

Phänomenologie des Fühlens im Horizont der Interaffektivität aus dem japanischen *Ki*-Wortfeld

YUKIKO KUWAYAMA

ABSTRACT · *Ki* als Wort aus dem japanischen Alltag, dessen Wurzel sich mitunter im altchineschen *Qi* entdecken lässt, wird vielfältig übersetzt; u.a. als Luft, Atmosphäre, Gefühl, Emotion, Stimmung, Atem usw. Dem Begriff *Ki* liegt weder die Annahme eines „festen Subjekts“ noch die eines „festen Objekts“ zugrunde, wodurch es möglich wird, die Dynamik der Zwischenmenschlichkeit darzustellen, ohne eine lineare Kausalität in der Dynamik voraussetzen zu müssen. Die phänomenologische Beschreibung der geteilten Luft (*Kūki*) von dem japanischen Psychiater Bin Kimura weist dabei eine gewisse Affinität zur Beschreibung vom gleichzeitigen Affizieren und Affiziert-Werden im Resonanzphänomen auf, das innerhalb einer Interaffektivitätsforschung erschlossen wird. Aus der Betrachtung der unterschiedlichen Ansätze wird ein möglicherweise gemeinsamer Blickwinkel vorrangig in der momenthaften Temporalität des Situier-Seins gesucht.

KEYWORDS · Interaffektivität, Affektivität, Fühlen, Gefühle, Leib, *Ki* (*Qi*), Phänomenologie, Bin Kimura, *Affective Societies*

I. Einleitung

Die phänomenologische Beschreibung¹ als eine Methode ist heute mit der Tatsache konfrontiert, dass es die Vielfalt der natürlichen Sprachen gibt.² In jeder Sprache sind unterscheidbare Art und Weisen der Artikulierung vorhanden, durch welche die Phänomene nicht nur unterschiedlich beschrieben werden, sondern sie scheinen auch unterschiedlich erlebt zu werden. So stellt sich dann die Frage, wie die phänomenologischen Diskurse und Ansätze innerhalb des europäischen Sprach- und Kulturraums auf diese Vielfalt der Sprachen reagieren sollen und können. Diese Frage ist vor allem insofern relevant, dass eine natürliche Sprache, im Anschluss an das Sprachspiel bei Wittgenstein (2015, 14)³, als Lebensform (ebd., 21f., 26f., 145)⁴ einen praktischen, mit konkreten (auch gemeinschaftlichen) Gewohnheiten eng verbundenen Erfahrungshorizont stiften kann. Unabhängig von der Frage, ob die Sprache die Lebensform, oder die Lebensform die Sprache bildet, ist in jedem Fall im Auge zu behalten, dass auch die Lebensform als Erfahrungshorizont nicht nur je nach Muttersprache, sondern auch je nach Person, bis hin zu deren Lebenssituation, variiert. Die Lebensformen in Pluralform sind heutzutage sehr

1 Die phänomenologische Beschreibung wird im Rahmen dieses Aufsatzes als sprachliche Aussagen und Ausdrücke verstanden, die jederzeit potenziell einen Teil der Struktur(en) der erscheinenden Welt sichtbar werden lassen. Für eine weniger *naive* Phänomenologie müsste auch jegliche Beschreibung aus der „vorwissenschaftlichen“ Einstellung berücksichtigt werden, damit einem überhaupt vor Augen geführt werden kann, welche natürliche Einstellung man – vorreflexiv – hat (vgl. Husserl 2002, 334, 335, 343).

2 Zur Rolle der Diversität der Sprachen innerhalb der Phänomenologie vgl. Elberfeld 2017, 428.

3 Dies betrifft § 6 der *philosophischen Untersuchungen* (Wittgenstein 2015, 14).

4 Dies betreffen jeweils § 19, § 23, § 241 ebenso der *philosophischen Untersuchungen* (ebd., 21f., 26f., 145).

viel stärker in ihrer Transformation begriffen, möglicherweise mitunter aus dem Grund, dass wir in einer Zeit erweiterter Mobilisierungsmöglichkeiten leben. Die Mobilisierung lässt sich nicht nur im Sinne der weltweiten Migrationsbewegung, sondern auch im Sinne eines allgemeinen Kontextwechsels des Lebens verstehen. Beispielsweise mit dem Wohnortwechsel z.B. aufgrund beruflicher Umstände geschieht eine Veränderung der allgemeinen Lebenssituation und es verschiebt sich der momentane Kontext. Zu solchen Veränderungen zählt auch der Ortwechsel zwischen dem eigenen Zuhause und dem Arbeitsort, bis hin zum täglichen Wechsel der Gesprächspartner – mal mit dem Verkäufer einer Bäckerei, mal mit dem eigenen Arbeitgeber. Bewusst oder unbewusst ändert sich auch der Sprachgebrauch – mal höflicher, respektvoller, mal freundlicher oder familiär.⁵ Gemeinhin kann im Hinblick auf die umgreifende Mobilität auch die Änderung der Sprache beobachtet werden, die einem *eigen* war, ist und noch wird. Dies geht mit Änderungen von Verhaltensweisen einher, die sich auf eine bestimmte Umgebung und Situation einstellen. Zur Mobilität des Menschen und zur Änderung der Sprache gehört auch der Fall, in dem ganz und gar auf die *eigene* Sprache (wenigstens für eine Zeit lang) verzichtet werden muss. Es gibt aber noch den Fall, dass sie so angepasst wird, dass man sich ohne es zu wissen, neue Formen der Verbalisierung aneignet.⁶ So scheinen sich die menschlichen Sprachen immer schon zu verändern, ohne dass daraus resultieren muss, dass man *die damaligen Sprachen* ganz und gar verliert.⁷

In Anbetracht der Veränderung und der Vielfalt der Sprechweisen stellt sich somit eine erneute Frage im Zusammenhang mit der phänomenologischen Methodik: Auf welcher natürlichen Sprache und mit welchen Terminologien ist es möglich und notwendig, Phänomene zu beschreiben? Die Methodik der phänomenologischen Beschreibung sollte prinzipiell jedem Kulturkreis und jeder Sprache offenstehen. Zugleich scheint diese Sicht jederzeit der möglichen Kritik ausgesetzt zu sein, nämlich die an der *Naivität* in der Phänomenologie.⁸ In diesem Bezug kann und sollte der folgende Vorschlag aus *Das Sichtbare und das Unsichtbare* von Merleau-Ponty ernst genommen werden: „Thematisierung der Sprache überwindet eine weitere Etappe der Naivität, enthüllt ein wenig mehr noch den Horizont der Selbstverständlichkeiten“ (Mer-

5 Im Übrigen ist es in der japanischen Kultur durchaus möglich und ganz und gar nicht verwunderlich, wenn sich ein erwachsener Herr je nach Kontext anders nennt. So kann er sich in seiner Firma *watashi*, bei seiner Mutter *boku*, aber bei seiner Ehefrau oder Partnerin *ore* nennen. Zum Wechsel der Selbstbezeichnung („Ich“ im Deutschen) in der japanischen Sprache vgl. Tawada 2013.

6 Dies ist bereits der Fall in Anbetracht der Variabilität des Sprachgebrauchs bereits innerhalb einer natürlichen Sprache – angefangen mit Dialekt, aber auch im Gebrauch der Vokabel je nach Kontext, in dem man sich befindet: An der Universität, in einer Firma, in einer Kneipe oder bei sich zu Hause. Insgesamt kann sich die Parole häufig je nach Personen ändern, mit denen man gerade spricht.

7 In der Sprachphänomenologie Merleau-Pontys ist die Transformation des Sprachgebrauchs ein Übergangsphänomen von der „gesprochenen Sprache“ (Merleau-Ponty 1966, 232) („*parole parlée*“ (Merleau-Ponty 1945, 229f.)) zur „sprechenden Sprache“ (Merleau-Ponty 1966, 232) („*parole parlante*“ (Merleau-Ponty 1945, 229f.)). Eine Charakteristik dieser Transformation kennzeichnet sich in seinen Überlegungen zu der „Verwandlung meines Seins“ (Merleau-Ponty 1966, 218) („*transformation de mon être*“ (Merleau-Ponty 1945, 214)). Im Allgemeinen scheint es mir notwendig zu sein, die Änderung als solche, nicht nur vom „Phänomen“, sondern auch von der betrachtenden Person selbst mit in den Fokus zu nehmen (vgl. Elberfeld 2017, 423f.).

8 Die Naivität der transzendentalen Phänomenologie soll nach Husserl durch deren praktische bzw. „mundane“ Anwendung überwunden werden (Husserl 2002, 108). Nach derselben Logik könnte, wenn nicht *die Überwindung der Naivität*, so doch eine weniger naive Phänomenologie durch die Erschließung verschiedener Sprachen – beispielsweise als Gegenstände der Phänomenologie – erreicht werden. Die Erschließung von sprachlichen Sinnwelten ist abhängig von Übersetzungen und Erläuterungen, die m.E. als Prozesse genau die Dimensionen berühren, in denen neue, vielversprechende Reflexionen über die bestehende Phänomenologie – die „Phänomenologie der Phänomenologie“ (Husserl 2002, 176f.) – betrieben werden könnten.

leau-Ponty 1986, 230).⁹ Wenn „die Sprache“ auch innerhalb phänomenologischer Betrachtung ernst genommen und thematisiert werden kann, stellt sich automatisch die methodische Frage: Welche natürliche Sprache (1) und welche Parolen oder Terminologien (2) werden sowohl für die Beschreibung als auch für die Theoretisierung aus den Beschreibungen eingesetzt? Ebenso wie die Vielfalt der phänomenologischen *Schulen* ist auch die Vielfalt der Terminologie einsehbar. Die Vielfalt stand und steht unter anderem in Abhängigkeit sowohl zur Beschreibung als auch zu den zur Theoretisierung eingesetzten Terminologien. Außerdem scheint, insofern jedes Wort und dessen natürliche Sprache unterschiedliche Zerlegungen bzw. Artikulierungsmöglichkeiten der Phänomene mit sich bringen¹⁰, eine Notwendigkeit zu bestehen, – wie bei dem späten Merleau-Ponty – die Sprache oder besser den Sprachgebrauch auch innerhalb der Phänomenologie zu thematisieren.¹¹ Dies gilt es zu unternehmen, ohne dabei die Frage außer Acht zu lassen, welche konkrete natürliche Sprache dabei eingesetzt wird. Denn sobald man beginnt, an „die Sprache“ zu denken, denkt man häufig, dass diese jedem gleich vorkäme. Es scheint hier jedoch eine Notwendigkeit zu bestehen, dass sie selbst – die (hier gedachte) „Sprache“ – immer unter bestimmten Bedingungen steht, im Sinne, dass sie niemals unabhängig von der Sprache und den Sprachen betrachtet werden kann, die entweder die Muttersprache sind, sehr familiär sind oder auf andere Weise sehr gut zugänglich sind (Elberfeld 2012, 87).

Dieser Aufsatz ist einer Aufmerksamkeitslenkung gewidmet, das Fühlen im Horizont der Interaffektivität zu fokussieren, jedoch dabei die Sprachthematization nicht außer Acht zu lassen, die die Vielfalt der Sprachen a priori im Auge behält. Konkret beschäftigt sich der vorliegende Aufsatz mit zwei Schritten der Untersuchungen: 1. Der Vorstellung von ein paar repräsentativen Beispielen aus der gegenwärtigen japanischen Sprache, die bestimmte Charakteristiken der Interaffektivität sichtbar machen lässt. 2. Einer Bezugnahme auf einen affekttheoretischen Ansatz aus *Affective Societies* zu einem erhellenden Blick in das Fühlen aus der interaffektiven Perspektive. Als Schlüsselwort für die beiden Untersuchungen gilt das japanische Wort *Ki* (気), das im nächsten Kapitel zunächst thematisiert wird. Das *Ki*, das aus einer Verschmelzung von japanischen Vokabeln wie *Ke*¹², *Ge* oder *Ki* (機)¹³ mit dem traditionell (ursprünglich) chinesischen Begriff des *Qi* (氣, 气) entstanden ist, findet häufige Verwendung

9 Dem entspricht im Original: «*La thématization du langage dépasse encore une étape de naïveté, dévoile encore un peu plus de l'horizon de Selbstverständlichkeiten*» (Merleau-Ponty 1964, 229).

10 Die Differenz der Artikulierung und der Gewichtung im Fokussieren je nach Wort und Sprache lässt sich mit verschiedenen Beispielen zeigen: Jutta Stalfort stellt beispielsweise in *Die Erfindung der Gefühle – Eine Studie über den historischen Wandel menschlicher Emotionalität (1750-1850)* (2013) fest, wie unterschiedlich die Gefühlsbegriffe verschiedene Emotionen zerlegen. Ein Beispiel aus dem Tschechischen „*Litost*“ aus dem Roman *Das Buch vom Lachen und Vergessen* kann erhellend sein (vgl. Kundera 1992, 164) (siehe auch Stalfort 2013, 71). Wenn es um Gefühlsvokabular geht, ist aus der deutschen Sprache beispielsweise das Wort „gemütlich“ zu nennen, welches schwer in andere Sprachen zu übersetzen ist. Es lässt sich kaum durch bestimmte Merkmale einer gemütlichen Stimmung präzisieren, was genau die „Gemütlichkeit“ ausmache, wo jedoch jeder Mensch im deutschsprachigen Raum weiß, wie sich etwas Gemütliches anfühlt (vgl. Hisayama 2014, 39). Zur Thematik der Unterscheidung der Artikulierungsweisen der Gefühle sowie ihrer methodischen Problematik ist das folgende Buch heranzuziehen: Anna Wierzbicka 1999. *Emotions across Languages and Cultures – Diversity and Universals*. Cambridge, Paris, Melbourne: Cambridge University Press.

11 An dieser Stelle sollte erwähnt werden, dass zusätzlich zum Motiv der Thematization der Sprache bei Merleau-Ponty auch der bescheidene Hinweis Austins auf „*linguistic phenomenology*“ (Austin 1961, 130) in seinem Aufsatz „*a plea for excuses*“ in den *philosophical papers* in methodischer Hinsicht eine Inspiration gegeben hat.

12 *Ke* (け) wurde ursprünglich für vage Empfindungen verwendet, die sehr schwer zu bestimmen, jedoch vage und dunkel präsent sind (Hisayama 2014, 22).

13 *Ki* im Zeichen機, das auch Timing oder zeitlicher Moment bedeuten kann, spielt insbesondere in buddhistischen Kontexten eine wichtige Rolle (ebd., 23).

in der japanischen Alltagssprache. Es gilt heute noch als aktuell, obschon es zugleich aufgrund seiner Verwurzelung in dem chinesischen *Qi* als ein großes kulturelles Erbe zu verstehen ist. Das *Ki* steht nicht nur unter dem Einfluss der daoistischen Tradition, sondern auch unter dem der Konfuzianer und verschiedenen Diskursen der Neokonfuzianer (siehe auch Kalmanson 2018, 17ff.). In den klassischen chinesischen Werken gilt es als eine Tradition, dass *Qi* nicht als ein Hauptthema der Schriften thematisiert wird, sondern vielmehr bloß als etwas „Selbstverständliches“ für die Leserschaft miterwähnt wird (Kakiuchi 2015, 14; siehe auch Onozawa et al. 1978/1991, 327). In europäischen Sprachen wurde und wird *Ki* ganz unterschiedlich übersetzt; unter anderem als Atem, Luft, Atmosphäre, Gefühl, Stimmung, Lebenskraft, Lebensenergie, Aufmerksamkeit, Intention oder Intuition (Yamaguchi 1997, 45f.; Hisayama 2014, 13–14).

Philosophiegeschichtlich wurden außerdem Vergleiche zum altgriechischen *pneûma* (πνεῦμα) oder zur *psychē* (ψυχή) aber auch zum indischen *prana* angestellt (Yamaguchi 1997, 46; Hisayama 2014, 121ff.). Trotz der Vielfalt der Diskurse, die unter dem Stichwort *Qi* sowie *Ki* erschlossen werden können, beschränkt sich der vorliegende Aufsatz darauf, das prozesshafte Aufgehen und Entstehen von Gefühlen, das sich immer schon intersubjektiv und interaffektiv vollzieht, nicht durch eine diskursive Analyse, sondern anhand konkreter Beispielsausdrücke aus dem gegenwärtigen Japanischen ans Licht zu bringen.

II. Gefühlsbeschreibungen mit *Ki* – Sprachliche Analyse

Eine Charakteristik der japanischen Sprache lässt sich darin entdecken, wie selten das „ich“ genannt wird. Das „du“ oder „Sie“ ist noch seltener zu sehen und zu hören. Im Satzbau ist häufig keine Angabe eines festen oder *agierenden* Subjekts anzutreffen, ohne dass dadurch ein grammatikalisches Problem zustande kommen würde. Um näher darauf einzugehen, wie im Japanischen mit dem Wort *Ki* Sätze ohne vorausgesetzte Angabe eines festen oder *agierenden* Subjekts gebildet werden können, sollen zunächst fünf repräsentative Ausdrücke beispielhaft dargestellt werden:

1. *Ki ga suru* (... *Ki* tut ...): das Gefühl haben, dass... / es kommt einem ... vor¹⁴
2. *Ki ga hareru / shizumu* (*Ki* klärt sich auf / sinkt): man wird heiter / schwermütig.
3. *Ki ga ôi* („*Ki* ist viel“): dazu tendieren, sich überall angesprochen zu fühlen.
4. *Ki ni sawaru* (etwas tastet *Ki* an, „an *Ki* fassen“): Etwas geht einen ein / Etwas nervt einen.
5. *Kanashii kimochi ni naru* (zu traurigem *Ki*-Habe werden): ein trauriges Gefühl haben.

Strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen den Beispielen 1, 2 und 3 bestehen, insofern *Ki* hier die grammatische Stellung des Subjekts einnimmt.¹⁵ Im Unterschied dazu zeichnen sich die Beispiele 4 und 5 durch das Fehlen eines Subjekts aus. Wenn „(irgendwelches) *Ki* tut“ (Beispiel 1), heißt das phänomenologisch, dass im leiblichen Situiert-Sein bereits vor dem Aussprechen

14 Der japanische Psychiater Bin Kimura vergleicht das *Ki* aus demselben Ausdruck „*Ki ga suru*“ mit dem deutschen „es“ im Ausdruck „es kommt mir ... vor“ (siehe Kimura 1995, 128; Yamaguchi 1997, 58ff.).

15 Mit dem grammatischen Subjekt ist hier die Position gemeint, an der das Satzsubjekt steht. Dies wird im Japanischen häufig mit der Partikel „*ga*“ markiert. Trotz der Problematik, die nicht-indo-europäische Sprache anhand der europäischen grammatischen Kategorien zu analysieren, wird diese in Europa weitverbreitete linguistische Konvention ebenso im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes aufgrund der Arbeitssprache (Deutsch) des Aufsatzes beibehalten.

des *Ki ga suru* verschiedenste Wahrnehmungen aus der Situation heraus begonnen hatten.¹⁶ In der Situation, in der „*Ki ga suru*“ herausgesprochen wird, handelt es von einem vorprädikativ¹⁷ laufenden Wahrnehmungsvollzug. Der Vollzug ist vorreflexiv, d.h. er muss dem wahrnehmenden Subjekt selbst (noch) nicht bewusst sein, meldet sich jedoch dann auf einmal wörtlich *laut*, wenn – aus irgendeinem Grund oder ohne, dass ein Grund dabei genannt werden kann – die Aufmerksamkeit auf die Wahrnehmungen aus dem Vollzug gelenkt wird. In diesem Moment wird im Japanischen gesagt: *Ki* kündigt mir etwas an (*Ki ga suru*). Die Ankündigung, die in ihrem Gehalt nicht festgelegt ist, kann irgendein Eindruck sein, oder als eine Art intuitive Ahnung verstanden werden. Aus den verschiedensten leiblichen Wahrnehmungen im Situiert-Sein werden noch vorreflexiv irgendwelche Eindrücke herausgebildet, die je nach Fall auch weiter irgendwelche Gefühle bilden können. In der Regel wird jedoch der Ausdruck im Japanischen gewählt, wenn die Eindrücke oder Ahnungen aus dem leiblichen Vollzug des Situiert-Seins – auf einmal aus dem Nichts – in die Aufmerksamkeit treten.¹⁸

Anhand des zweiten Beispiels wird deutlich, dass *Ki* eine Art Gemütsstimmung ausdrücken kann. Wenn *Ki* sich klärt, so fühlt man sich leicht und heiter; man hat jedoch Schwermut, wenn *Ki* „sinkt“. ¹⁹ Hiergegen handelt es sich im dritten Beispiel vielmehr um eine Art Aufmerksamkeit und um die Bereitschaft, affiziert zu werden. Vorausgesetzt, man hätte „zu viel *Ki*“ – wie das dritte Beispiel aufzeigt – so wäre man nicht mehr in der Lage, bei sich zu sein bzw. zu bleiben, da sich die Aufmerksamkeit zerstreut und die *Affizierbarkeit* sich zu sehr ausgebreitet hat. In derartigen Situationen würde man sich ständig und von nahezu allem in der Umgebung angesprochen fühlen.²⁰

Wenn *Ki* in der Position des Satzsubjekts steht, wie es in den ersten drei Beispielen der Fall ist, erweckt es den Anschein, als beschreibe es eine dynamische Raumeinheit als auch einen menschlichen Sinn und dabei weder nur im *Außen* noch nur im *Innen* des Menschen stehe. Das Unterlaufen der Unterscheidung von Innen und Außen sowie Subjekt und Objekt

16 Die hier gemeinten Wahrnehmungen können m. E. verschiedenste Wahrnehmungen sein, die auf dem Vollzug des leiblichen Situiert-Seins beruhen. Die „kleinen Wahrnehmungen“ (*petites perceptions*), die in der Einleitung von *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* von Gottfried Wilhelm Leibniz erwähnt werden (Leibniz 1996, 10f.), können m.E. ein gutes Beispiel hierfür sein.

17 Das Wort „vorprädikativ“ wird in dem vorliegenden Aufsatz in etwa im Sinne von „vorsprachlich“ verwendet. Es orientiert sich nach dem Gebrauch des Wortes „*antéprédicatif*“ von Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 1945, X).

18 Der Ausdruck wird beispielsweise folgenderweise verwendet: *Yoshiko-chan wa ashita no tanjōbikai ni korarenai ki ga suru* (Ich habe das Gefühl, dass Yoshiko-chan sehr wahrscheinlich zur morgigen Geburtstagsfeier nicht mitkommen kann.). Die Gründe für diese Schlussfolgerung können theoretisch im Nachhinein in verschiedensten Merkmalen – Gesten sowie Reden – gefunden werden. Es werden jedoch nicht nur die punktuell pointierbaren Merkmale wie diese angenommen, sondern auch atmosphärische Wahrnehmungen sowie vage Eindrücke, die einen zu dieser Schlussfolgerung gebracht haben müssen. Dies liegt sicherlich an dem breiten Spektrum des Wortfelds, d.h. daran, dass das *Ki* je nach Komposita verschiedene Bedeutungen, angefangen bei etwas Luftartigem (*Kūki* 空気) sowie Naturphänomenen wie Wetter (*Tenki* 天気) bis hin zu intentionalen Emotionen (*Kimochi* 気持ち), hat.

19 Im Übrigen erwähnt Kimura das deutsche Wort „Mut“ als eine Übersetzung von *Ki* (Kimura 1969, 29), was von Yamaguchi jedoch später widerlegt wird. Das Wort „Mut“ passt nämlich ausschließlich in bestimmten Fällen wie z.B.: *Ki ga chiisai* (*Ki* ist klein: „kleinmütig“ sein), *Ki ga ōkii* (*Ki* ist groß: „großzügig“ sein) (Yamaguchi 1997, 59).

20 Im Übrigen ist an dieser Stelle zu erwähnen, dass sich Ichirō Yamaguchi, Phänomenologe aus dem gegenwärtigen Japan, auf den Aufmerksamkeitsbegriff bei Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* bezieht (Yamaguchi 1997, 67). Die folgende Stelle wird von ihm dabei zitiert: „Aufmerken ist nicht lediglich, zuvor schon Gegebenes klarer ins Licht zu setzen; vielmehr ist es die Leistung der Aufmerksamkeit, solches Gegebene ursprünglich *gestalthaft* zu artikulieren. Vorgebildet sind die Gestalten allein als Horizonte, sie konstituieren im Ganzen der Welt eine durchaus neue Region.“ (Merleau-Ponty 1966, 51)

kann in gewisser Hinsicht auch im Begriff „Fleisch“ in der Leibphänomenologie des späten Merleau-Ponty gefunden werden (Merleau-Ponty 1986, 185ff.; Angehrn 2013, 34f.).²¹ Hinsichtlich dieser Nicht-Unterscheidung ist noch die Unterlaufung der Unterscheidung zwischen der Materialität und Immaterialität im *Ki*-Wortfeld zu betonen. So ist *Ki* – wie es sich durch die Übersetzung der Luft sowie Atmosphäre vorstellen lässt – im Wesentlichen weder ein reines Material oder etwas rein Physisches noch rein mental, geistig oder psychisch.²² Dies ermöglicht, dass – skizziert – die Bewegungen, Eigenschaften oder Qualitäten von *Ki* zugleich Charakterzüge sowie Gemütsbewegungen, die Art und Weise des Affiziert-Werdens und des Fühlens, die Disposition und die gesamtleibliche Verfassung eines Menschen bedeuten. So ist es möglich, einer Person ein langes oder kurzes *Ki*²³ zuzuschreiben, was dann auch besagt, wie geduldig (langatmig) oder ungeduldig (kurzatmig) sie zu sein scheint.²⁴

Während hinsichtlich der ersten zwei Beispiele von der japanischen Sicht auf die Erste-Person-Perspektive aus gesehen keine Frage vorhanden ist, um wessen *Ki* es sich handelt,²⁵ steht in den Beispielen 4 und 5 eine Leerstelle im Zentrum, die zu dieser Frage führt. Obwohl nicht eindeutig bestimmt wird, wer genau genervt bzw. wessen *Ki* „angetastet“ ist, wie es in der wörtlichen Übersetzung heißt, ist es klar, dass doch von jemandes Nerven die Rede ist.²⁶ Das Wort *Kimochi* aus dem fünften Beispielsatz heißt wörtlich übersetzt „*Ki*-Habe“ und meint eine möglichst konkret gefasste Art von Gefühlen, die sich intentional auf etwas, ein Thema oder jemanden beziehen können. Von diesem Gegenüber, auf welches man verwiesen wird, treten wiederum bestimmte Emotionseinheiten ins Bewusstsein. Ein erwähnenswerter Punkt wäre, dass der Ausdruck am häufigsten mit dem Verb „werden“ oder „tun“ verwendet wird. Wortwörtlich gesehen lassen sich die Ausdrücke wie *Kimochi ni naru* sowie *Kimochi ga suru* (jeweils von links aus) folgenderweise übertragen: Man *wird* zu irgendeiner *Ki*-Habe, irgendeine *Ki*-Habe *tut* (einem).²⁷ So kann hier im Vergleich zu gewöhnlichen deutschsprachigen Ausdrücken wie „ich bin traurig“ mehr das Prozesshafte der Emotionsentstehung im Vordergrund stehen.

21 Zugleich ist unbedingt zu betonen, dass *Ki* als solches keine Konnotation des *Stofflichen* oder *Materiellen* trägt, die im Fleischbegriff zwar implizit, jedoch durchaus präsent sein kann.

22 Um einen erhellenden Blick auf das Phänomen Atmen zu bieten, ist die folgende Textstelle vorzustellen: „*Breathing reflects not only our relationship with that which surrounds us but also reflects our sensory perception, our physical processes, our feelings, and our thoughts. If we hear music that really touches us, our breathing changes. If we have a problem with our circulation, our breathing changes. If we feel deep sadness or extreme joy, our breathing changes. If we think intensively, our breathing also changes. Looked at more closely, our breathing undermines the distinction between physiology and psychology, between body and soul. When breathing, meaning turns into physical performance, and physical performance becomes meaning. This has been confirmed by medical trials: 'Breathing proved to be a highly sensitive physiological parameter linked to both objective requirements (motor function) and subjective assessments of sensitivity.'*“ (Danuser 2001, 9, zit. n. Elberfeld 2018, 70)

23 Im Japanischen: *Ki ga nagai / mijikai*.

24 Als Verständnishilfe kann die Bedeutung von *Ki* als Luft und Atem hierbei eine Rolle spielen. Langes *Ki* kann als „langatmig“ und kurzes *Ki* als „kurzatmig“ übersetzt werden.

25 In den ersten zwei Beispielen ist vielmehr die Struktur präsent, dass einem die gesamte Situation bestimmte Gefühle mitteilt (*Ki ga suru*), oder die situative Stimmung die Gemütsstimmung einer Person mit *macht*. Im Fall des ersten Beispiels ist *Ki* als die gesamte Situation oder besser als das leibliche Situiert-Sein des Menschen dort vor Ort zu verstehen. Demgegenüber steht im Fall des zweiten Beispiels die Bedeutung der Stimmung und der Atmosphäre inklusive der Wettererscheinung im *Ki* im Vordergrund, die die Gemütsstimmung eines Menschen *mit stimmen*.

26 Normalerweise ist im Satz „*Ki ni sawaru*“ von den Nerven der sprechenden Person die Rede. Um von den Anderen zu sprechen, wird eine Konjunktion wie „dass“ (vergleichbar mit der indirekten Rede im Deutschen) benötigt (z.B. *datte* oder *(da)to* usw.).

27 Beispiel: *Kanashii kimochi ni naru* (traurige *Ki*-Habe werden: ich werde traurig) sowie *Kanashii kimochi ga suru* (eine traurige *Ki*-Habe tut), was bedeuten kann: „Mir kündigt sich ein trauriges Gefühl an“, „Mich bewegt ein trauriges Gefühl“ oder „Ich bekomme ein trauriges Gefühl“.

Wie in der Verwendung von Verben wie „werden“, „tun“ sowie „ankündigen“ assoziiert werden kann, ist *Kimochi* im alltäglichen Japanischen als etwas bekannt, das sich stetig verändert, wie das Wetter.²⁸ Aus diesem Grund kann zwischen *Kimochi* und der Erfahrung von *Ki ga suru* ein Zusammenhang beobachtet werden. *Kimochi* bringt in Form von einem intentionalen Gefühl einen bestimmten Aspekt vom Bewusst-Sein verschiedener Wahrnehmungen, Empfindungen, Eindrücke und Sinne ans Licht, der einem (sogar möglicherweise *nur*) in einem Augenblick präsent ist.

Anhand der gewählten Beispiele konnten lediglich ein paar Aspekte des *Ki*-Ausdrucks aufgedeckt werden. Aus den Definitionen in Wörterbüchern sind beispielsweise mindestens vier unterschiedliche Dimensionen zu finden: 1. Gemütszustände und -bewegung, Emotionen, Motivation, Lust, Disposition, Befindlichkeitsmodi, Aufmerksamkeitsbewegung, 2. Spüren des Atmosphärischen, 3. physiologischer Aspekt des Menschen wie „Atmen“, 4. Veränderungen der saisonalen Naturphänomene (Nishio et al. 2016, 312; Shinmura 2020, 682). Eine Besonderheit ist, dass *Ki* als solches nicht immer einen Bezug auf einen konkreten Menschen haben muss. Trotz der Möglichkeit im Wortfeld, dass *Ki* direkt sowohl die körperliche und leibliche²⁹ als auch psychische und geistige Verfassung eines Menschen skizzieren kann, kann *Ki* auch auf die mit der Zeit beobachtbare Veränderung des Wetters oder von Naturphänomenen verweisen, die sich ohne menschliche Anwesenheit sowie Intervention vollziehen.³⁰ Dies kann mit der Bedeutung von etwas Luftartigem und Atmosphärischem in *Ki* gedanklich verknüpft werden, so dass dies nicht oder kaum als substanzhaft, sondern vielmehr als situativ und sich verbreitend zu verstehen ist. Kein festes oder, genauer gesagt, kein substanzontologisch fundiertes³¹ Subjekt voraussetzen zu müssen, wirkt sich somit nicht nur auf die jeweiligen Gefühlsbeschreibungen aus, sondern auch auf die Entstehungsweise bzw. den Prozess des Bewusstwerdens der Gefühle.³² Handelt es sich um den Prozess des Bewusstwerdens von Gefühlen und Wahrnehmungen,

28 Hierzu vergleicht Hisayama *Ki*, „*Kokoro*“ (心, Herz, Herzgeist) und Wetter (天気 *Tenki*, Himmels-*Ki*), indem er das Charakteristikum des *Ki*, wechselhaft und momenthaft zu sein, dem festeren und gewichtigeren Charakteristikum des *Kokoro* gegenüberstellt. Dort wird anhand der Beschreibungen von *Tenki* (Wetter) und *Ki* in den Auszügen von Romanen Sōseki Natsumes auf die Zusammenhänge zwischen den Wetter- und Gefühlserfahrungen hingewiesen (Hisayama 2014, 89f.).

29 Hier orientiert sich das „Leibliche“ an der Auslegung von Hermann Schmitz: „Leiblich ist, was jemand in der Gegend (keineswegs, wie z.B. am Blick deutlich wird, immer in den Grenzen) seines materiellen Körpers von sich selber (als zu sich selber, der hier und jetzt ist, gehörig) spüren kann, ohne sich der fünf Sinne (Sehen, Tasten, Hören, Riechen, Schmecken) und des aus ihrem Zeugnis abgeleiteten perceptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellung vom eigenen Körper) zu bedienen. Als Leib kann dann das Ganze der leiblichen Regungen mit seiner noch zu bestimmenden räumlichen und dynamischen Beschaffenheit verstanden werden.“ (Schmitz 2011, 5)

30 Ein paar Beispiele lauten: *Kikō* (気候) *Ki*-Zeit/Saison: Klima, Wetter, *Sekki* (節気) Zeitabschnitts-*Ki*: Jahreszeitsystem, in dem die vier Jahreszeiten nochmals in sechs unterschiedliche Saisons unterteilt werden, *Nijūyon-setsuki* (二十四節気) 24 Zeitabschnitte-*Ki*: Die gesamten vier-und-zwanzig Saisons vom *Sekki* (節気) (Nishio et al. 2016, 312, eigene Übersetzung).

31 Mit Substanzontologie ist hier die grundsätzliche Annahme gemeint, dass die Dinge vor allem als räumliche Entitäten und voneinander unabhängig existieren. Der Begriff der Substanz wird bei Platon und Aristoteles außerdem dem Begriff der Akzidenz gegenübergestellt (vgl. Böhme 2017, 229).

32 Trotz der schöpferischen Möglichkeit in der Artikulierung der Gefühle im Japanischen durch die Abwesenheit eines agierenden Subjekts innerhalb der Gefühlsbeschreibung, können sich auch verschiedene praktische Konsequenzen durch diese Abwesenheit ergeben. Wenn die Dimension der Verantwortung nicht nur gegenüber den eigenen Impulsen oder Emotionen, sondern auch den gemeinsam geteilten Situationsstimmungen in den Hintergrund tritt, kann das tendenziell dazu führen, dass man sich, ohne es zu wissen, kollektivistischen Verhaltensmustern beugt. Nicht selten wird die Aufrechterhaltung der an sich harmonischen Ordnung dadurch korrumpiert, dass bestimmte unausgesprochene Gefühle, die in der Gruppe oder der Gesellschaft vorherrschen, unterdrückt, vernachlässigt oder ignoriert werden. Zu einem kritischen Aspekt kollektiver Erfahrung von *Kūki* (空気, Luft) siehe Yamamoto 1983.

so scheint mir hierbei die Bildung der Subjektivität jedes Individuums im Vollzug des leiblichen Situiert-Seins in jedem Augenblick relevant zu sein. In den nächsten Abschnitten wird in diesem Bezug ein Affektforschungsansatz eingeführt, in dem die vorreflexive affektive Dynamik skizziert wird und laut dem es möglich ist, eine prozesshafte Bildung des agierenden Subjekts in der laufenden Interaffektivität zu beobachten.

III. Interaffektivität und Disposition

Im Folgenden wird auf das Konzept der Interaffektivität der *Affective Societies*, d.h. der kollektiven Autorenschaft von mitunter Jan Slaby und Rainer Mühlhoff, zurückgegriffen (Slaby und von Scheve 2019). Parallel zum Konzept der Interaffektivität soll das Konzept des *Ki* (*Qi*) behandelt werden, welches wie das *Qi* in der ostasiatischen Medizin und Naturphilosophie die Unterscheidung zwischen der Materialität und Immaterialität sowie zwischen Psyche, Geist, Leib und Körper unterläuft.³³

In *Affective Societies* soll der Begriff von *affect* als „*relational dynamics between evolving bodies in a setting, thus contrasting with approaches to affect as inner states, feelings or emotions*“ (Slaby und Mühlhoff 2019, 27) entfaltet werden. Das heißt, dass Affekte zum einen die relationalen und transindividualen Dynamiken bezeichnen sollen, die die leiblichen Subjekte genau in diesem Prozess des Affiziert-Werdens konstituieren, wodurch sich zum anderen die individuellen Kapazitäten und Dispositionen modulieren und transformieren:

[A]ffective relations constitute human and non-human actors, insofar as affective relations over time both establish and subsequently modulate – make, unmake, remake – individual capacities and dispositions. In other words, relational affect is a central factor in the process of subject formation. (Slaby und Mühlhoff 2019, 27)

An anderer Stelle bezeichnet Mühlhoff die relationale Dynamik auch als „*affective resonance*“ (Mühlhoff 2019a, 189), die dann als eine wechselseitige Modulierung zwischen den Interagierenden charakterisiert wird (Slaby und von Scheve 2019, 19). Von den betroffenen Personen her gesehen zeige sich die affektive Resonanz als eine kraftähnliche Bewegung, die intensiv und oftmals in direkten Begegnungen mit einem Gegenüber erlebt wird. Doch trotz dieser Wechselwirkung von „Affizieren und Affiziert-Werden“ (Slaby und Mühlhoff 2019, 30, eigene Übersetzung)³⁴ könne, wie in der Phänomenologie von Husserl, keineswegs von bereits bestehenden symmetrischen Beziehungsverhältnissen oder gar einer Affektivität ohne impliziten Machtbegriff ausgegangen werden. Schließlich würde sich das Schema in der Praxis in unterschiedliche gesellschaftliche Formen ausdifferenzieren, denen – je nach Machtstruktur oder sozialem Erwartungsmuster – unterschiedliche soziale Rollenbilder zugeordnet sind.

Der Begriff der „*disposition*“ (Mühlhoff 2019b, 119f.) wird von Mühlhoff indessen als eine anthropologische Grundannahme eingeführt. Bereits in der Säuglingsphase durch die elementare Bindung zu den Erziehenden (*caregiver*) angelegt (ebd.), bildet sich die Biographie anhand affektiver und emotionaler Erfahrungen und Erinnerungen heraus, die dann als Dispo-

33 Für die Überlieferung des *Qi*-Konzepts stellt der Neukonfuzianismus eine der wichtigsten Strömungen in Ostasien dar. Insbesondere die Transmaterialität wurde hier herausgearbeitet, insofern als das *Qi* nach dem *Prinzip* des *Li* (理) sowohl das Materielle als auch das Geistige ausmacht (Kalmanson 2018, 17).

34 Im Original: „*affecting and being affected*“. In Bezug auf die Begriffsverwendung von „*affect*“ sowie „*affection*“ in *Affective Societies* ist anzumerken, dass sich die Autorenschaft auf die Begriffsverwendung bei Spinoza bezieht (Slaby und Mühlhoff 2019, 28ff.).

sition verstanden werden kann.³⁵ Im Prozess der Subjektbildung, in Mitten des leiblichen Situiert-Seins, in der noch kein reflektiertes Ich entweder bewusst gemacht oder gefühlt wird bzw. die Möglichkeit und die Notwendigkeit dieser Vorgänge noch gar nicht gegeben sind, findet ein Zusammenspiel unterschiedlicher Dispositionen durch ihre Relationalität des „Affizierens und Affiziert-Werdens“ statt (Mühlhoff 2019a, 189, eigene Übersetzung). Dieses vollzieht sich immer schon vorreflexiv sowie vorprädikativ, da sich hier bestimmte un- oder vorbewusste Gesten, Bewegungen, Reaktionen, Blicke, Stimmen, Ausrufe und nicht zuletzt Handlungen situativ entwickeln (ebd.).

Zusammenfassend lässt sich zu dem Ansatz der Autorenschaft von *Affective Societies* sagen, dass das Subjekt – wie bereits angedeutet – als eines verstanden wird, das sich erst im Verlauf des Affizierens und Affiziert-Werdens herausbildet (Slaby und Mühlhoff 2019, 27). Es ist hierbei hinzuzufügen, dass die Ansicht dort gilt, dass die Affekte die „materielle[n] und ideelle[n] Relationen“ darstellen sollen, die „die Handlungs- und existentielle[n] Kapazitäten im Verhältnis zur Umgebung mit allen anderen Akteuren sowie Entitäten in einer Situation fördern oder hemmen“ (ebd., eigene Übersetzung).³⁶ So muss die Art und Weise, auf die sich die Dynamik in der affektiven Relationalität vollzieht, durchaus auch für die Art und Weise, auf die das Subjekt geformt und gebildet wird, entscheidend sein. Die Kombination der Dispositionen bzw. die affektive Dynamik wirkt dabei – auch aufgrund der Dispositionen selbst – auf jedes Individuum unterschiedlich. In das Konzept der Interaffektivität ist somit eine radikale Relationalität eingelassen, in der das situative Zusammenspiel des Affizierens und Affiziert-Werdens von den Teilnehmenden selbst die Art und Weise der Subjektbildung und -entfaltung in jeglicher Situation mitgestalten kann. Folglich meint die Disposition zwar eine biographische Grundlage der Art und Weise, wie wir uns affektiv befinden, sie darf jedoch niemals ganz und gar als unabhängig angesehen werden von dem stetig laufenden Wechselspiel zwischen den Akteuren anhand deren verschiedenen Dispositionen in jedem Hier und Jetzt (vgl. Mühlhoff 2019b, 119f.). Das Wechselspiel findet bereits im leiblichen Dasein bzw. im Vollzug der vorreflexiven Wahrnehmung statt, welcher in der Thematisierung der Verlautlichung von *Ki ga suru* bereits erwähnt wurde. In jedem Augenblick müssen der Disposition die Möglichkeiten der Transformationen offenstehen.³⁷ So scheint es notwendig zu sein, die Gegenwart als den Ort zu entdecken, an dem durch immer fort hineinströmende Erlebnisse die Dispositionen jedes Individuums gemacht, bekräftigt, umgeformt oder teils verneint werden können, wodurch eine verstärkte Aufmerksamkeit auf *jedes Jetzt* evoziert werden kann.

35 Das Wort Disposition stammt direkt eben vom Begriff „*disposition*“ im Original (Mühlhoff 2019b, 119f.). Im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes wird nun in der deutschen Form „Disposition“ verwendet. In Bezug auf die Konzeptualisierung der Disposition beziehen sich die Autoren auf Spinoza (ebd.) einerseits und es bietet sich andererseits auch ein Vergleich mit dem *Habitus* bei Bourdieu an (Slaby und Mühlhoff 2019, 33) (Bourdieu 1980).

36 Im Original: “*For human actors, affects are material and ideational relations that, in the short term, increase or diminish their agentive and existential capacities in relation to their surroundings and all other actors and entities present in a situation.*”

37 Die Disposition hier wird außerdem folgenderweise beschrieben: “*Or it can manifest as a specific susceptibility to be at the disposition of the present field of affective relations due to the way the person’s specific affective disposition is captured, harnessed, and thereby modulated in a certain relational context. This duality of contributing to the situation and at the same time being shaped by it is at the heart of the concept of an affective disposition.*” (Mühlhoff 2019b, 119f.)

IV. Affektive Resonanz und phänomenologische Beschreibung der *Ki*-Dynamik

Innerhalb der Auseinandersetzung mit dem Affizieren und Affiziert-Werden jedes Individuums auf der Grundlage seiner/ ihrer Dispositionen wird der Resonanzbegriff erschlossen, der ursprünglich in der klassischen Physik die akustische oder mechanische Vibration bedeutet (vgl. Mühlhoff 2019a, 190–199). Dabei bezieht er sich zunächst einmal auf das Phänomen des Planetenoszillierens: Es wird ans Licht gebracht, wie sich das Oszillieren je nach Frequenz eines nahegelegenen, ebenfalls oszillierenden Planeten verändern kann (vgl. ebd., 191). Zwischen den jeweiligen Frequenzen geschehe dabei ein „*coupling*“ (Mühlhoff 2019a, 189), bei dem sowohl Aktivität als auch Passivität zugleich wirken (vgl. ebd., 193). Im Fall einer Störung, wenn etwa ein Komet oder Asteroid in die Konstellation eindringt, werden die vorhandenen Frequenzen von diesem beeinflusst genauso wie die Bewegung des Hinzukommenden gehemmt oder verstärkt wird (vgl. Mühlhoff 2019a, 191).³⁸ Die Resonanz, die zunächst eine dynamisch wirkende Kraft beschreibt, ergibt so ein Gesamtbild, in dem sich alle Komponenten gegenseitig beeinflussen bzw. energetisch bewirken.³⁹ Entsprechend lässt sich für diese Dynamik annehmen, dass es sich hierbei immer um das gleichzeitige Geschehen des Affizierens und des Affiziert-Werdens handelt, woraus sich phänomenologisch ein Geschehen charakterisieren lässt, in dem keine einseitige und lineare Kausalität vorliegt (Mühlhoff 2019a, 189). Um das derartig erschlossene Resonanzphänomen noch enger in Bezug zur *Ki*-Dynamik zu setzen, soll nun die phänomenologische Beschreibung von Bin Kimura herangezogen werden, die von dem japanischen Phänomenologen Ichirō Yamaguchi folgendermaßen interpretiert wurde: „Die Begegnung zwischen zwei Menschen bedeutet also das Entstehen einer neuen Atmosphäre, die zwischen ihnen und ihrer Umwelt jeweils von Moment zu Moment dynamisch anhebt.“ (Yamaguchi 1997, 63) Diesen Zusammenhang beschreibt Kimura wie folgt:

„Um vom *Ki* eines anderen Menschen auszusagen, daß es mit dem meinen identisch oder verschieden sei, muß ich nicht nur an meinem eigenen, sondern zugleich auch am *Ki* dieses Anderen unmittelbar Anteil haben.“ (Kimura 1969, 31, zit. n. Yamaguchi 1997, 63)⁴⁰

Der etymologische Sinn des *Ki*-Begriffs, dessen luftartige und verbindende Qualität, wird hier ins Zentrum gerückt. Dadurch, dass die sich begegnenden Personen an einer Situation teilhaben, also dieselbe Luft und eine gemeinsame situative Atmosphäre teilen, ist ein rein persönliches *Ki* nicht mehr ganz auszumachen. In der Suche nach dem rein persönlichen *Ki*

38 Zum Resonanzbegriff siehe auch Cramer 1996, 9, 14, 21; Rosa 2016, 297. Zum Diskurs zum Resonanzbegriff (感應) darf noch keineswegs außer Acht gelassen werden, dass dieser im alten China eine besondere Rolle spielte, da er einhergehend mit der Bildung und Kultivierung der kollektiven musikalischen Tätigkeit für die Tugendbildung als entscheidend betrachtet wurde (vgl. Elberfeld 2017, 275ff.).

39 „1. Resonance is based on a simultaneity of affecting and being affected, which prevents decomposition of the process into chains of unilateral impacts. 2. Resonance is an inherent dynamic of forces and causal couplings, as opposed to an external observation of correlations. 3. Resonance constitutes a dynamic quality that is more than a sum of individual contributions and thus pertains to the whole.“ (Slaby und von Scheve 2019, 4)

40 Kimura führt weiter folgenderweise aus: „Es ist aber nicht so, daß ich in demselben Akt des Anteilhabens mitsammen meinen eigenen gleichzeitig auch den ‚fremden‘ Anteil am *Ki* habe. Im Augenblick dieses Anteil-Habens besteht strenggenommen noch keine Trennung des Ich vom Anderen. Die Trennung des Ich vom Anderen erfolgt erst dann, wenn ich erst von diesem Einssein aus ‚zu mir komme‘, zu mir, der bereits so und so am *Ki* Anteil gehabt hat, der also bereits so und so gestimmt ist. Und ganz gleichzeitig mit diesem ‚Zu-mir-Kommen‘ kommt auch der Andere, der zuvor mit mir in demselben Akt des Anteil-Habens aufgegangen ist, erst zu sich diesmal als jemand, der bereits so und so am *Ki* Anteil gehabt hat und so und so gestimmt ist.“ (Kimura 1969, 31)

ist so bereits die Frage enthalten, in was für einem *Ki* man selbst sowie die Person gegenüber davor gestimmt war und gestimmt ist.⁴¹ Jedes Individuum, das bereits so und so gestimmt war, wird im leiblichen Situiert-Sein in der Gegenwart neu gestimmt und stimmt dabei mit die Situationsstimmung (um), je nach der Gemütsstimmung der Person gegenüber sowie der Ortstimmung, die bereits präsent war. Diese neu entstandene Stimmung *bestimmt* wiederum die Gemütsstimmung der Anderen mit, die die Situationsstimmung ebenso mit*bestimmen*. Wie unterschiedliche Dispositionen unterschiedliche Art und Weisen des Affizierens und des Affiziert-Werdens ermöglichen, wird ebenso im Horizont des *Ki* eine Dynamik sichtbar, nach der sich einzelne Elemente, die eine Situation mit ausmachen, gegenseitig gestalten, sich beeinflussen, sich unterstützen aber auch sich hemmen können.

Das Zusammenspiel der jeweiligen Dispositionen, das sich mitunter in Form von vorreflexiven leiblichen Reaktionen in jeder Sekunde manifestiert, produziert fortlaufend situativ unterschiedliche Atmosphären sowie Stimmungen. Durch die Reaktion auf diese Dynamik bildet sich ebenso das Agieren jedes Individuums – bewusst oder unbewusst. Anzumerken wäre hier, dass das atmosphärisch verstandene *Ki* in der neokonfuzianistischen Tradition mit einem transformierbaren Charakter einhergeht. *Qi* wurde beispielsweise von Menzius (孟子) als etwas „Kultivierbares“ verstanden – nach ihm ist sogar das Universum „das Ergebnis der Kultivierung“ von *Qi* (Ommerborn 1996, 30f.). So muss es jederzeit möglich sein, als „Individuum“ der sich fortlaufend entwickelnden Atmosphäre sowie interaffektiven Dynamik gegenüber bewusst und reflektiert mit zu agieren, gerade dadurch, dass man sich vor Ort in der Atmosphäre verstrickt befindet. Die Möglichkeit dieses Agierens muss – nicht nur im Horizont der Möglichkeit der bewusst vollziehbaren Kultivierung von *Qi*, sondern auch im Horizont der interaffektiven Relationalität, in der von Menschen unbewusst die Atmosphärenschaffung vollzogen wird – zu betrachten sein, wenn auch in Form einer nachträglichen Reflexion. So wie aus dem künstlerischen Bereich Gernot Böhme auf das „Machen“ der Atmosphäre hinweist (Böhme 2017, 39),⁴² kann oder muss auch im Zusammenhang mit der Entstehung der Atmosphäre und der Dynamiken in der Interaffektivität genauso die Perspektive des „Machens“ in Betracht gezogen werden. Dabei werden die theoretische und praktische Perspektive miteinander verschmolzen, da eine Beobachtung der Atmosphäre, die nichts anderes ist, als eine Atmosphärenenerfahrung selbst, keineswegs die Art und Weise der Entfaltung der Atmosphärenenerfahrung unberührt lassen kann: Das Wie der Atmosphärenenerfahrung bzw. wie man die Atmosphäre findet, in der man sich gerade befindet, bestimmt die weitere Atmosphärenentfaltung mit, deren Veränderung wiederum die fortgehende, intersubjektiv geteilte Atmosphäre vor Ort mit verändert. So kann jede beobachtende Person die Perspektive des „Produzenten“ inmitten der Atmosphärenenerfahrung selbst gewinnen (Böhme 2017, 25). So ist potentiell jede beteiligte Person in einer Atmosphäre als Produzent dieser zu sehen. Spätestens dann scheint es mir möglich oder sogar unvermeidbar zu werden, die Ästhetik der intersubjektiv geteilten Atmosphärenentstehung und der interaffektiven Dynamik mit der ethischen Frage zu verknüpfen, in was für einer Dynamik und Atmosphäre jedes Individuum gleichberechtigt gefördert werden kann.

41 Hierzu kann die Unterscheidung der „*bodily resonance*“, die sich auf der personalen Ebene bereits vollzieht, und „*interbodily resonance*“, die sich zwischenleiblich vollzieht, (vgl. Fuchs 2013, 621ff.) behilflich sein.

42 Böhmes Hinweis auf das „Machen“ der Atmosphäre stammt aus seiner kritischen Ästhetik der Atmosphäre. Hierzu kann die folgende Stelle in seinem Buch *Atmosphäre – Essays zur neuen Ästhetik* erhellend sein: „Der Hinweis auf das weitverbreitete und in vielen Berufen spezifizierte Wissen darum, wie man Atmosphären macht, legt zugleich den Gedanken nahe, daß mit diesem Wissen eine bedeutende Macht gegeben ist. Diese Macht bedient sich weder physischer Gewalt noch befehlender Rede. Sie greift bei der Befindlichkeit des Menschen an, sie wirkt aufs Gemüt, sie manipuliert die Stimmung, sie evoziert die Emotionen. Diese Macht tritt nicht als solche auf, sie greift an beim Unbewußten. Obgleich sie im Bereich des Sinnlichen operiert, ist sie doch unsichtbarer und schwerer faßbar als jede andere Gewalt.“ (Böhme 2017, 39)

Denn die Subjektbildung geht in jedem Moment fort, ganz unabhängig von der Frage, was für existentielle Kapazitäten von Subjekten (*agentive and existential capacities* (Slaby und Mühlhoff 2019, 27)) dabei geformt und gebildet werden. Die oben genannten beiden Fragen, die auch bildungsphilosophisch betrachtet werden können, sind mit der folgenden Tatsache intrinsisch verknüpft: Jegliche Handlung, jegliches Wort, jeglicher Ton und jede kleinste einzelne Bewegung macht die Stimmung und Atmosphäre der gesamten Situation mit aus, die weiter an der Formung und Bildung jedes Individuums auf irgendeine Art und Weise beteiligt sind. So lässt sich in jedem Augenblick die Frage stellen und diese im Auge behalten, wie man gestimmt ist, sich stimmen lässt und die Situation mitstimmt.

V. Fazit

Aus konkreten sprachlichen Ausdrücken, die sich auf der Ebene des Alltagslebens anhand konkreter menschlicher Erfahrungen kulturell und habituell etabliert haben, kann ein erhellen-der Blick auf Phänomene des Fühlens gewonnen werden. Die Konfrontation mit der Vielfalt der natürlichen Sprache deckt auf, wie die sprachliche Artikulierung von Phänomenen unterschiedliche Blicke ermöglicht, die auch in die Entstehungsweise der Phänomene einen neuen Blick gewähren.

Der *Ki*-Dynamik, mit der von Bin Kimura skizziert wird, wie eine Atmosphäre in einer zwischenmenschlichen Begegnung neu entsteht, kann eine Theoretisierung des Resonanzphänomens im Rahmen der Forschung zur Interaffektivität wie die der *Affective Societies* einen analytischen Blick bieten. Die Annahme der Disposition sowie die Annahme der affektiven Relationalität jedes Individuums legen offen, wie automatisch und vorreflexiv die Entstehung und Schaffung von Atmosphären sowie zwischenmenschlich geteilten Stimmungen zustande kommen kann.

Mit dem *Ki*-Wortfeld kann nicht nur auf das Zwischenhafte des vorreflexiven, leiblichen Wahrnehmungsvollzugs (ausgedrückt z.B. durch *Ki ga suru*) und auf die sich immer transformierende Atmosphäre verwiesen werden, sondern auch auf menschliche Gemütszustände, intentionale Emotionen (z.B. ausgedrückt durch *Kimochi*), Motivationen, Befindlichkeitsmodi, Stimmungen sowie auf die Aufmerksamkeit. So scheinen im Horizont des Wortfelds der vorreflexive Vollzug der Wahrnehmung, der sich beispielsweise im Ausdruck von *Ki ga suru* hervorheben lässt, und die bewusst gewordene (bzw. reflexivere) Dimension des Fühlens (z.B. ausgedrückt durch *Kimochi*)⁴³ in einem Kontinuum zu stehen.

Bezüglich der Erfahrungsbasis des Fühlens ist das konkrete, leibliche Situiert-Sein des Menschen in der Situation zu pointieren, wodurch – sei es von der Perspektive der interaffektiven Relationalität, sei es von der der *Ki*-Dynamik aus gesehen – erst das Ich sich zu bilden scheint. In der vorliegenden Arbeit wurde anhand eines kulturspezifischen Konzepts (*Ki*) aus dem Japanischen mithilfe einer Theoretisierung der Interaffektivität ein phänomenologischer Blick in die fluide und transformative Interaffektivität gewonnen. Mithilfe des Dispositionsbegriffs aus *Affective Societies* ist es möglich, die jeweils situative Stimmung so zu verstehen, dass sie auf die Disposition jeder an einer Situation beteiligten Person auch im langfristigen Sinne *wirken* kann. Es wurde verdeutlicht, wie ein Phänomen aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden kann – mithilfe der Bezugnahme auf die Phänomenbeschreibungen aus mehreren Sprachen und mehreren Disziplinen. Genauso wie im Horizont des Dispositionsbegriffs das Erleben jeglicher Stimmung insgesamt zu der Transformation der individuellen Dispositionen führen kann, ist jegliche Entstehung der *Ki*-Dynamik sicherlich für die Transformation des

43 Dies betrifft beispielsweise ein intentionales Gefühl wie *Kimochi*, aber auch Charakterzüge wie „langatmig-sein“ (*Ki ga nagai*: *Ki* ist lang) oder „kurzatmig-sein“ (*Ki ga mijikai*: *Ki* ist kurz), sowie die Verfassung der Geistigkeit und Aufmerksamkeit wie „zerstreut-sein“ (*Ki ga ōi*: *Ki* ist viel).

Subjekts im langfristigen Sinne entscheidend. Es scheint unbestreitbar, dass wir selbst in jedem Augenblick stetig der Frage ausgesetzt sind, wie nun sowohl mit der situativen Stimmung als auch mit der eigenen Gemütsstimmung umzugehen ist, bzw. auf diese selbst zu wirken und sogar diese selbst zu *schaffen* ist, damit nicht nur das Ich, sondern vielmehr jedes Individuum, das sich in der situativen Stimmung mit befindet, gleichberechtigt seine Subjektbildung und -transformation realisieren kann. Mit dieser Fragestellung bleibt die Phänomenologie nicht mehr „naiv“, sondern beginnt, sich mit ethischen und politischen Fragestellungen auseinanderzusetzen.

BIBLIOGRAPHIE

- Angehrn, E. 2013. „Körper, Leib, Fleisch – Von den Inkarnationen der Sprache.“ In *Leib und Sprache – zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen*, hrsg. v. Emmanuel Alloa, & Miriam Fischer, 27–44. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Austin, J.L. 1961. „A plea for excuses.“ In *Philosophical Papers*, hrsg. v. James O. Urmson, & Geoffrey J. Warnock, 123–152. Oxford: Clarendon Press.
- Böhme, G. 2017. *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Berlin: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. 1980. *Le Sens pratique*. Paris: Les éditions de minuit.
- Cramer, F. 1996. *Symphonie des Lebendigen. Versuch einer allgemeinen Resonanztheorie*. Frankfurt a.M.: Insel-Verlag.
- Elberfeld, R. 2012. *Sprache und Sprachen*. Freiburg/München: Karl Alber.
- . 2017. Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie. Freiburg: Karl Alber.
- Fuchs, T. 2013. „Phenomenology of affectivity.“ In *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, hrsg. v. Bill (K.W.M.) Fulford, Martin Davies, Richard G.T. Gipps, George Graham, John Z. Sadler, Giovanni Stanghellini, & Tim Thornton, 612–631. Oxford: Oxford University Press.
- . 2018. Verkörperte Emotionen: Wie Gefühl und Leib zusammenhängen. *Psychologische Medizin* 25(1): 13–20.
- Hisayama, Y. 2014. *Erfahrung des ki. Leibessphäre, Atmosphäre, Pansphäre*. Freiburg/München: Karl-Alber.
- Husserl, E. 2002. Husserliana XXXIV. *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, hrsg. v. Sebastian Luft. Dordrecht: Springer.
- Kakiuchi, K. 2015. *Shushigaku nyūmon*. Kyoto: Mineruva shobō.
- Kalmanson, L. 2018. Speculation as transformation in Chinese philosophy. On speculative realism, ‘new’ materialism, and the study of *Li* (理) and *Qi* (氣). *Journal of World Philosophies* 3(1): 17–30.
- Kimura, B. 1969. „Zur Wesensfrage der Schizophrenie im Lichte der japanischen Sprache.“ In *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und Medizinische Anthropologie*. Freiburg: Karl Alber.
- . 1995. *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*. Übers. und hrsg. v. Elmar Weinmayr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kundera, M. 1992. *Das Buch vom Lachen und Vergessen*. Übers. v. Susanna Roth. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Leibniz, G.W. 1996. *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Übers. v. Ernst Cassirer. Hamburg: Felix-Meiner.
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- . 1964. *Le visible et l’invisible*. Paris: Gallimard.
- . 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. v. Rudolf Boehm. Berlin: De Gruyter.
- . 1986. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Übers. v. Regula Giuliani, & Bernhard Waldenfels, hrsg. v. Claude Lefort. München: Wilhelm Fink-Verlag.
- Mühlhoff, R. 2019a. „Affective resonance.“ In *Affective societies: Key concepts*, hrsg. v. Jan Slaby, & Christian von Scheve, 189–199. London: Routledge.
- . 2019b. „Affective disposition.“ In *Affective societies: Key concepts*, hrsg. v. Jan Slaby, & Christian von Scheve, 119–130. London: Routledge.
- Nishio, M., Iwabuchi, E., & Mizutani, S. (Hrsg.) 2016. *Iwanami-Kokugo-Daijiten – dai nana han*. Tokyo: Iwanami-Shoten.
- Ommerborn, W. 1996. „Die Einheit der Welt. Die Qi-Theorie des Neo-Konfuzianers Zhang Zai (1020-1077).“ In *Bochumer Studien zur Philosophie Bd. 23*, hrsg. v. Kurt Flasch, Ruedi Imbach, Burkhard Mojsisch, & Olaf Pluta. Amsterdam/Philadelphia: B.R. Grüner.

- Onozawa, S., Fukunaga, M., & Yamanoi, Y. 1978/1991. *Ki no shisō*. Tokyo: Tokyodaigaku-Shuppansha.
- Rosa, H. 2016. Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp.
- Schmitz, H. 2011. *Der Leib*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Shinmura, I. (Hrsg.) 2020. *Iwanami-Kōjien*. Tokyo: Iwanami-Shoten.
- Slaby, J., & Mühlhoff, R. 2019. „Affect.“ In *Affective societies: Key concepts*, hrsg. v. Jan Slaby, & Christian von Scheve, 27–41. London: Routledge.
- Slaby, J., & von Scheve, C. 2019. „Introduction.“ In *Affective societies. Key concepts*, hrsg. v. Jan Slaby, & Christian von Scheve, 1–24. London: Routledge.
- Stalfort, J. 2013. Die Erfindung der Gefühle. Eine Studie über den historischen Wandel menschlicher Emotionalität (1750 – 1850). Bielefeld: Transcript.
- Tawada, Y. 2013. „Leere Flaschen.“ In *Übersetzungen*, 53–57. Tübingen: Verlag Claudia Gehrke.
- Wierzbicka, A. 1999. *Emotions across Languages and Cultures – Diversity and Universals*. Cambridge, Paris, Melbourne: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. 2015. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Yamaguchi, I. 1997. *Ki als Leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*. München: Wilhelm-Fink.
- Yamamoto, S. 1983. *Kūki no kenkyū*. Tokyo: Bunshun-bunko.