor, andererseits zeichneten sich im Zuge dessen auch neue Problemstellungen ab, die Anlass zu einem weiteren Fragen und weiteren Erkundungen bieten. Einige davon möchte ich an dieser Stelle als Anregung zum Weiterdenken festhalten.

Als ersten Aspekt möchte ich ein allgemeines Defizit an philosophischen Emotionstheorien festhalten. So lässt sich eine *implizite Isolierungstendenz* feststellen, wonach die Theoriebildung dazu tendiert, das personale Gefühlsleben auf einzelne und isolierte affektive Erfahrungen hin zu reduzieren. Daraus ergibt sich das Problem, dass etwa bei den intentionalen Gegenständen von Gefühlen eine affektive Mehrfachbesetzung nicht beschrieben werden kann. Dies möchte ich mit einem Klienten aus meiner eigenen psychotherapeutischen Praxis veranschaulichen, in dessen Wahrnehmungen gegenüber seinem Vater sich eine sehr konflikt-hafte Ambivalenz abzeichnete. Auf der einen Seite haderte jener Mann, Anfang 30, mit vielen Verhaltensweisen des Vaters, wie dessen Alkoholismus und dessen narzisstischen Bevorzugung der eigenen Bedürfnisse und Vernachlässigung jener der anderen Familienmitglieder. Dieses Hadern artikulierte sich in Gefühlen wie Zorn und Traurigkeit. Auf der anderen Seite bewunderte der Klient seinen Vater für dessen berufliche

Erfolge und dessen finanzielle Möglichkeiten, abenteuerhaft zahlreiche Weltregionen zu bereisen und sehr exotische Aktivitäten durchlebt zu haben wie Wildjagden und Helikopter-Schifahren. Diese Bewunderung artikuliert sich in Gefühlen des Neides und der Scham über eine als solche empfundene Unterlegenheit des Klienten. Sein Vater war also mehrfach affektiv besetzt. Wohl ist es im Zuge eines emotionsphilosophischen Blicks möglich, die einzelnen Gefühle einer philosophischen Analyse zu unterziehen. Darin geht allerdings verloren, dass mehrere Gefühle auf den Vater bezogen sind, die zueinander in Widerspruch und Konflikt geraten können, wie etwa Trauer und Neid, Zorn und Scham. Anstatt den Fokus auf einzelne Gefühle zu richten, möchte ich dafür plädieren, »Netze« oder »Bündelungen« von Gefühlen begrifflich zu adressieren. Die Verweisungen auf andere Gefühle und eine immanente Rationalität, die erst aus der Betrachtung der affektiven Verstrickung und Verflochtenheit zugänglich wird, gehört zum Sinn eines solchen affektiven Erlebens. Eine solche Konzeption würde es auch ermöglichen, Ambivalenzen im Fühlen philosophisch differenzierter beschreiben zu können. Entsprechend möchte ich als Appell und Aufgabe für eine weitere emotionstheoretische Begriffsarbeit das Desiderat formulieren, solche affektiven Mehrfachbesetzungen ausdrücklich in der Theoriearbeit zu konzipieren und reflektieren.

Die Auseinandersetzung mit Vulnerabilität legte in seinem Fortschreiten das Augenmerk ebenso auf das Phänomen der Sorge, ihre verschiedenen Formen wie die Selbstsorge oder die Fürsorge bzw. Fremdsorge um Andere sowie verschiedene funktionale und dysfunktionale Strategien. In mehreren phänomenologischen Beiträgen fanden sich dazu Impulse zu einem Verständnis hiervon: Wie etwa in der Reformulierung des Sorge-Begriffs bei Heidegger durch Waldenfels, der die Sorge um Alterität und die Fremdsorge um Andere ergänzte und dem Motiv der sozialen Konstitution des Subjekt einen weiteren Mosaikstein hinzufügte. Ebenso bei Breyer, der die Fürsorge Anderer als Gelingensbedingung der Selbstsorge fasste. Angeführt sei auch die Differenzierung eines ontologischen, interaktionistischen und ethischen Sinns von Sorge. Wie in Kapitel 5.5.3 dargelegt, stoßen solche Erkundungen des Phänomens der Sorge zu zahlreichen Fragestellungen an. Etwa dazu, wie sich funktionale und dysfunktionale Strategien der Selbstsorge und Fürsorge differenzieren lassen und anhand welcher Differenzierungskriterien. Genannt seien etwa Strategien wie eine *paternalistische Fürsorge*, die mit einer impliziten Egozentrik Handlungsweisen vorschreibt; eine *Politik der Auferlegung* wie sie Butler etwa in einer Kritik an der Außenpolitik der USA formuliert, wenn sie einer Bevölkerungsmehrheit eines Landes Leitwerte auferlegt, die diese nicht von sich aus als solche erkoren hat, wie etwa in Afghanistan; eine *iatrogene Fürsorge*, die durch ein sorgendes Verhalten erst eine Verletzung hervorbringt, wie bei Polizist*innen, die bei ungerechtfertigter Polizeigewalt den Schutz einer Rechtsordnung pervertieren; oder die im Diskurs positiv attribuierte Strategie einer *Förderung von Autonomie*. Wenn die Strategie einer Förderung von Autonomie als normativer Leitmaßstab fungiert, wäre weiters nach einer kontextsensiblen Ausdifferenzierung dieser Leitstrategie zu fragen: Wie gestaltet sich eine solche im Feld des Politischen, des Pädagogischen oder des Psychosozialen, in der Emanzipation von Bürger*innen, in der Erziehung von den Kindern, in der psychotherapeutischen Hilfe von Menschen mit strukturellen Schädigungen, in der Pflege von alten Menschen oder Menschen mit Behinderungen? Entsprechend wäre auch weiter zu fragen, wie das Verhältnis von Selbstsorge und Fürsorge in diesen Kontexten zu beschreiben und zu gestalten ist. Wohl gehört dieses Phänomenfeld zu einer Erkundung von Vulnerabilität und affektiver Vulnerabilität dazu,

verlangt aber nach einer eigenständigen Auseinandersetzung. Die Ausführungen hier verstehen sich entsprechend als Impuls und Desiderat zu einem philosophischen Weiterfragen.

Siglen

AR	<i>Antwortregister</i> – Waldenfels 2007a
BE	<i>Bruchlinien der Erfahrung</i> – Waldenfels 2002
GN	<i>Grenzen der Normalisierung</i> – Waldenfels 1998
GP	<i>Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden</i> – Waldenfels 2012
LS	<i>Das leibliche Selbst</i> – Waldenfels 2000
SA	<i>Sozialität und Alterität</i> – Waldenfels 2015b
SK	<i>Sinne und Künste im Wechselspiel</i> – Waldenfels 2015a

Literaturverzeichnis

- Anderson, J. (2014). Autonomy and Vulnerability Entwined. In C. Mackenzie, W. Rogers, & S. Dodds (Eds.), *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy* (pp. 134-161). New York: Oxford University Press.
- Backhaus, U. (2017). *Personzentrierte Beratung und Therapie bei Verlust und Trauer*. München: Reinhardt.
- Bernet, R. (2014). Das Subjekt des Leidens. In T. Fuchs, T. Breyer, S. Micali, & B. Wandruszka (Eds.), *Das leidende Subjekt. Phänomenologie als Wissenschaft der Psyche* (pp. 11-33). München: Karl Alber.
- Boss, M. (1999). *Grundriss der Medizin und der Psychologie: Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft*. Bern: Huber.
- Boublil, E. (2018). The Ethics of Vulnerability and the Phenomenology of Interdependence. *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 49 (3), pp. 183-192.
- Breyer, T. (2017). Selbstsorge und Fürsorge zwischen Vulnerabilität und Resilienz. In C. Richter (Ed.), *Ohnmacht und Angst aushalten. Kritik der Resilienz in Theologie und Philosophie* (pp. 119-132). Stuttgart: Kohlhammer.
- Butler, J. (2009). *Frames of War. When is Life Grievable*. London/New York: Verso.
- Butler, J. (2020). *Gefährdetes Leben: Politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Coplan, A. (2011). Understanding Empathy: Its Features and Effects. In A. Coplan, & P. Goldie, *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives* (pp. 3-18). Oxford: Oxford University Press.
- Demmerling, C., & Landweer, H. (2007). *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart: Metzler.
- Dilling, H., & Freyberger, H. (Eds.). (2013). *Taschenführer zur ICD-10-Klassifikation psychischer Störungen*. Bern: Verlag Hans Huber.
- Döring, S. (2009). *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Flatscher, M. (2011). Antwort als Verantwortung. Zur Dimension des Ethisch-Politischen in Waldenfels' Phänomenologie der Responsivität. *Etica & Politica*, XIII (1), pp. 99-133.
- Foucault, M. (2019). *Hermeneutik des Subjekts*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Freud, S. (2003). Die Zukunft einer Illusion (1927). In S. Freud, *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion* (Vol. IX Studienausgabe, pp. 135-189). Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Fuchs, T. (2002). Mind, meaning and the brain. *Philosophy, Psychiatry & Psychology* (9), pp. 261-264.
- Fuchs, T. (2002). The challenge of neuroscience: Psychiatry and phenomenology today. *Psychopathology* (35), pp. 319-326.
- Fuchs, T. (2005). Overcoming dualism. *Philosophy, Psychiatry & Psychology* (12), pp. 115-117.
- Fuchs, T. (2009). Existenzielle Vulnerabilität. Ansätze zu einer Psychopathologie der Grenzsituationen. In A. Hügli, D. Kaegi, & B. Weidmann (Eds.), *Existenz und Sinn. Karl Jaspers im Kontext* (pp. 37-56). Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Fuchs, T. (2011). Leibliche Sinnimplikate. In H.-D. Gondek, T. Klass, & L. Tengelyi (Eds.), *Phänomenologie der Sinnereignisse* (pp. 291-305). München: Wilhelm Fink.
- Fuchs, T. (2013). Existential Vulnerability: Toward a Psychopathology of Limit Situations. *Psychopathology* (46), pp. 301-308.

- Fuchs, T. (2013a). Depression, Intercorporeality and Interaffectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 20 (7-8), pp. 219-238.
- Fuchs, T. (2013b). Der Schein des Anderen. Empathie und Virtualität. In T. Breyer (Ed.), *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven* (pp. 263-281). München: Wilhelm Fink.
- Fuchs, T. (2014). Verkörperte Emotionen – Wie Gefühl und Leib zusammenhängen. *Psychologische Medizin* (25), pp. 13-20.
- Fuchs, T. (2016). Self across time: the diachronic unity of bodily existence. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (15), pp. 1-25.
- Fuchs, T. (2017a). Intercorporeality and Interaffectivity. In J. Meyer, J. Streeck, & S. Jordan, *Intercorporeality: Emerging Socialities in Interaction* (pp. 195-209). Oxford: Oxford University Press.
- Fuchs, T. (2017b). Levels of Empathy. In V. Lux, & S. Weigel (Eds.), *Empathy: A neurobiologically based capacity and its cultural and conceptual history* (pp. 27-48). Palgrave Macmillan.
- Fuchs, T. (2020). *Randzonen der Erfahrung. Beiträge zur phänomenologischen Psychopathologie*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Fuchs, T., & De Jaegher, H. (2009). Enactive Intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*(8), pp. 465-486.
- Fuchs, T., & Koch, S. (2014). Embodied affectivity: on moving and being moved. *Frontiers in Psychology. Psychology for Clinical Settings*(5), pp. 1-12.
- Fuchs, T., & Schlimme, J. (2009). Embodiment and psychopathology: a phenomenological perspective. *Current Opinion in Psychiatry*(22), pp. 570–575.
- Fuchs, T., Breyer, T., Micali, S., & Wandruszka, B. (Eds.). (2014). *Das leidende Subjekt*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- Gadamer, H.-G. (2010). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2012). *The Phenomenological Mind*. London: Routledge.
- Gendlin, E. (2018). *Focusing-orientierte Psychotherapie. Ein Handbuch der erlebensbezogenen Methode*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Goethe, J. W. (2005). *Faust. Der Tragödie Erster Teil*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Goldie, P. (2009). Emotionen und Gefühle. In S. Döring, *Philosophie der Gefühle* (pp. 369-397). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goldman, A. (2011). Two Routes to Empathy: Insights from Cognitive Science. In A. Coplan, & P. Goldie, *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives* (pp. 31-44). Oxford: Oxford University Press.
- Gondek, H.-D., & Tengelyi, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp.
- Gondek, H.-D., Klass, T. N., & Tengelyi, L. (Eds.). (2011). *Phänomenologie der Sinnereignisse*. München: Fink.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2006). *Zollikoner Seminare. Protokolle, Gespräche, Briefe*. (M. Boss, Ed.) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Helm, B. (2009). Gefühlte Bewertungen: Eine Theorie der Lust und des Schmerzes. In S. Döring (Ed.), *Philosophie der Gefühle* (pp. 398-432). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Helting, H. (1999). *Einführung in die philosophischen Dimensionen der psychotherapeutischen Daseinsanalyse*. Aachen: Shaker Verlag.
- Husserl, E. (2009). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hamburg: Meiner.
- Huth, M. (2016). Reflexionen zu einer Ethik des vulnerablen Leibes. *Zeitschrift für Praktische Philosophie, Band 3* (Heft 1), pp. 273-304.
- Huth, M., & Thonhauser, G. (2020). Introduction. *Philosophy Today, Volume 64* (Issue 3), pp. 537-55.

- James, W. (1984). What is an Emotion? *Mind*, 9, pp. 188-205.
- Kaegi, D. (2009). Leiden als Grenzsituation. In A. Hügli, D. Kaegi, & B. Weidmann (Eds.), *Existenz und Sinn. Karl Jaspers im Kontext* (pp. 57-72). Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Küchenhoff, J. (2014). Die Phänomenologie des Fremden als Grundlage psychiatrisch-psychotherapeutischen Handelns. In T. Fuchs, T. Breyer, S. Micali, & B. Wandruszka (Eds.), *Das leidende Subjekt. Phänomenologie als Wissenschaft der Psyche* (pp. 104-119). Freiburg / München: Karl Alber Verlag.
- Mackenzie, C. (2014). The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability. In C. Mackenzie, W. Rogers, & S. Dodds (Eds.), *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy* (pp. 33-59). New York: Oxford University Press.
- Mackenzie, C., Rogers, W., & Dodds, S. (2014). What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory? In C. Mackenzie, W. Rogers, & S. Dodds (Eds.), *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy* (pp. 1-32). New York: Oxford University Press.
- Meyer-Drawe, K. (2010). Leib, Körper. In C. Bermes, & U. Dierse, *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhundert* (pp. 207-219). Hamburg: Meiner.
- Nussbaum, M. (2004). Emotions as Judgments of Value and Importance. In R. Solomon (Ed.), *Thinking about feeling. Contemporary Philosophers on Emotions* (pp. 183-199). Oxford: Oxford University Press.
- Perler, D. (2011). *Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien 1270-1670*. Tübingen: Fischer.
- Pistol, F. (2016). Vulnerabilität. Erläuterungen zu einem Schlüsselbegriff im Denken Judith Butler. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 3 (1), pp. 233-272.
- Ratcliffe, M. (2005). The Feeling of Being. *Journal of Consciousness Studies*, 12 (8-10), pp. 45-63.
- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of being. Phenomenology, Psychiatry and the sense of reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Ratcliffe, M. (2017). Empathy without Simulation. In M. Summa, T. Fuchs, & L. Vanzago, *Imagination and Social Perspectives: Approaches from Phenomenology and Psychopathology* (pp. 199-220). London: Routledge.
- Rinofner-Kreidl, S. (2014). Intuition und Resilienz. In T. Fuchs, T. Breyer, S. Micali, & B. Wandruszka (Eds.), *Das Leidende Subjekt. Phänomenologie als Wissenschaft der Psyche* (pp. 75-103). Freiburg / München: Verlag Karl Alber.
- Schmidsberger, F. (2017). Leib und Gefühl. Beiträge von Waldenfels zu einer Phänomenologie der Gefühle. In A. Oberprantacher, & A. Siegetsleitner (Eds.), *Mensch sein - Fundament, Imperativ oder Floskel. Beiträge zum 10. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Innsbruck* (pp. 219-228). Innsbruck: Innsbruck University Press.
- Schmidsberger, F. (2018). Zur Differenzierung einer philosophischen und einer psychotherapeutischen Phänomenologie. *Feedback. Zeitschrift für Gruppentherapie und Beratung*.(3&4), pp. 29-38.
- Slaby, J. (2007). Emotionaler Weltbezug. Ein Strukturschema im Anschluss an Heidegger. In H. Landweer, *Gefühle - Struktur und Funktion* (pp. 93-112). Berlin: Akademie Verlag.
- Slaby, J. (2008). *Gefühl und Weltbezug. Die menschliche Affektivität im Kontext einer neo-existentialistischen Konzeption von Personalität*. Paderborn: Mentis.
- Slaby, J. (2014). Empathy's blind spot. *Med Health Care and Philosophy* (17), pp. 247-258.
- Solomon, R. (1973). Emotions and Choice. *The review of metaphysics*, 27 (1), pp. 20-41.
- Solomon, R. (2009). Emotionen, Gedanken und Gefühle. Emotionen als Beteiligung an der Welt. In S. Döring (Ed.), *Philosophie der Gefühle* (pp. 148-168). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Solomon, R. C. (2004). Emotions, Thoughts, and Feelings. Emotions as Engagement with the world. In R. C. Solomon (Ed.), *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions* (pp. 76-88). Oxford: Oxford University Press.

- Stanghellini, G., Broome, M., Fernandez, A., Fusar-Poli, P., Raballa, A., & Rosfort, R. (Eds.). (2019). *Oxford Handbook of Phenomenological Psychop (International Handbooks in Philosophy and Psychiatry)*. Oxford: Oxford University Press.
- Staudigl, M. (2014). Phantasmen der Integrität. Entwurf einer phänomenologischen. In M. Staudigl (Ed.), *Gesichter der Gewalt* (pp. 237-267). Paderborn: Wilhelm Fink.
- Staudigl, M., & Trinks, J. (Eds.). (2007). *Ereignis und Affektivität. Zur Phänomenologie sich bildenden Sinnes*. Wien: Turia + Kant.
- Sternagel, J. (2012). Bernahrd Waldenfels - Responsivität des Leibes. In E. Alloa, T. Bedorf, C. Grüny, & T. N. Klass (Eds.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts* (pp. 116-129). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stolorow, R. (2018). Emotional Disturbance, Trauma, and Authenticity: A Phenomenological-Contextualist Psychoanalytical Perspective. In K. Aho (Ed.), *Existential Medicine. Essays on Health and Illness* (pp. 17-25). Lanham: Rowman & Littlefield International.
- Szanto, T., & Landweer, H. (2020). Introduction. The phenomenology of emotions — above and beyond ‘What it is like to feel’. In T. Szanto, & H. Landweer (Eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion* (pp. 1-37). London: Routledge.
- Tengelyi, L. (2004). Vom Erlebnis zur Erfahrung. Phänomenologie im Umbruch. In W. Hoguebe (Ed.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen : XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie, 23. - 27. September 2002 in Bonn ; Vorträge und Kolloquien* (pp. 788-800). Berlin: Akademie Verlag.
- Tengelyi, L. (2007). Selbstheit, Passivität und Affektivität bei Henry und Levinas. In M. Staudigl (Ed.), *Ereignis und Affektivität: Zur Phänomenologie sich bildenden Sinnes* (pp. 221-238). Wien: Turia + Kant.
- Vögele, H. (2020). Responsibility for Vulnerability: Towards a Political Account of Responsibility. *Philosophy Today, Volume 64* (Issue 3), pp. 577-597.
- Waldenfels, B. (1980). *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1998). *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2000). *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. (R. Giuliani, Ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2007a). *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2007b). Der leibliche Sitz der Gefühle. In *Ereignis und Affektivität: Zur Phänomenologie des sich bildenden Sinnes* (pp. 161-176). Wien: Turia+Kant.
- Waldenfels, B. (2011). Radikalisierte Erfahrung. In H.-D. Gondek, T. N. Klass, & L. Tengelyi (Eds.), *Phänomenologie der Sinnereignisse* (pp. 19-36). Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Waldenfels, B. (2012). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2013). *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2015a). *Sinne und Künste im Wechselspiel*. Berlin: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2015b). *Sozialität und Alterität*. Berlin: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2019). *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*. Berlin: Suhrkamp.
- Wandruszka, B. (2009). *Philosophie des Leidens. Zur Seinsstruktur des pathischen Lebens*. Freiburg: Karl Alber.
- Wandruszka, B. (2014). Möglichkeiten und Grenzen einer Wissenschaft vom leidenden Subjekt. In T. Fuchs, T. Breyer, S. Micali, & B. Wandruszka (Eds.). Freiburg / München: Verlag Karl Alber.
- Zahavi, D. (2010). Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz. *Inquiry*, 53 (3), pp. 285-306.
- Zahavi, D. (2019). Getting It Quite Wrong: Van Manen and Smith on Phenomenology. *Qualitative Health Research*, 29 (6), pp. 900-907.

Anhang: Abstract

Deutsch

Diese phänomenologische Erkundung thematisiert die Erfahrung, dass Gefühle wie Trauer, Sehnsucht, Scham, Schuld, Eifersucht oder Neid schmerzhaft sein können und in ihnen Verletzungen zum Ausdruck kommen. Ihr Anliegen ist es, diesen Charakterzug des Schmerzvollen und des Verletzenden an Gefühlen im Lichte gegenwärtiger Emotions- und Subjekttheorie zu beschreiben und eine konzeptuelle Ordnung hierfür anzubieten. Das Vorhaben nimmt auf mehrere Diskurse Bezug: Erstens auf die rezente Emotionstheorie, zweitens auf eine Phänomenologische Psychopathologie sowie drittens auf die (ethisch-politische) Vulnerabilitätstheorie. Die wichtigsten Bezugsautoren sind Bernhard Waldenfels, Thomas Fuchs sowie Judith Butler.

Die Auseinandersetzung nimmt Grundmotive der Phänomenologie von Waldenfels zum Ausgangspunkt, und setzt bei einem Erfahrungsbegriff an, der Erfahrung als Doppelereignis aus Widerfahrnis und Antwort konzipiert. An der affektiven Erfahrung akzentuiert sie mehrere Aspekte: 1) Die leibliche Dimension, in der unser Leib als Medium unserer affektiven Erfahrung fungiert. 2) Die kognitive Seite, wo sich zeigt, wie Verletzungen unsere Sinnbildung versteifen oder kollabieren lassen. 3) Die leibliche Sinnbildung, wo wir mit einer Schicht der Leiberfahrung konfrontiert sind, die einen Zug der Selbstständigkeit und möglicher Widerständigkeit in sich trägt. 4) Die vulnerable Seite, an der erörtert werden soll, was Verletzbarkeit bedeutet, entlang welcher Register sie sich entfaltet und welche Rolle Gefühle hierbei spielen. Sowie 5) eine soziale Seite, die entlang eines Nachfragens nach Empathie intersubjektive Strukturen der Erfahrung beleuchtet.

English

This phenomenological investigation focuses on the experience that affects like grief, desire, shame, guilt, jealousy or enviousness can feel painful and that they express an injury. It aims to describe this trait of suffering in affective experiences against the background of a recent Philosophy of Emotions and of Subjectivity and claims to offer a conceptional order for this phenomenon. The project refers to several recent discourses: First a recent Philosophy of Emotion, second a Phenomenological Psychopathology and third a (ethical-political) Philosophy of Vulnerability. It essentially refers to authors like Bernhard Waldenfels, Thomas Fuchs and Judith Butler.

The exploration takes central arguments of the phenomenology of Waldenfels as its starting point and conceives of experience as *Doppelereignis* of *Pathos* and *Response*. It accents several aspects of the affective experience: 1) Its bodily dimension and the mediality of our body. 2) Its cognitive dimension that shows how affective injuries stiffen or collapse the generation of meaning. 3) The bodily dimension of the generation of meaning that points towards a layer of meaning that has a trait of autonomy and a possible resistance. 4) Its vulnerable dimension that explicates what vulnerability means, in which respects we are vulnerable and what role affects play hereby. And finally 5) a social dimension that focuses on empathy and structures of intersubjectivity.