

1

# InterCultural Philosophy

Journal for Philosophy in its Cultural Context

1 | 2021

Emotionalität und Intersubjektivität  
im interdisziplinären  
phänomenologischen Diskurs

*Herausgegeben von  
Alexander Nicolai Wendt*



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
HEIDELBERG



ICP · 2021/1

Emotionalität und Intersubjektivität im  
interdisziplinären phänomenologischen  
Diskurs

herausgegeben von

ALEXANDER NICOLAI WENDT

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK HEIDELBERG



## **InterCultural Philosophy (ICP)**

ICP wird herausgegeben von Patrick Ebert, Hannes Höfer, Tony Pacyna, Damian Peikert, Andrea Rehberg, Yan Suarsana, Christoph Wiesinger

ICP Online: <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/icp>

Theologisches Seminar  
Universität Heidelberg  
Kisselgasse 1  
69117 Heidelberg

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz 4.0 (CC BY-SA 4.0) veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.



Publiziert bei heiJOURNALS,  
Universitätsbibliothek Heidelberg 2021.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf heiJOURNALS,  
der E-Journal-Plattform der Universitätsbibliothek Heidelberg,  
<https://journals.ub.uni-heidelberg.de>, dauerhaft frei verfügbar  
(Open Access).

DOI: 10.11588/icp.2021.1

Text © 2021. Das Copyright der Texte liegt beim jeweiligen Verfasser.

ISSN 2367-3109

# Inhalt

Diskursspannungen zwischen Wissenschaftskulturen: Emotionalität und Intersubjektivität als Gegenstände phänomenologisch geprägter Interdisziplinarität Editorial ALEXANDER NICOLAI WENDT	I
<u>Phänomenologie moralischer und politischer Emotionalität</u>	
Affektivität religiöser Vergemeinschaftung. Phänomenologische Analyse gemeinsamer Erfahrung in der religiösen Sinnprovinz GEORG HARFENSTELLER	9
Blocked Bodies: moving from Merleau-Ponty to Fanon in the experience of racism CLAAS OBERSTADT	27
Vulnerabilität und politische Emotionen: Phänomenologische und ethische Reflexionen MARION STAHL	43
<u>Phänomenologische Psychopathologie</u>	
The affective resonance processes in creative writing-groups. Retroaffective restructuring of the self in creative writing for people suffering from schizophrenia-spectrum disorder BIRGIT BUNDESEN	59
Verloren-Sein? Der Verlust der lebensweltlichen Orientierung in der Alzheimer-Demenz aus phänomenologisch-psychopathologischer Sicht ERIK NORMAN DZWIZA-OHLSSEN	73
<u>Theoretische Psychologie und Philosophie der negativen Emotionalität</u>	
Affektive Vulnerabilität in einer Philosophie der Gefühle FLORIAN SCHMIDSBERGER	99
Is there axiological symmetry between love and hate? ALEXANDER NICOLAI WENDT	113



# Diskursspannungen zwischen Wissenschaftskulturen: Emotionalität und Intersubjektivität als Gegenstände phänomenologisch geprägter Interdisziplinarität. Editorial

ALEXANDER NICOLAI WENDT

Die vorliegende Ausgabe von *InterCultural Philosophy* vereint Texte aus unterschiedlichen Forschungsbereichen, als deren gemeinsame Merkmale einesteils die Auseinandersetzung mit Emotionalität bzw. Affektivität, andernteils der Anschluss an den phänomenologischen Diskurs gelten können. Zusätzlich besteht ein konzeptueller Trend, der die Autorinnen und Autoren des Heftes verbindet, darin, dass der intersubjektive und soziale Aspekt der untersuchten Phänomene hervorgehoben wird. Das Spektrum dieser Phänomene lässt sich inhaltlich in drei Bereiche gliedern, nämlich Phänomenologie moralischer und politischer Emotionalität (Harfensteller, Oberstadt, Stahl), phänomenologische Psychopathologie (Bundesden und Dzwiza-Ohlsen) sowie theoretische Psychologie und Philosophie der negativen Emotionalität (Schmidsberger, Wendt).

Interdisziplinarität ist, was die Mehrzahl der Beiträge zudem auszeichnet. Es wird die Erweiterung des philosophisch-phänomenologischen Untersuchungsbereiches durch kultur-, sozial- und humanwissenschaftliche Forschungstraditionen gesucht. Diese Diskursexpansion ist allerdings keine Selbstverständlichkeit. Vielmehr bestehen für die unterschiedlichen Schwerpunkte jeweils eigene Herausforderungen. Der entsprechenden methodologischen Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten von Interdisziplinarität im Kontext der phänomenologischen Forschung, die im Hintergrund des gesamten Heftes steht, sei dieses Editorial gewidmet. Das Ziel ist, allgemeine Diskursspannungen zu identifizieren, die den Dialog zwischen phänomenologischer Philosophie und Fachwissenschaften auszeichnen.

## I. Herausforderungen für den interdisziplinären Diskurs

Für den Schwerpunkt der Emotionalität ergibt sich ein erster kritischer Punkt. Er lässt sich als die anti-kognitivistische Tendenz bezeichnen, die im sog. ‚emotional turn‘ besteht. Dabei sollte allerdings zwischen zwei Spielarten dieser Wende unterschieden werden. Der erste ‚emotional turn‘ geht auf Autoren wie De Sousa (1987) Damasio (1994), Goleman (1995) und LeDoux (1996) zurück und kann als eine moderate Stellungnahme zum kognitionswissenschaftlichen Diskurs mit dem Zweck der Akzentverschiebung zusammengefasst werden.

Demgegenüber lässt sich aus der phänomenologischen Bewegung ein alternativer ‚emotional turn‘ formulieren, der einen stärkeren Anspruch enthält. Er ist etwa von Cusinato (2015) vorgetragen worden, der die Kontinuität zur Tradition der realistischen Phänomenologie betont. Cusinato stellt klar, dass mit diesem radikaleren ‚emotional turn‘ Emotionen und Gefühle nicht nur als Endergebnis kognitiver Prozesse verstanden werden können, sondern im Gegenteil diesen Prozessen in der phänomenalen Gegebenheit vorausgehen. Ferner sind Gefühle nicht auf den Subjektpol der Erfahrung beschränkt, sondern konstituieren als Empathie die Sphäre der Intersubjektivität. Vor diesem Hintergrund wird auch der vermeintliche Charakter der Privatheit von emotionalen Erfahrungen (Akten oder Zuständen) infrage gestellt.

Diese und andere Annahmen des genuin phänomenologischen ‚emotional turns‘ sind ein Denkangebot für die Psychologie oder sozialwissenschaftliche Disziplinen. Phänomenologische Emotionsphilosophie ist allerdings nicht immer kompatibel mit den Kognitionswissenschaften, sondern ermöglicht auch eine grundsätzliche Alternativposition. In diesem Sinne verhandeln

die Beiträge aus der aktuellen Ausgabe von *InterCultural Philosophy* den diskursiven Raum, in dem ein Dialog zwischen der Phänomenologie und anderen Denkart über die Bedeutung emotionaler Erfahrung möglich wird.

Ferner bietet das Heft einen Fokus auf Sozialität, Alterität und Intersubjektivität, der in den letzten Jahren sowohl im phänomenologisch geprägten Paradigma des Enaktivismus (bspw. Fuchs, 2021) als auch in der phänomenologischen Sozialphänomenologie (bspw. Zahavi, 2014) erschlossen worden ist. Analog zur Emotionalität lassen sich dabei Grade der Kompatibilität mit dem Mainstream, sei es in den Sozial- oder Kognitionswissenschaften, unterscheiden. Dieser Unterschied lässt sich mit Tewes und Stanghellini zu den Facetten der Embodiment-Bewegung in Beziehung setzen (Tewes & Stanghellini, 2021). Sie betonen, dass der Enaktivismus ein spezieller Standpunkt innerhalb dieser sei:

„One particular strand of embodiment research, ‚classical enactivism,‘ aims at integrating the first-person perspective of experience into the exploration of the human mind – alongside explorations of autopoiesis and dynamical systems theory. In this regard, phenomenological methods and insights are not only a heuristic tool for studying the intertwinement of mind and world but a necessary ingredient for research on subjective experience“ (Tewes & Stanghellini, 2021, 1).

Wenn hier die Systemtheorie angesprochen wird, zeigt sich zunächst ein Anschlusspunkt für Forschungsprogramme des empirischen Mainstreams, insofern Systemtheorien auch in naturalistischen oder positivistischen Forschungsprogrammen Verwendung finden. Die Theoriebildung des Enaktivismus hat demgegenüber allerdings vor phänomenologischem Hintergrund auch anspruchsvolle Nuancen entwickelt, die den Anschluss erschweren: „Enactivism has defined this intersubjective foundation as a form of ‚participatory sense-making‘“ (ebd., 1f). Begriffe wie das ‚participatory sense-making‘ sind philosophisch voraussetzungsreich und daher nicht ohne Weiteres in empirisch ausgerichtete Wissenschaften zu übertragen. So ergibt sich ein konzeptuelles Spannungsfeld für die Theoriebildung.

In der Integration von philosophischem Erkenntnispotenzial, das in der Philosophie – im gegebenen Kontext vor allen Dingen in der der Phänomenologie – angelegt ist, und den Bedingungen des wissenschaftlichen Diskurses besteht die allen Beiträgen gemeinsame Herausforderung des Heftes. Es lässt sich deswegen metaphorisch von Artikeln sprechen, die dem interkulturellen Brückenbau dienen, nämlich zwischen unterschiedlichen Wissenschaftskulturen. Daraus ergibt sich zugleich innovatives Potenzial wie auch das doppelte Risiko, die disziplinären Argumentationsformen zu verfehlen oder der philosophiegeschichtlichen Tradition nicht gerecht zu werden. Das Urteil, ob sich die einzelnen Texte dieser Ausgabe von ICP an diesem Anspruch tatsächlich bewähren können, sei den Leserinnen und Lesern überlassen.

## II. Phänomenologie moralischer und politischer Emotionalität

Die drei Teile des Heftes ergeben sich aus den Schwerpunkten der Beiträge. Den ersten bilden drei Aufsätze, in denen die Sozialität emotionaler Erfahrung untersucht wird. Die phänomenologische Perspektive auf die intersubjektive Konstitution von Erfahrung bietet dabei einen Kontrast zu den individualistischen Denktraditionen, in denen Handlungen oder Erlebnisweisen von Subjekten auf deren vermeintlich autonome Innenweltsphäre zurückgeführt werden. Das bedeutet, dass Sozialität nicht nur eine mögliche Erscheinungsweise von Emotionen ist, sondern zu deren phänomenaler Struktur gehört. Somit ergibt sich eine weitere Diskursspannung: Die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung in der Phänomenologie (vgl. Herzog, 1989) ist nicht nur wegen ihres epistemologischen Sachgehalts, sondern auch wegen des Widerspruchs zu einem vielfach vorherrschenden operativen Konsens in den empirischen Wissenschaften methodologisch kontrovers.

Die Begriffe von Akteuren oder Versuchspersonen, die in den Einzelwissenschaften zur Verwendung kommen, stehen vielfach im impliziten Widerspruch zur Idee einer konstitutiven

Intersubjektivität, wie sie etwa im Begriff der „Zwischenleiblichkeit“ (Fuchs, 2003) angelegt ist. Es lässt sich mithin von ‚verborgenen anthropologischen Voraussetzungen‘ (Holzkamp, 1973) sprechen, die mit dem phänomenologischen Diskurs nicht kompatibel sind. Deswegen stehen die Beiträge aus dem ersten Abschnitt vor der interdisziplinären Herausforderung, ihre Argumente für nicht in die phänomenologische Denkart Eingewiesene verständlich zu machen.

Im ersten Aufsatz unternimmt diesen Versuch *Georg Harfensteller* für das Thema der religiösen Vergemeinschaftung, die er phänomenologisch als „gemeinsame Erfahrung in der religiösen Sinnprovinz“ auffasst. Sein methodologischer Ansatzpunkt ist dabei einerseits die auf Alfred Schütz zurückgehende Wissenssoziologie und andererseits der Pragmatismus, der bereits in Schütz' Werk mit jener in konstruktiver Beziehung gestanden hat. Harfensteller bestimmt Sinnprovinzen als abgeschlossene Bereiche von Sinneinheiten, die die Bedeutung von Handlungen prägen und die allgemeine Lebenswelt beeinflussen. Von besonderem religionsphänomenologischem Interesse sind religiöse Versammlungen, die als Erfahrungsräume analysiert werden, wobei Harfensteller auf die responsive Phänomenologie Bernhard Waldenfels' zurückgreift.

Es folgt ein Aufsatz von *Claas Oberstadt*, der eine Ergänzung des phänomenologischen Diskurses über das Thema des Rassismus vorschlägt. Eine auf Maurice Merleau-Ponty zurückgreifende leibphänomenologische Analyse fokussiert den Begriff der leiblichen Ambiguität, deren Blockade, so die These von Oberstadt, die Wirkung von historischen Schemata des Rassismus (*historico-racial schema*) ist – ein Begriff von Frantz Fanon, der in dem Artikel zur Weiterentwicklung der Auffassung Merleau-Pontys ins Spiel gebracht wird. Damit ist die Überdeterminierung der intersubjektiven Beziehung durch das körperliche Erscheinungsbild und eine entsprechende mangelnde Anerkennung gemeint, sodass kein Spielraum für leibliche Selbstbestimmung entsteht. In diesem Sinne argumentiert Oberstadt gegen einen rein kognitivistischen Begriff von Rassismus, dem er entgegenhält, dass dieser nicht außerhalb des Alltags stehe, sondern ihn im Kern lebensweltlicher Erfahrungen betreffe.

Im Mittelpunkt des dritten Aufsatzes, den *Marion Stahl* beigetragen hat, steht der Begriff der Vulnerabilität, der phänomenologisch auf Grundlage von Emmanuel Levinas' Denken dargestellt wird. Ins Verhältnis gesetzt wird die Vulnerabilität zu politischen Emotionen, die die Autorin im Sinne Martha Nussbaums auffasst. Als intersubjektive oder kollektive Erfahrung könne Verwundbarkeit sowohl Bedürfnisse zum Ausdruck bringen als auch mit Ängsten oder Formen der Hilflosigkeit in Verbindung stehen. Stahl argumentiert dafür, dass die politische Kultur eines Landes den Rahmen für die Entwicklung von Verwundbarkeiten, aber auch den Umgang mit ihnen bilde. Nussbaums Überlegungen mündeten in die Förderung von positiven Emotionen für den Umgang mit Vulnerabilitäten, insbesondere des Mitgefühls und der Anerkennung.

### III. Phänomenologische Psychopathologie

Wie kaum ein anderes Gebiet der Wissenschaften ist die Psychopathologie durch einen Richtungspluralismus gekennzeichnet. Zwar haben sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Diagnosemanuale, insbesondere DSM und ICD, als Verfahrensstandard etabliert, doch in der Therapie stehen tiefenpsychologische neben verhaltenstherapeutischen und systemischen Ansätzen. Auch die phänomenologische Psychopathologie beteiligt sich beispielsweise in Form der Daseinsanalyse Ludwig Binswangers und Medard Boss' seit langer Zeit an dieser Grundlagenkontroverse.

Psychiatrie und klinische Psychologie sind heteronome Forschungsbereiche, in denen sich keine einheitliche Methodologie durchsetzen konnte. Es bestehen darüber hinaus erhebliche regionale und institutionelle Disparitäten. Unter diesen Voraussetzungen sind eklektische und integrative Ansätze denkbar, die insbesondere in der therapeutischen Praxis von den theoretischen Grundlagen abweichen.



Die phänomenologische Diskursspannung für die Psychopathologie betrifft zum Beispiel die Kriterien für psychische Erkrankung oder Störung. Die Zurückweisung eines psychoanalytischen, neurologischen oder verhaltenspsychologischen Objektivismus, die jedoch keinen subjektivistischen Relativismus bedeutet, einerseits sowie die phänomenologische Bestimmung von – bspw. anthropologischen – Wesenszusammenhängen andererseits hat nur geringfügige Kontinuität zu den zumeist empirisch-quantitativen Therapieforschungsverfahren. Wenn das Gehirn im Sinne Fuchs' als Beziehungsorgan verstanden wird (Fuchs, 2021), entsteht ein Widerspruch zu einer lokalisationistischen Physiologie, die der einzelnen psychischen Störung ein konkretes neuronales Korrelat zuweist. Gleichmaßen kritisch ist das Verhältnis zu metaphysischen Annahmen wie dem Freudschen Strukturmodell der Psyche. Psychopathologie wird demgegenüber in der Phänomenologie holistisch verstanden. In diesem komplexen Gefüge sind die beiden Beiträge des Abschnitts positioniert.

*Birgit Bundesen* bringt qualitative Empirie aus dem sog. REWRITIMIZE Programm mit phänomenologischen Interpretationen in Beziehung. Dabei steht die Frage im Mittelpunkt, welche Bedeutung künstlerische Textproduktion bei der Therapie von Patientinnen und Patienten mit Schizophrenie gewinnen kann. Die Therapieerfolge des Ansatzes werden dabei mithilfe phänomenologischer Ideen erklärt, insbesondere der Beziehung zwischen dem sog. *minimal self* und dem *narrative self*, im Sinne Dan Zahavis (2010).

*Erik Norman Dzwiza-Ohlsen* erweitert unterdessen die phänomenologische Psychopathologie der Demenz. Er greift dabei sowohl auf das Denken Edmund Husserls zurück, indem er den Begriff der Lebenswelt für das philosophische Verständnis von Orientierung aufgreift, als auch auf klassische (Karl Bühler) wie zeitgenössische Beiträge der Experimentalpsychologie. Hieran zeigt sich die Bemühung um Diskursintegration, der den Anschluss der Phänomenologie zu den Humanwissenschaften etabliert. Dzwiza-Ohlsen kommt zu dem Ergebnis, dass eine Beschränkung der symptomatologischen Bestimmung von Demenz auf Neuropathologie diese unzureichend abbilde und sie stattdessen als ‚psycho- und soziodegenerative Erkrankung‘ verstanden werden sollte.

#### IV. Theoretische Psychologie und Philosophie der negativen Emotionalität

In den letzten Jahrzehnten ist die Komplexität des emotionalen Erlebens zusehends mehr in der Hinsicht, die sich als negativ, feindselig oder (metaphorisch) dunkel beschreiben lässt, untersucht worden. Diese Entwicklung ist mit gesamtgesellschaftlichen Veränderungen wie dem Einbruch von fundamentalistischem Terrorismus in die westliche Zivilisation korreliert. Es stehen daher verschiedene Ansätze zur Verfügung, um die Valenz-Dynamiken der Emotionalität zu erfassen. Auch die Phänomenologie der negativen Emotionalität leistet einen Beitrag zu diesem Forschungsfeld.

Zu diskursiven Spannungen kommt es dabei zum Beispiel, weil einzelne phänomenologische Positionen das Lust-Prinzip bzw. die Reduktion von Emotionalität auf Homöostase zurückweisen. Ein charakteristischer Gegenentwurf ist die Axiologie Max Schelers, die Werte als Gegenstand des intentionalen Fühlens bestimmt. Im Vergleich mit der kognitivistischen oder evolutionistischen Emotionspsychologie finden sich dabei erneut nur geringfügige Anschlusspunkte, da Axiologie dem psychologischen Diskurs nicht nur weitgehend fremd ist, sondern als komplexe philosophische Position nicht dem Maßstab sparsamer Theorie- und Modellbildung entspricht. Die Bringschuld liegt daher gewissermaßen auf Seiten der Phänomenologie, deren konzeptueller Mehrwert die theoretische Last gegenüber den wissenschaftstheoretischen Konventionen der empirischen Forschung erweisen muss.

*Florian Schmidberger* widmet seinen Aufsatz dem affektiven Leiden, zu dessen Bestimmung er auf die Phänomenologie von Fuchs und Waldenfels zurückgreift. Im Geiste des Letzgenannten entwickelt Schmidberger eine detaillierte deskriptiv-phänomenologische Analyse der negativen Emotionalität als Doppelereignis von Widerfahrnis und Antwort. Dabei erfolge Sinnbildung des Leidens präreflexiv sowie leiblich und entziehe sich bisweilen der kognitiven

Kontrolle. In diesem Sinne könne von leidvoller leiblicher Erfahrung als ‚widerständigem‘ Medium gesprochen werden.

Das Heft schließt mit einem Beitrag von *Alexander Nicolai Wendt*, der sich um die Präzisierung der Phänomenologie des Hasses bemüht. Der Schwerpunkt liegt auf der Beziehung zwischen Liebe und Hass, die im philosophiehistorischen Rückblick problematisiert wird. Im Anschluss an *Íngrid Vendrell Ferran* (2018) ließen sich die klassischen Positionen von Max Scheler, Alexander Pfänder und Aurel Kolnai daraufhin befragen, ob Symmetrie zwischen Liebe und Hass bestehe. Der Aufsatz kommt zu dem Ergebnis, dass eine phänomenanalytische Priorisierung der Liebeserfahrung den Blick auf die Eigenkomplexität des Hasses verstellen könne.

## V. Diskursperspektiven

Die in diesem Heft versammelten Texte mögen heterogen anmuten, weil sie eine Vielzahl von interdisziplinären Bezugnahmen leisten, sie eint jedoch die holistische Tendenz der phänomenologischen Bewegung, einen einheitlichen Zusammenhang der vielfältigen Phänomene des Lebens zu suchen. Diese Tendenz steht epistemologisch dem Partikularismus und methodologisch der Abgrenzung von Einzeldisziplinen entgegen. Als Tenor der Ausgabe lässt sich deswegen von einer Diskursintegration sprechen, deren Herausforderung in der Konfrontation und Bewältigung von Spannungen besteht.

Ob durch Artikel dieser Art ein dauerhafter Einfluss auf Tendenzen in der Wissenschaft ausgeübt werden kann, ist Streitbar, aber nicht ausgeschlossen. Wichtiger ist allerdings, dass der Wille zum Dialog und die Anerkennung von Pluralismus – selbst wenn sie die Form der Kontroverse annehmen – bestehen. Dadurch profiliert sich der phänomenologische Ansatz als ein metawissenschaftlicher Standpunkt, dem es gelingen kann, konzeptuelle und methodologische Differenzen zu überwinden.

Die Interkulturalität der Wissenschaftskulturen ist auf eine gemeinsame Sprache oder zumindest einen Kommunikationsversuch angewiesen. Weil sich disziplinäre Einzeldiskurse beständig transformieren, handelt es sich dabei um ein dynamisches und sich stets erneuerndes Unterfangen. Folglich gibt die vorliegende Ausgabe der ICP Anlass zum Tatendrang, denn der Austausch muss am Leben erhalten und aktualisiert werden. Hierzu leisten die sieben folgenden Artikel ihren Beitrag.

## LITERATUR

- Cusinato, G. 2015. „Anthropogenese. Hunger nach Geburt und Sharing der Gefühle aus Max Schelers Perspektive“. *Thaumazein – Rivista di Filosofia*, 3:29–82.
- Damasio, A. R. 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Penguin Books.
- De Sousa, R. 1987. *The Rationality of Emotions*. Cambridge: MIT Press.
- Fuchs, T. 2003. „Non-verbale Kommunikation: Phänomenologische, entwicklungspsychologische und therapeutische Aspekte“. *Zeitschrift für klinische Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie*, 51(4):333–345.
- Fuchs, T. 2021. *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan: Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Goleman, D. 1995. *Emotional Intelligence*. New York: Bantam Books.
- Herzog, M. 1989. „Die heuristische Unfruchtbarkeit der Subjekt-Objekt-Spaltung in der Psychologie der Gegenwart“. *Psychologische Rundschau*, 40(3):155–161.
- Holzkamp, K. 1973. „Verborgene anthropologische Voraussetzungen der allgemeinen Psychologie“. In *Psychologische Anthropologie*, herausgegeben von H.-G. Gadamer und P. Vogler, 237–282. Stuttgart: DTV.
- LeDoux, J. E. 1996. *The emotional brain: The mysterious underpinnings of emotional life*. New York: Simon & Schuster.

- Tewes, C. und Stanghellini, G. (Hrsg.), *Time and Body. Phenomenological and Psychopathological Approaches*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Vendrell Ferran, Í. 2018. "Phenomenological approaches to hatred. Scheler, Pfänder, and Kolnai". *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 16:158–179.
- Zahavi, D. 2010. "Minimal self and narrative self: A distinction in need of Refinement". In *The Embodied Self: Dimensions, Coherence and Disorders*, edited by T. Fuchs, H. C. Sattel, and P. Henningsen, 3–12. Stuttgart: Schattauer.
- Zahavi, D. 2014. *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.

# Phänomenologie moralischer und politischer Emotionalität



# Affektivität religiöser Vergemeinschaftung

## Phänomenologische Analyse gemeinsamer Erfahrung in der religiösen Sinnprovinz

GEORG HARFENSTELLER

**ABSTRACT:** Religiöse Versammlungen haben eine wesentliche Rolle für Gemeinschaftsbildung und Sinnsetzung. Die damit einhergehenden sympathischen und antipathischen Affekte wirken jedoch weit über die Gruppe hinaus und beeinflussen politische Diskurse und den kulturellen Austausch. Der Beitrag versucht mit einer pragmatisch-funktionalistischen Interpretation religiöser Sinnsetzung und einer phänomenologischen Analyse des religiösen Erfahrungsraumes der Wirkweise affektiver Vergemeinschaftung nachzugehen. Es wird verdeutlicht, wie der Stil religiöser Erkenntnis und die Interaktionsformen der Akteure in Affektsedimentierung münden und darauffolgend im Alltag wirksam werden können.

**KEYWORDS:** Sozialphänomenologie, responsive Phänomenologie, Sinnprovinz, religiöse Erfahrung, intersubjektive Erfahrung, existentielle Vergemeinschaftung

### I. Einleitung

Mit dem jüngsten Einzug christlich-rechtspopulistischer Parteien in den europäischen Parlamenten geht eine problematische Diskursverschiebung einher. Zur Debatte stehen sogenannte Wertegemeinschaften, kulturelle Identität und Fragen nach der Reichweite internationaler Verantwortung. Der politische und mediale Erfolg dieser Themensetzung macht ein gesellschaftliches Bedürfnis nach Rationalisierungsangeboten für alltäglich-affektive Ein- und Ausgrenzung deutlich. Bestehendes Ressentiment, welches sich in Affekten wie Hass, Angst und Vertrauen ausdrückt, wird so politisch aufgegriffen und legitimiert. Die Debatten zielen dabei über die einzelnen Akteure auf ganze Gemeinschaften und Lebensformen ab, welche in ihrer Fremdheit und Feindseligkeit als Bedrohung oder in ihrer Offenheit und Vertrautheit als Fundament funktionierenden gesellschaftlichen Miteinanders ausgewiesen werden.

Die hohe politische Resonanz dieser Themensetzung, so die These der nächsten Seiten, geht auf alltäglich erfahrene Affekte innerhalb der Bevölkerung zurück, welche eng an Formen der Vergemeinschaftung geknüpft sind. Um diese Verknüpfung von populistischer Wirkmacht, alltäglichen Affekten und Vergemeinschaftung nachzuvollziehen, wird sich im Folgendem einem besonderen Erfahrungsraum der Affektsedimentierung und Vergemeinschaftung gewidmet – der Erfahrung von religiösen Versammlungen. Religiöse Gemeinschaften konstruieren und erhalten Kollektividentitäten, bieten Definitionsangebote für soziale Probleme und ein symbolisches Repertoire, welches gemeinschaftliche Aktionen legitimiert und diesen Sinn verleiht (Kniss und Burns 2004, 696).

Gemeinschaftliche Erfahrungen in religiösen Kontexten zeichnen sich durch stark ritualisierte Interaktionen aus, sei es Gesang, Tanz oder ein besonderer Bezug zu Symbolen, welche in ähnlicher Form auch in anderen gemeinschaftlichen Erfahrungen auftreten. Zudem sind die vermittelten Werte und Inhalte von besonderer Qualität, was meist unter den Überbegriff der

*sacred values* zusammengefasst wird.<sup>1</sup> Émil Durkheim hat mit der Unterscheidung zwischen profanen und heiligen Orten, Lebewesen und Objekten und dem Kollektivgefühl die Rolle des religiösen Rituals für gesellschaftlichen Zusammenhalt und Identitätsbildung ausführlich dargestellt (vgl. Durkheim 1981, u. a. 67f., 73ff.). Diese religionssoziologische Einsicht zu gemeinschaftlichen religiösen Erfahrungen kann mittels einer deskriptiv-phänomenologischen Analyse des Erfahrungsraumes nachvollzogen werden. Damit öffnet sich nicht nur ein Zugang zu Formen der Affektsedimentierung außerhalb des Alltags, auch eine fundamentale Form der Vergemeinschaftung kann hier phänomenologisch ausgewiesen werden. Dieser Schwerpunkt auf Vergemeinschaftung und affektiven Wirkungszusammenhängen hat zudem Folgen für die politische und wissenschaftliche Debatte um Wertegemeinschaften, Religionen und Weltbilder. Die Formung und Voraussetzungen dieser Einstellungen sowie deren Rolle für die Akteure wird damit ins Zentrum gerückt, um die Debatte um die Inhalte und deren ‚Sakralität‘ zu bereichern.

Drei Merkmale von gemeinschaftlichen religiösen Erfahrungen werden dafür auf ihren Einfluss auf Vergemeinschaftung und Affektsedimentierung hin überprüft: Die Gemeinsamkeit, Koordination und Rhythmisierung von Anspruch und Reaktionen, die Medialisierung von Erfahrungsinhalten und die leibliche Interaktion und Konfrontation mit anderen Akteuren. Das *mindset* bzw. der Erkenntnisstil in religiösen Erfahrungen verschafft diesen Verhältnissen ein besonderes Gewicht, was mit einer Beschreibung der religiösen *Sinnprovinz* vorbereitet wird.

Zu Beginn soll daher der Unterschied zwischen der alltäglichen Einstellung und einer religiösen Einstellung abgebildet werden. Die Bestimmung des Erkenntnisstils einer religiösen Erfahrung und die Rückwirkung in den Alltag fußt dabei auf der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz (*Struktur der Lebenswelt*) und seinem Konzept der Sinnprovinzen<sup>2</sup> (*On Multiple Realities*). Nachdem so eine religionspezifische Form von Erfahrung und Sinnsetzung mit dem Begriff des Erkenntnisstils umrissen wurde, kann sich der eigentlichen Analyse von religiösen Versammlungen gewidmet werden. Mittels der responsiv-phänomenologischen Überlegungen von Bernhard Waldenfels kann zum einen die Besonderheit religiöser Erfahrungen als Fremderfahrung abgebildet werden (*Studien zur Phänomenologie des Fremden 1-3, Bruchlinien der Erfahrung, In den Netzen der Lebenswelt*), zum anderen kommen die Wirkmechanismen zwischen Akteuren in gemeinschaftlichen Erfahrungen (*Sozialität und Alterität*) in den Blick. Abschließend wird die affektive Rückwirkung in den Alltag von religiösen Versammlungen beschrieben, um deren Nutzbarkeit für politische Manipulation nachzuvollziehen.

## II. Phänomenologisch-funktionalistische Bestimmung des Religiösen

Was ist nun gemeint, wenn das Religiöse als Sinnprovinz verstanden werden soll? Sinnzusammenhänge sind das Ergebnis eines polythetischen Aktes – also einer ablaufenden Erfahrung – und einer rückblickenden Sinngebung (Schütz 1993, 101f.; Schütz und Luckmann 2017, 91f.). Dabei kann die Erfahrung monothetisch erfasst werden, was in formales Wissen mündet. Der Sinn kann jedoch auch wie bei einem Musikstück polythetisch erfasst werden, dass

---

1 Zum Zusammenhang zwischen Ritualvollzug, erlebter Gefährdung der Eigengruppe und *sacred values* siehe Sheikh et al. (2012).

2 In *Strukturen der Lebenswelt* spricht Schütz anstatt von Sinnprovinzen von Wirklichkeitsbereichen geschlossener Sinnstruktur (Schütz und Luckmann 2017, u. a. Kap. *Realitätsbereiche geschlossener Sinnstrukturen*, 54-68, Kap. *Der Wissenserwerb*, 173-192). Der Autor hat sich hier für eine Eindeutigung des Terminus *finite Province of Meaning* entschieden, da dieser den Schwerpunkt auf phänomenologische Überlegungen und Sinnkonstitution im Werk von Schütz stärker abbildet und sich so von einer maßgeblich wissenssoziologischen Lesart abgrenzt.

erst Schritt für Schritt ‚mitgegangen‘ werden muss, um dessen Sinnstruktur nachzuvollziehen. Sinnprovinzen sind nun die Gesamtheit und Zusammenhänge aller Sinnsetzungen und Sinndeutungen, die um Erfahrungen und Problemräume entstanden sind, welche nicht im alltäglichen Handeln bewältigt werden können. Darunter fallen der Traum und die wissenschaftliche Auseinandersetzung, aber auch Politik und Religion. Die Inhalte der Sinnprovinzen sind jedoch nicht gleich zugänglich und deutlich, da der „[...] Klarheits- und Bestimmtheitsgrad eines Wissenselements entscheidend von der Möglichkeit beeinflusst ist, die polythetischen Schritte, in denen sich die betreffende Erfahrung im Wissensvorrat sedimentiert hat, zu rekonstruieren“ (Schütz und Luckmann 2017, 174). Ekstatische religiöse Rituale oder andächtig-meditatives Bittgebet erschweren durch die Emersion den Nachvollzug des polythetischen Aktes, was in vielen philosophischen Auseinandersetzungen mit religiöser Sinnsetzung den Irrationalitätsvorwurf nach sich zieht. Doch gerade die Einstellungen und Affekte zur in-group, out-group und zu religiösen Symbolen und Ausdrucksgesten stellen einen wichtigen Faktor religiöser Wirksamkeit da, welcher hier nachvollzogen werden kann. Nun stellt sich vorerst die Frage, welchen Erfahrungs- und Problemraum das Religiöse abbildet, um eine eigene Sinnprovinz darzustellen. Dafür soll auf eine funktionalistische Interpretation religiöser Erfahrungen zurückgegriffen werden, dass also existentielle Probleme religiös in einen Sinnzusammenhang gesetzt werden.<sup>3</sup>

#### II.a. Die religiöse Sinnprovinz als existentielle Schlussinstanz

Mit Schöpfungsmythen liefern Religionen Antworten auf die eigene existentielle Herkunft, mit der Problematisierung des Jenseits auf die Unausweichlichkeit des Todes und mit Handlungsanweisungen wird der Lebenszeit dazwischen fundamentaler Sinn gegeben (Durkheim 1981, 180). Es ist also nicht jede beliebige existentielle Erfahrung eine religiöse Erfahrung. Religiöse Erfahrungen – beziehungsweise religiöse Momente einer Erfahrung – zeichnen sich dadurch aus, dass existentielle Problemräume rückschauend polythetisch oder monothetisch mit Sinn besetzt werden. Die Erfahrung von existentieller Bodenlosigkeit oder Geborgenheit wirft den sozialen Akteur aus der alltäglichen Einstellung zur Welt.

Die natürliche Einstellung des Menschen, Schütz' pragmatisch-funktionalistischer Interpretation folgend, ist an der Umsetzung pragmatischer Motive durch Handeln orientiert, dem das eigentliche Denken nachgelagert ist (Schütz und Luckmann 2017, 33, 48, 169ff.). Sinnprovinzen zeichnen sich nun dadurch aus, dass sie eine spezifische Modifikation der perspektivischen Realitätsaufschichtung der sozialen Welt darstellen. Sie sind – wenn wir von gemeinsamen und geteilten Sinnprovinzen reden – Institutionalisierung von appräsentativen Systemen (Schütz 1945, 554; Srubar 1988, 230f.). Appräsentativ meint hier eine Mitwesenheit der relevant erscheinenden Objekte und Eigenschaften in der Welt. Neben der gegebenen Vorderseite der Straßenbahn ist ihre Rückseite, aber auch Innenleben mit Sitzplätzen in der Erfahrung mittgegeben, auch wenn ich keine ‚Sinnesdaten‘ von eben dieser habe. Im Alltag sind nun die Erfahrungsmomente appräsentiert, die mein Handeln in der Wirkwelt betreffen, beispielsweise die persönliche Möglichkeit der Fortbewegung. Das System des Antriebs und der Energieübertragung oder ästhetische Merkmale der Straßenbahn kommen nur dann in den Blick, bzw. werden nur dann appräsentiert, wenn wir kurz innehalten und in eine wissenschaftliche oder ästhetische Sinnprovinz wechseln.

So ist es Sinnprovinzen als Appräsentationssystemen möglich, transzendente Bereiche des alltäglichen menschlichen Handelns zugänglich zu machen und in die alltägliche Lebenswelt zu integrieren (Srubar 1988, 270). Sie überlappen die Dinge der alltäglichen Welt und lassen sie in neuen Sinnzusammenhängen erscheinen. Die religiöse Sinnprovinz stellt nun eine sinngebende *Schlussinstanz* (ebd., 247) für existentielle Probleme dar, auf die der soziale Akteur im Alltag zurückgreifen kann.

---

3 Schütz hat das Religiöse als Sinnprovinz benannt, aber nie selbst entwickelt (vgl. Barber 2017, 79).



Dieser Bestimmung des Religiösen liegt eine anthropologische Prämisse zu Grunde, welche sich aus dem *Pragma* der pragmatischen Lebenswelttheorie ergibt. Es ist hier kaum verwunderlich, dass Schütz sein Konzept von Sinnprovinzen, als „Subuniversa mit eigenem Realitäts-sinn“, gerade in seiner Auseinandersetzung mit William James *principles of psychology* entwickelt hat (Schütz 1945, 551). Nun orientiert sich das pragmatische Moment von Schütz weniger am philosophischen Pragmatismus, sondern an der Handlungstheorie von Max Weber. So wird das eigentliche Handeln in der Welt als Ursprung aller Sinngebung und Sinndeutung ausgewiesen und so auch zum Fundament der Sinnprovinzen. Unter dieser thematischen Eingrenzung kann auch die religiöse Sinnprovinz weiter spezifiziert werden: Religiöse Erfahrungen thematisieren die Verortung des Selbst in der Welt und seinem Bezug zu ihr. Diese Kontextualisierung lässt sich auch an phänomenologischen Investigationen nachzeichnen. Beispielsweise wurde religiöse Erfahrung in ihrer Vertikalität beschrieben, in der Gegebenheit des Selbst (*self-givenness*) und dem Verhältnis zum Transzendenten, welche mit einer Berufung (*vocation*) einhergeht (Steinbock 2009, 16ff., 195-199). Oder sie zeichnet sich durch einen perspektivischen Wechsel zu einem transzendenten Anderen aus, welcher die fundamentale Angst vor dem Sterben abmildert, indem dem Handeln in der Wirkwelt (*working life*) Sinn geben werden kann (Barber 2017, 113). Sei es nun die Gegebenheit in der Welt oder die Angst vor dem Tode: Aus dem spezifischen Verhältnis von Selbst und Welt wird dem Handeln im Alltag über das eigentliche praktische Ziel hinaus Sinn gegeben.

Diese funktionale Bestimmung des Religiösen ermöglicht es unabhängig von spezifischen Traditionen und Themensetzungen die *Funktion* für soziale Akteure und deren Alltag abzubilden. Selbstverständlich haben nicht alle Akteure einer religiösen Versammlung eine so intensive Epiphanie wie gerade beschrieben. Nichtsdestoweniger entfalten Riten und Interaktion in religiösen Versammlungen ihre Wirkung in existentieller Sinninstanz. Sinneinheiten wie bestimmte Symbole oder Praktiken werden der religiösen Sinnprovinz zugeordnet, Merkmale von *in-group* und *out-group* werden religiös aufgeladen. Wenn beispielsweise ein Akteur inhaltlich und performativ in religiösen Versammlungen mit unterschiedlichen Rollenzuschreibungen von Mann und Frau konfrontiert wird, sedimentiert sich eine heteronormative Geschlechtszuschreibung im Kontext von existentiell Lebenssinn. Diese kann in den Alltag zurückwirken, abweichende Geschlechtsexpressionen werden einer *out-group* zugeordnet und von religiös sedimentierten Affekten begleitet. Angst, Hass und Vertrauen als affektiv-alltägliche Rückwirkung sind die Folge. Die Rolle der Sinnprovinz als sinngebende Schlussinstanz erklärt dabei die Persistenz dieser Affekte, Einstellungen und Umgangsformen, welche sich einem Diskurs in alltäglichen, moralischen oder wissenschaftlichen Sinnräumen widersetzen und so prominente Anknüpfungen für Populismus liefern.

Die zweite Folge dieser funktionalen Interpretation ist, dass nur bei einem sehr eng gefassten Begriff von Erfahrung von einer ‚reinen religiösen Erfahrung‘ gesprochen werden kann, da die Funktion für den sozialen Akteur immer auf die alltägliche Lebenswelt zurückverweist. Auch politische Veranstaltungen oder familiäre Feste können so Momente des Religiösen aufweisen. Hier stellt sich also nicht die Frage, ob oder wie man Religiöses und Profanes voneinander trennen kann oder sollte, sondern inwieweit religiöse Momente als Mitbewusstsein und Überlappung erfahrbar sind. So wie nicht jede existentielle Erfahrung in eine religiöse Erfahrung mündet, so muss nicht jeder Gottesdienst in religiöser Sinnsetzung münden. Gleichwohl sind Raumordnung, ritualisierte Interaktion und die Medialisierung der Inhalte darauf ausgerichtet, religiöse Erfahrungen zu evozieren und die Akteure in einen religiösen Erkenntnisstil zu versetzen. Bevor diese Merkmale religiöser Versammlungen mittels der responsiv-phänomenologischen Analyse des Erfahrungsraumes ausgewiesen werden können, muss der Erkenntnisstil bzw. das religiöse *mindset* als Basis dieser Analyse bestimmt werden.

## II.b. Der religiöse Erkenntnisstil – Totalisierung der Perspektive

Jede Sinnprovinz zeichnet sich durch einen eigenen Erkenntnisstil der Sinnsetzung und Sinndeutung aus (Schütz 1945, 551f). Die Funktion der Appräsentationssysteme macht dies klar:

Das Bildnis der Mutter Jesu kann mit einem religiösen Blick die Geborgenheit in der Welt evokieren, aber sie kann auch im alltäglichen Schaffen der Kirchenhausmeisterin übersehen oder unter kunsthistorischer Betrachtung auf ihre Stilmittel und Komposition hin erfasst werden. Jede dieser Einstellungen zu dem Bildnis unterscheidet sich in den Qualitäten der Erfahrbarkeit, sei es, wie man sich selbst wahrnimmt, was als wichtig erscheint oder wie fokussiert man auf das Handeln oder Wahrnehmen ist. Bei einer Bestimmung von Erkenntnisstilen kann es sich jedoch immer nur um idealisierte Darstellungen handeln. Die besonderen Konstitutionsprozesse religiösen Sinns werden als Einstellung des einzelnen sozialen Akteurs nachgezeichnet und geben so eine wichtige Orientierung für die phänomenologische Beschreibung gemeinschaftlicher religiöser Erfahrungen.

Mit Michael Barbers *Religion and Humor as Emancipating Provinces of Meaning* (Barber 2017) ist eine ausführliche Analyse des religiösen Erkenntnisstils schon vorbereitet, bei dem sich hier auf drei Merkmale beschränkt werden soll: die spezifische Bewusstseinsspannung, die Selbstwahrnehmung sowie die Ausklammerung von Relevanzen als Epoché der Sinnprovinz.

Der Schütz'sche Begriff der *Bewusstseinsspannung* geht auf die Auseinandersetzung mit Bergsons Überlegungen zur Zeitlichkeit von Erfahrung zurück (Schütz 1981, 79ff., Schütz und Luckmann 2017, 57-61), welcher neben Edmund Husserl und Max Weber maßgeblicher Impulsgeber für Schütz' sozialphänomenologische Investigationen darstellt. Der Alltag ist hier durch die pragmatische Umsetzung von Projekten mit einem Höchstmaß an Aufmerksamkeit geprägt, in „heller Wachheit“ (Schütz und Luckmann 2017, 58). Die religiöse Erfahrung lässt hier nun einen weitaus größeren Spielraum zu. Der Fokus auf Planerfüllung, so wie wir es beim alltäglichen Sprint zur Straßenbahn beobachten können, ist weder bei ekstatischer Lobpreisung noch beim meditativen Bittgebet gegeben. Die Aufmerksamkeit ist auf einen Bereich ausgeweitet, innerhalb dessen freie Assoziationen zwischen Dingen, Menschen und Konzepten möglich sind. Nichtsdestoweniger ist die Konzentration auf den Bereich möglicher Assoziationen sehr hoch, wodurch eine Sedimentierung von assoziativen Verhältnissen ermöglicht wird. Diese Divergenz der Aufmerksamkeit innerhalb der Bewusstseinsspannung wird mit noetischer und noematischer Aufmerksamkeit<sup>4</sup> beschreibbar. Beispielsweise können zwischen dem Bild der Maria, dem Konzept der bedingungslosen mütterlichen Liebe und dem Gefühl der Heimat und Vertrautheit in der religiösen Gemeinschaft bei hoher noetischer Aufmerksamkeit, also hoher Konzentration auf den Handlungsakt und die Eindrücke, assoziative Verknüpfungen zwischen den Sinninhalten entstehen; die Aufmerksamkeit gegenüber einzelnen noematischen Sinninhalten fluktuiert. Dies lässt mit wachem Blick die Ränder, Konturen und Übergänge zwischen Sinneinheiten und Erfahrungsmomenten verschwimmen.

Auch die Selbstwahrnehmung erfährt eine Modifikation. Innerhalb alltäglichen Schaffens erfahren sich Akteure als Nullpunkt der Erfahrung, als Urheber der antizipierten Veränderungen in der Welt und mit offenen Antizipationen gegenüber Anpassungen und Planänderungen (Schütz und Luckmann 2017, 89-94). Innerhalb der religiösen Erfahrung nimmt der Akteur eine übergreifende Perspektive ein, welche Barber mit dem Transzendenten identifiziert (Barber 2017, 87ff.), und die von einem *self-surrender* begleitet ist. Diese Selbstaufgabe lässt sich als Totalisierung der Perspektive beschreiben (Schütz und Luckmann 2017, 60). Eine übergeord-

---

4 Wir unterscheiden hier die Aufmerksamkeit, die sich – noematisch – auf einen Inhalt konzentriert und eine noetische Aufmerksamkeit offener Antizipation, wie beim Lauschen nach der Quelle eines Geräusches. Dies geht auf unser Interesse am eigentlichen Erfahrungsraum zurück. Barber und Schütz schätzen die religiöse Bewusstseinsspannung zu Recht als geringer ein, da sie Sinnkonstitution im Auge haben und nur die noematische Aufmerksamkeit in Betracht ziehen. Für die affektive Sedimentierung der Erlebnisqualität, als einprägende und besondere Erfahrung, ist die noetische Aufmerksamkeit nun eine zentrale Erweiterung des schütz'schen Analyseapparates. Eine hohe noetische Aufmerksamkeit, als Konzentration auf den eigentlichen Akt und die Eindrücke, kann sowohl das suggestive Potenzial religiöser Erfahrungen beschreiben als auch die erfahrene ‚geistige‘ Anstrengung, welche trotz geringer noematischer Aufmerksamkeit erfahrbare ist.

nete und übergreifende Perspektive wird eingenommen, das erfahrene Selbst ist aus der Welt herausgenommen und blickt auf sich und seine Taten wie auf die eines Anderen. Totalisierung der Perspektive beschreibt demnach, dass alles im existentiellen Licht erscheint, im Kontrast zu einer totalen Perspektive, in der alles in den Blick kommt. Auch wenn ‚private‘ Eindrücke oder Erinnerungen thematisch werden, werden sie in den existentiellen Gesamtzusammenhang eingegliedert. Dies ermöglicht die Zuordnung eines Verhältnisses zwischen sich und der Welt, wie schon bei der Sinnprovinz hypostasiert.

Das letzte Unterscheidungsmerkmal ist die Ausklammerung von spezifischen Relevanzstrukturen, welche Schütz in Anlehnung an die phänomenologische Methode als Epoché der Sinnprovinz beschreibt (Schütz und Luckmann 2017, 59; Schütz 1945, 554). Innerhalb des Alltags ist nun der Zweifel an die Existenz der Dinge, mit denen wir beim Wirken in der Welt interagieren, ausgeklammert. Die wirkungsorientierte Einstellung des Alltags unterliegt zudem dem Dringlichkeitscredo des *first things first* und lässt so Relevanzen höherer Ebene, wie langfristige Lebenspläne, selten in den Blick kommen (Schütz und Luckmann 2017, 84f.). Im religiösen Erkenntnisstil werden nun gerade die pragmatischen Motivationsrelevanzen der niedrigeren Ebenen ausgeklammert: Ich betrachte meinen harschen Umgang mit der Kartenkontrolleurin in der Straßenbahn rückblickend nicht mehr im Kontext möglichen Zuspätkommens und den Folgen eines schlechten Eindrucks bei der Arbeitgeberin, sondern in Hinblick darauf, inwiefern diese Interaktion mit dem jeweiligen religiösen Prinzip übereinzubringen ist. Dabei stehen die Aufgaben und Verpflichtungen des Akteurs im Mittelpunkt, die aus dessen Setzung in der Welt resultieren.<sup>5</sup> Barber beschreibt dies als ein Ins-Verhältnis-Setzen der Gläubigen mit dem Transzendenten, in dem das religiöse Prinzip zwar nicht in die reflexive Reichweite kommt, dieses jedoch Handlungen, Idealisierungen und Typisierungen überlappt (Barber 2017, 92f., 124ff.).

Diese drei Unterschiede zwischen dem alltäglichen und dem religiösen Erkenntnisstil ermöglichen nun eine phänomenologische Analyse von *Pathos* und *Response* des Religiösen, welche sich als eine sehr spezifische Form der Fremderfahrung darstellt. Zudem, und für diese Untersuchung zentral, kann die Gemeinschaftlichkeit der Erfahrung im geteilten Pathos und der gemeinsamen und geleiteten Response nachvollzogen werden, um die Wirkzusammenhänge existentieller Vergemeinschaftung beschreibbar zu machen.

### III. Phänomenologische Deskription existentieller Vergemeinschaftung

Nach dem Entwurf der religiösen Sinnprovinz und des Erkenntnisstils kann sich nun der Analyse des Erfahrungsraumes religiöser Versammlungen gewidmet werden. Mittels der responsiven Phänomenologie können unterschiedliche Formen der Fremdheit als Erlebnisqualität ausgewiesen werden. *Pathos* und *Response*, als zentrale phänomenologische Differenzierung dieser Analyse, stellen sich dabei als gleichursprüngliche und konstitutive Elemente religiöser Erfahrung dar.

Diese Erfahrungsmomente treten nie allein auf: Das *Pathos*, welches den Akteur einer religiösen Erfahrung überwältigt, wird erst in der *Response* dessen zugänglich. Die *Response* benötigt hingegen das *Pathos* als deren Grund. In der gemeinschaftlichen *Response* innerhalb einer religiösen Erfahrung, so der grobe Übriss der nächsten Seiten, wird das Pathische zu einem gemeinsamen und identischen (Waldenfels 2015, 270). Dieses Auseinandertreten von *Pathos* und *Response* als Analysewerkzeug öffnet einen Perspektivwechsel auf eine thematische Zwischensphäre, die weder mittels Theorien der subjektiven Intentionalität noch mittels transsubjektiven Kommunikationstheorien abgebildet werden kann (Waldenfels 1994, 332).

---

<sup>5</sup> Dies wird normalerweise unter dem Begriff der *sacred values* zusammengefasst.

Doch wie lässt sich diese Form des Auseinandertretens, diese *Diastase* denken? *Pathos* und *Response* sind gegenseitig zeitlich verschoben, das *Pathos* – als Getroffen-Sein – ist immer schon ausgelöst, kommt zu früh, überrascht, überwältigt und ist noch vor der Bestimmung eines ‚Wovon‘, von dem man getroffen ist.<sup>6</sup> Die *Response* – als Wie des Antwortens – ist hingegen verzögert, nachgängig, immer schon zu spät (Waldenfels 2009, 145ff., Waldenfels 2015, 83). Durch die gegebene Antwort, welche nicht unwesentlich von dem mindset bzw. Erkenntnisstil abhängt, wird der erfahrene Anspruch erst ‚rückwirkend‘ zugänglich und bestimmbar. Das *Pathos* ist so nicht durch die Sinnesdaten gefasst, welche auf den Akteur einrieseln, sondern beschreibt den Anspruch einer Erfahrung, als das affektive Angesprochen-Werden. Diesen gegenseitigen Konstitutionsbezug bei gleichzeitigem zeitlichem Auseinandertreten von *Pathos* und *Response* beschreibt Waldenfels als *Diastase*: „Was auseinandertritt, sind weder reale Stücke, die äußerlich getrennt vorkommen, noch ideale oder strukturelle Momente, die zuvor schon innerlich verbunden sind und erst nachträglich unterschieden werden. ‚Diastase‘ bezeichnet einen Differenzierungsprozess, indem das, was unterschieden wird, erst entsteht“ (Waldenfels 1994, 335).

Die Gleichursprünglichkeit lässt sich auch an religiösen Grenzerfahrungen zeigen: Die Schockstarre oder religiöse Ergriffenheit geht auf eine pathisch-radikale Fremdheit (Waldenfels 1997, 78; Waldenfels 1999, 185) zurück, welche durch die responsive Verunmöglichung von Handlung erst in ihrer Radikalität zugänglich wird (Waldenfels 2015, 121). Dabei kann dieser radikal-responsive Rückbezug nur als noetische Fremdheit<sup>7</sup> wirksam werden, es wird noch kein Inhalt einer Fremdwelt zugeordnet, sondern die Fremdheit bestimmt die ganze Form der Erfahrung: Für diese stehen weder vorgefertigte Antworten noch habitualisierte Reaktionen bereit. Hier deutet sich schon eine wesentliche Unterscheidung der Affektsedimentierung an: Sowohl *Pathos* als auch *Response* sind affektiv eingefärbt, aber auch an den resultierenden Sinnkonstitutionen innerhalb der religiösen Sinnprovinz ‚heften‘ sich Affekte, was in eine Zuordnung zur Heim- oder Fremdwelt mündet (Vgl. Waldenfels 1997, 77ff). Ersteres lässt sich als *Affektionsmodus*, „[...] als eine spezifische Weise des Affiziertseins, des Sich-angesprochen-Fühlens [...]“ (Waldenfels 2015, 119), beschreiben, zweiteres als affektiv-erfahrene *Zugänglichkeit* zur Sinneinheit (Waldenfels 1997, 75). Beide Formen sind konstitutiv für Vergemeinschaftung und haben maßgeblich Einfluss auf Phänomene wie Hass, Angst und Vertrauen. Im Folgenden soll das religiöse *Pathos* über die Fremderfahrung hinaus näher bestimmt werden, um darauf folgend das religiöse Responsorium unter die Lupe zu nehmen.

### III.a. Abhängigkeit und Unnahbarkeit des religiösen *Pathos*

Was spricht einen nun in einer religiösen Erfahrung an, was ist der Ursprung und Ausgangspunkt religiöser Erfahrbarkeit? Von der Unmöglichkeit dem religiösen *Pathos* reflexiv gerecht zu werden zeugen unzählige Erfahrungsbeschreibungen, Abbildungs- und Attributsverbote bis hin zur Tradition der Orakelsprüche, kryptischer Lehrsätze, Metaphern und Gleichnisse. Ausgehend von der hier vorgeschlagenen funktionalistisch-existentialen Eingrenzung muss das *Pathos* die Perspektivverschiebung des Akteurs erklären, sodass ein Verhältnis zwischen ihm und der Welt hergestellt werden kann.

---

6 Die eigene Geburt/Existenz ist hier ein paradigmatisches Beispiel für einen Bezug des Immer-Schon-Gegebenen innerhalb der religiösen Sinnprovinz. Auch hier verbirgt sich in der religiösen Metapher des ‚neu geboren werden‘ mehr, als auf den ersten Blick zu erwarten ist. Im Folgenden werden wir diese ‚Besetzung‘ des *Pathos* als Supplement beschreiben.

7 Vgl. die Unterscheidung zwischen noetischer und noematischer Aufmerksamkeit in 2.2.

Die Erfahrungsbeschreibung des *Numinosen* durch Rudolf Otto<sup>8</sup> ist hier paradigmatisch, welche er in seinem Grundlagenwerk *Das Heilige* weit über dieses Unverstandene hinaus ausführt (Otto 1991, 83). Dieser beschreibt die Wirkung als Kreaturgefühl oder eine schlechthinnige Abhängigkeit, welche aus einer Überlegenheit oder Übermacht (*majestas*) und der Erfahrung der Unnahbarkeit (*mysterium* als „Ganz Andere“) des Numinosen resultiert (Ebd. 11f.). Diese Phänomenologie-nahe Analyse von religiösen Erfahrungen lässt sich als Form der radikalen Fremderfahrung im Sinne Waldenfels verallgemeinern. Die Radikalität der Erfahrung zeichnet sich nicht durch Intensität, sondern durch ihre ordnungsstiftende Funktion aus, welche sich im Abhängigkeitsgefühl abbildet. Das pathisch Fremde ist setzende Instanz für die religiöse Ordnung und kann weder durch Vergleich noch durch Wechsel der Einstellung, des Erkenntnisstils oder der Sinnprovinz zugänglich gemacht werden (Waldenfels 1997, 78); es geht um das Angesprochen-Sein vom und die Zuwendung zum Singulären (Waldenfels 2012, 193ff.).<sup>9</sup> Radikale Fremderfahrung meint also nicht maximaler Selbstverlust in Ekstase oder Meditation, sondern die erfahrene Unzugänglichkeit und Abhängigkeit durch die ordnungsstiftende Funktion des Numinosen. So kann hier auch die Erfahrung eines allwöchentlichen Gottesdienstes in seiner besonderen Rolle der Affektsedimentierung beschrieben werden, welcher zwar an Intensität fluktuiert, jedoch gemeinsame Abhängigkeit evoziert und die Unnahbarkeit performativ einzuholen versucht.

Die eigentliche Art der Unnahbarkeit des *Numinosen* – für theologische Auseinandersetzung ein zurecht zentrales Thema – spielt daher für Affektsedimentierung und Vergemeinschaftung eine zweitrangige Rolle. Innerhalb der deskriptiven Bestimmung sind religiöse Symbole und Orte als Repräsentanten des jeweiligen Numinosen wesentlicher, da mit diesen „umgegangen“ werden kann. Waldenfels bestimmt das Etwas, welches das Pathos ersetzt, als *Supplement*, welches als Sinnliches den Sinn verkörpert und durch sich hindurch affektive Wirkung hervorruft (Waldenfels 2015, 274). Auch wiederholbare Klangmuster, Handlungsszenen und Rituale können als Supplemente wirksam werden (ebd., 273) und setzen „[...] singuläre Erfahrungen in anonyme Ersatzformen um, ohne die Singularität auslöschen zu können“ (ebd., 276f.). Die Akteure sind so nicht abhängig vom Symbol, dem Zeichen oder dem Namen, welche religiöse Traditionen dem *Numinosen* zuweisen, sondern diese verkörpern die Abhängigkeit und Unnahbarkeit der Erfahrung des Numinosen. Sie konservieren die Affektionsweisen und Responsionsweisen, wobei Waldenfels die religiöse Aura als *Pathos* explizit mit dem Unverfügbaren beschreibt (Waldenfels 2012, 368).

Doch die Abhängigkeit lässt sich noch näher bestimmen. Nicht ich allein bin abhängig von äußeren Umständen, wie bei einer ‚profanen‘ existentiellen Erfahrung, sondern die Abhängigkeit vom *Numinosen* breitet sich auf die ganze Welt aus. Diese Allursächlichkeit bzw. Alles-Bedingtheit stellt für Otto das Gegenstück zur Kreatürlichkeit dar (Otto 1991, 23). Dies spiegelt sich in der Perspektivverschiebung des religiösen Erkenntnisstils.<sup>10</sup>

---

8 Husserl Selbst hat die phänomenologische Qualität der Analysen Ottos in *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* hervorgehoben (Husserl 1994, 207), was neben dessen Status als Grundlagentext der Religionswissenschaften auch philosophisch interdisziplinäre Anknüpfungen untermauert.

9 Sicherlich kann sich durch einen Perspektivwechsel in die theologisch-wissenschaftliche Sinnprovinz mit dem Numinosen auseinandergesetzt werden, wie Otto selbst ja eindrücklich zeigt. Damit verliert es aber seinen Charakter des pathisch Fremden und seine ordnungsstiftende Funktion, phänomenologisch handelt es sich also um ein anderes Erfahrungsobjekt und ist damit nicht zugänglicher geworden.

10 Ohne hier zu weit vom Themenbereich des Religiösen abweichen zu wollen, werden ähnliche Wirkverhältnisse auch in den Großveranstaltungen der totalitären Regime jüngster Vergangenheit evoziert, wobei biologistische oder historizistische Transzendente für die existentielle Sinngebung veranschlagt wurden. Sei es die Rolle der totalen Welterklärung des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen durch Ideologien, die Emanzipation von der Wirklichkeit des Alltag um als Schlussinstanz wirksam zu werden oder die Abgeschlossenheit und innere Logik als eigene Sinnprovinz (Arendt 1986, 964ff.). Alle diese

Neben der Welt werden auch die anderen Akteure religiöser Versammlungen pathisch-affektiv miteinbezogen. Das *Mit* des Mit-einander lässt sich mit Waldenfels als verschränkende Koaffektion bestimmen, das Erfahrungsfeld anderer Akteure affiziert mich vorintentional mit. Diese Zuschreibung der Koaffektion geht auf zwei Zusammenhänge zurück: Zum einen rieseln Licht, Klang und Materialität nicht als Sinnesdaten auf mich ein, sondern breiten sich in einem Raumfeld und in einer Zeitfolge aus, welche Miterfahrung einbezieht (Waldenfels 2015, 100). Zum anderen ist das Mithören, Mitsehen und Mitfühlen durch die Phänomenfülle der Leiber und Anlitze der Anderen pathisch miteinbezogen. Es spielt so nicht nur das Gemeinsame des Wahrnehmens eine Rolle, auch Bedürfnisse, Gefühle, Genüsse und das Triebleben der anderen Akteure werden koaffektiv wirksam (ebd. 98). Dadurch wird nicht nur die eigene Abhängigkeit sedimentiert, sondern die gesamte Situation findet im Supplement ihren Sinn.

Und genau hier spielt die Positionierung von religiösen Symbolen und Zeichen als Supplemente eine besondere Rolle. Diese haben in vielen gemeinschaftlichen Erfahrungen eine nicht zu unterschätzende Omnipräsenz, sei es durch den Fokus der Aufmerksamkeit oder die Menge der Darstellungen und Abbildungen. Raumverhältnisse werden hier wirksam, welche sowohl die Verhältnisse zwischen den Akteuren bestimmen als auch spezifische Affekte sedimentieren, wie Erhabenheit oder Furcht. Beispielsweise kann das Symbol in Übergröße die Akteure von allen Seiten einrahmen, oder als bzw. hinter dem jeweiligen Fokus der Aufmerksamkeit hinausragen. Die charakteristischen geometrischen Muster, welche viele Moscheen von innen schmücken, sind dabei wohl eine der elaboriertesten Formen von Supplementierung. Die Verehrung und inhaltliche Besetzung dieser wird durch die Abstraktheit der Darstellung umgangen. Die gemeinsame religiöse Erfahrungswelt wird von dem geometrischen Geflecht umgeben, es überspannt die Gemeinschaft und durchzieht gleichmäßig und regelhaft den Raum und dessen Objekte. Alles erscheint im religiösen Schattenwurf, hat ein religiöses Relief. Hier wird der Totalisierung der Perspektive pathisch entsprochen, nicht ich werde zu allem, sondern alles kommt in seiner existentiellen Verknüpfung, in seiner Einheitlichkeit und Abhängigkeit in den Blick.

Der Akteur, und mit ihm die anderen Miterfahrenden, sind durch das religiöse *Supplement* zusammengehalten oder unter beziehungsweise vor diesem vereint. Die Abhängigkeit und Gegebenheit in der Welt wird auf die anderen Akteure in ihrem Mit-Affiziert-Werden ausgeweitet (Steinbock 2009, 22). Deren ‚Reaktionen‘ auf die Situation werden dabei miterfahren und untermauern die Ehrfurcht und Abhängigkeit, welche die räumliche Verortung selbst evoziert. Die Unzugänglichkeit von besonders sakralen Raumbereichen unterstreicht dabei die konstitutive Funktion des *Numinosen* in seiner Unnahbarkeit. Auch Lichtverhältnisse wirken über ihre metaphorische Rolle der Erkenntnis und Erleuchtung hinaus, eingefärbtes Glas, die Dopplung der Muster in ihrem Schatten bis hin zu der Projektion der Heiligendarstellungen in den Raum evozieren die Perspektivtotalisierung des religiösen Erkenntnisstils. Unterstützt wird diese Abhängigkeit, wenn Aufblicken und Umschauen notwendig wären, um das Symbol vollends in den Blick zu bekommen, sei es aufgrund der eigentlichen Größe und Positionierung derer, aufgrund eines abgesenkten Blickes bei vorgebeugter Haltung oder der Omnipräsenz des Musters.

Hier kann zwischen einer Affektivität ersten und zweiten Grades unterschieden werden: Das *Pathos* ist affektiver Wurf in den Erkenntnisstil, die gemeinsame religiöse Erfahrung ist in einer Weise strukturiert, dass sie radikale Fremderfahrung pathisch provoziert, es handelt sich um einen Affektionsmodus (Waldenfels 2015, 119). Unzugänglichkeit und Abhängigkeit werden dabei auf die Gemeinschaft ausgeweitet, der Akteur erfährt sich als in Abhängigkeit gesetztes Wir. Affekte zweiten Grades werden an andere Akteure, Sinneinheiten, die *in-group* und *out-group* bis hin zum allgemeinen Menschen geknüpft. Dies geschieht durch eine Zuordnung

---

wirksamen Momente totaler Herrschaft werden durch die Totalisierung der Perspektive und des Pathos des Numinosen verstärkt.

zur Heim- oder Fremdwelt als affektive Un-/Zugänglichkeit (Waldenfels 1997, 75), welche maßgeblich auf die Response zurückgeht.

### III.b. Ko-Respondenz – Selbst- und Fremdtypisierungen in Synchronität und Interaktion

Die Analyse der Response ist durch Émil Durkheims These motiviert, nach der die Konformität und Synchronisierung der Bewegung mit der Konformität der Gedanken (Durkheim 1981, 23) innerhalb eines religiösen Rituals zusammenhängt, welche auch schon das Interesse empirischer Untersuchungen auf sich gezogen hat (Fischer et al. 2013, 116).<sup>11</sup> Die responsiven Handlungen und ihre Affekte, wie beispielsweise „[...] die wilden Leidenschaften, die im Schoß einer Masse entflammt sind [...]“ (Durkheim 1981, 316), werden an die Supplemente geknüpft und halten sie wach. Synchronität der Reaktion und die Interaktionsverhältnisse der Gemeinschaft haben dabei wesentlichen Einfluss auf responsive Affektsedimentierung. Das gemeinsame Responsorium mündet in ähnliche Sinnsetzung und Habitualisierung, welche als Gemeinsamkeit die Vergemeinschaftung zurück in den Alltag trägt.

Die *Response* liefert das deskriptiv zugängliche Material für eine phänomenologische Bestimmung der Selbst- und Fremdkonstitution. Wo das religiöse Pathos durch Abhängigkeit und Unnahbarkeit maßgeblich den Erkenntnisstil und das thematische Feld bestimmt, eröffnet das Responsorium den thematischen Kern der Erfahrung, und dies nicht unbeträchtlich durch dessen Rolle der Rückbestimmung des Pathischen, denn „(d)as, wovon wir uns affiziert fühlen, ist nirgends fassbar als in den Antworten, die es hervorruft“ (Waldenfels 2015, 121). Die ordnungsstiftende Funktion des religiös Pathischen soll hier stellvertretend für die Wichtigkeit der Werte eintreten, welche sonst innerhalb der Debatte um *sacred values* und den Unterscheidungsversuchen zwischen Heiligem und Profanem thematisiert wird, ohne in der Untersuchung der *Response* darauf gesondert eingehen zu können. Der *Response* wird hier aufgrund ihrer deskriptiven Zugänglichkeit die größte Aufmerksamkeit geschenkt, da die Verhältnisse der Sinnprovinz, des Erkenntnisstils und des religiösen Pathos sich an dieser am deutlichsten aufweisen lassen.

Die Abhängigkeit und Gegebenheit durch das *Numinose* wird in der religiösen Response nun insoweit zugänglich, indem das Wirkverhältnis dieser Abhängigkeit eine Richtung gegeben wird. Der Bezug zwischen Selbst und Welt wird performativ abgebildet und mündet in paradigmatischen Affekten und Habitualisierungen. Die interaktiven und ritualisierten Formen religiöser Versammlungen begegnen dabei der reflexiven Unnahbarkeit des *Numinosen* im aktiven Umgang. Auf der einen Seite sind Formen der Verinnerlichung zu beobachten, wie meditative Praktiken, die Andacht, das in sich gekehrte Bittgebet oder sphärisches Summen und ruhiges rhythmisches Wippen bis hin zu Extremformen wie gespenstisches Schauern oder die religiöse Schockstarre (Otto 1991, 13f). Auf der anderen Seite spielen Veräußerungen eine zentrale Rolle, wie Ekstase, Aufgeregtheit und Rausch, emphatisches Mitsingen, Tanz, sexualisierte Praktiken bis hin zur Selbstkasteiung.<sup>12</sup>

An diesen Beispielen des Responsoriums zeigt sich deutlich, dass das radikal-fremde *Numinose* als *Pathos* nur in sehr intensiven Erfahrungen selbst repräsentiert wird. In der performativ richtungsgebenden Antwort lässt sich das *Pathos* mehr an der Haltung oder Einstellung anzeigen, in der sich die Akteure befinden. Auch wenn Gott beispielsweise in einem Lied besungen wird, ist der thematische Kern nicht dessen Form oder Inhalt, sondern dessen Lobprei-

---

11 Das Ergebnis war eine inhaltsunabhängige Modulation von *values* durch synchronisiertes Verhalten, als ein Gefühl der Einigkeit. Darauf folgend konnte ein höheres prosoziales Verhalten und eine höhere Kooperationsbereitschaft der in-group beobachtet werden (Fischer et al. 2013, 121).

12 Der gegenseitige Segenswunsch von anwesenden Akteuren oder das Händereichen stellt hier einen interessanten Sonderfall der Veräußerung dar, da hier eine direkte *face-to-face* Beziehung eingegangen wird, anstatt die Akteure nur als Miterfahrene einer idealisierten Gemeinschaft erscheinen zu lassen.

sung in der gemeinschaftlichen Veräußerung. Die noetische Aufmerksamkeit der Bewusstseinsspannung ist auf das Ausführen der Handlung konzentriert, auf das Zwischen bzw. *Inter* der Interaktion. Im Chor singend oder zuhörend können die einzelnen Stimmen der Akteure nicht mehr bestimmt werden, jeder einzelne Beitrag geht in einem Mehr des Gesangs auf, welches allein nicht zu erreichen ist.

Die noematische Aufmerksamkeit stellt dabei freie Verknüpfungen des Liedtextes, seiner Begriffe, dessen Narratives sowie dessen Sujets her, aber knüpft auch an den Vollzugsmodus an: Das Harmonisieren und Abstimmen mit den anderen Akteuren erfährt höchste Aufmerksamkeit. Hier tritt ein Phänomen zu Tage, dass Schütz mit der Gleichzeitigkeit der Bewusstseinsströme einer Wir- bzw. *face-to-face* Beziehung beschreibt. Im Alltag stellt diese Beziehung nun die am wenigsten medialisierte Beziehung zum Mitmenschen dar (Schütz und Luckmann 2017, 103). Zwar können diese an Erlebnisnähe und -tiefe variieren (ebd., 106), jedoch lässt sich nur „[...] im Verlauf der gemeinsamen Erfahrungen das Resultat der Handlung eines Mitmenschen unmittelbar und im Bezug auf sein Bewusstseinsleben erfassen, da ich den Ablauf des Handelns miterlebe“ (ebd., 108f.). Diese Korrelation zwischen Bewusstseinsleben und Handlung ist zentral für die Analyse der Ko-Respondenz als besondere Form gemeinsamer *Response*.

Die hohe Ritualisierung scheint der Aufmerksamkeit auf den Anderen und der gemeinsamen Synchronität entgegenzuwirken, da diese ja mehr oder weniger strikt ‚von außen‘ geleitet wird. Allerdings wird der andere Akteur in seiner leiblichen Anwesenheit immer Miterfahren, minimale und präreflexive Anpassung des Tempos und der Lautstärke – wie beim Chorgesang – lassen andere Akteure nie aus der Erfahrung treten. Selbst bei im Höchstmaß ritualisierten Handlungen ist die Gleichzeitigkeit und Abstimmung auf Andere ein wichtiges Element des Vollzugs. Dies verbindet einen hohen Grad an Medialisierung der Interaktion – da das Medium des Ritualvollzugs und des Gesangs nur wenig Variation des Einzelnen zulässt – mit der Emerision und Erlebnisnähe, welche aus dem Abstimmen mit anderen Akteuren resultiert. Ein hohes Gemeinschaftsgefühl mit verschwindender Gefahr, dass die Interaktion problematisch wird, ist die Folge. Spirituell-orientierte Yogapraktiken oder buddhistische Gebetsgesänge haben einen ähnlichen Effekt wie Chorgesang. Diese beiden Traditionen machen zudem deutlich, dass die Unterscheidung von Verinnerlichung und Veräußerung eine fließende ist und Misch- und Zwischenformen mehr die Regel als die Ausnahme darstellen.

Auch beim gemeinsamen christlichen Bittgebet als Form von Verinnerlichung wird sich mit dem Inhalt des Dankes und der Bitte gemeinsam in die Abhängigkeit begeben, und nicht das eigentliche religiöse Prinzip diskursiv erschlossen. Auch wenn die expliziten Inhalte und Vorstellungen privat sind, wird der gleiche Vollzug anderer Akteure im gemeinsamen Gebet miterfahren. Die erfolgreiche gemeinsame Interaktion in Parallelität der Zeitlichkeit und Responsivität, welche sich durch geteilte Stille sowie dem gleichzeitigen Verbeugen und Aufblicken einstellt, lässt den Bezug zum religiösen Pathos mithervortreten. Hier wird in der Ko-Respondenz das *Pathos* als etwas Gemeinschaftliches gestiftet, die gemeinsame Zuwendung vermittelt gemeinsame existentielle Abhängigkeit. Wenn rhythmisch wiederkehrende und gleichzeitig ablaufende, eingeübte Handlungen vollzogen werden, welche auf ein auditives Signal – wie dem Amen in der Kirche – reagieren, spiegelt sich der einzelne Akteur in der Phänomenfülle des Leibes und Antlitzes der Anderen in besonderem Maße. Die Fremdwahrnehmung erfährt in der religiösen Versammlung eine maßgebliche Modifikation.

Waldenfels geht hier einen Schritt weiter als tradierte phänomenologische Investigationen von Fremdwahrnehmung, indem er strukturell einen Schritt zurücktritt: Die Korrespondenz eingeübter und gleichzeitiger Reaktionen mündet in Interferenzphänomenen, die gemeinschaftliche Reaktion ist bestimmt durch verstärkende, dämpfende, hemmende, durchkreuzende und ermöglichende Momente, die sowohl auf die Reaktion des einzelnen Akteurs als auch auf das performativ entworfene Wir wirken (Waldenfels 2015, 105). Dabei ist die Erfahrung eines geteilten *Pathos* und die Spiegelung der Handlung und Gedanken in der *Response*, welche gleiche Strategien der Bewältigung und Interpretation der anderen Akteure nahelegt, ein zentraler Motor der Sozialisierung und Vergemeinschaftung (Schütz und Luckmann 2017, 108), welche sich in Sedimentierung sympathischer Affekte auswirkt.



Zudem handelt es sich in religiösen Versammlungen um medialisierte Situationen, welche das gemeinsame Handeln in einen Schaffenszusammenhang stellen, als eine Art ‚kreatives‘ Verhalten. Gerade in konkreativen Formen der Interaktion (Waldenfels 2015, 291) wie bei Tanz, Gesang oder den religiösen Theatertraditionen sedimentieren sich sympathische Affekte zu den Mittanzenden, Mitbetenden und Mitspielenden in der gemeinschaftlichen Erfahrung. Gemeinsam etwas schaffen geht über das geschaffene Resultat hinaus, es entwickelt sich Vertrautheit und Vertrauen zu den Mitschaffenden:

Die Vergemeinschaftung vollzieht sich im Übergang vom Wovon des Pathos zum Worauf der Response, in der Transformation von Affekt in Sinn, Gestalt, Struktur, Typus und Habitus. Diese Transformation reduziert sich nicht auf gemeinsame Resultate, die jeder für sich erwirbt, sie realisiert sich viel mehr in einem Prozeß gemeinsamer Gestaltung und Strukturierung, in Form einer wechselseitigen Gewöhnung und Kohabitation. (Waldenfels 2015, 95)

Dies wird durch den Erkenntnisstil religiöser Erfahrung intensiviert. Die eigene Vertrautheit mit den religiösen Supplementen und das hierarchisierende Abhängigkeitsverhältnis durch die Raumordnung wird in der Schütz'schen Bestimmung so auch den anderen Akteuren zugesprochen, solange deren Verhalten in erwartbaren Bahnen vor sich geht (Schütz und Luckmann 2017, 309f.). Diese Mitverortung anderer Akteure und die erfolgreiche Interaktion mündet darin, dass den anderen Akteuren gleiche Relevanzen und Überzeugungen zugesprochen werden, auch wenn dies nicht diskursiv abgeklärt wurden. Gleichzeitig entwickelt sich eine besondere Form der Vertrautheit mit dem Typus der Inhalte: Es habitualisiert sich ein Umgang mit existentiellen Problemstellungen als Gemeinschaft.

Der Akteur wird nicht vertraut mit der reflexiven Bedeutung, sondern dem gemeinschaftlichen Umgang innerhalb eines existentiellen Sinnraumes. Das Ritual holt performativ ein, dass innerhalb der religiösen Sinnprovinz nicht die individuellen Bedürfnisse befriedigt werden, sondern der existentiellen Unnahbarkeit gemeinsam begegnet werden kann. Zudem sind die Inhalte meist performativ auf den Alltag bezogen – sie thematisieren alltägliche Situationen, Wünsche und Beziehungen. Dies verstärkt die Wirkung sedimentierter Affekte innerhalb der religiösen Sinnprovinz für den Alltag, da Vertrautheit mit Worten, Inhalten und Umgängen ohne reflexiven Abstand gestiftet wird und an die religiöse Gemeinschaft gebunden ist.

Um diese Form der Vertrautheit deutlicher zu machen, kann zwischen zwei schon angesprochenen Ebenen des Fremden unterschieden werden: Zum einen die Fremdheit als Erlebnisqualität oder Affektionsmodus (noetische Fremdheit), zum anderen die Verortung einer Sinneinheit zwischen Heimwelt und Fremdwelt (Waldenfels 1997, 77ff.) (noematische Fremdheit). Ich kann beispielsweise mit kopftuchtragenden Mitmenschen im Alltag als Erlebnisqualität sehr vertraut sein, das Tragen des Kopftuches jedoch einer Fremdwelt zuordnen. Die Verortung in der Fremdwelt hängt nicht notwendig an dem Sinn für mich und anderer Akteure, sondern der Zugänglichkeit, welche ich damit verbinde. Wenn mir diese affektive Unzugänglichkeit deutlich wird und mich stört, kann ich mich mit der politischen, sozialen und religiösen Rolle des Kopftuches vertraut machen, und so der noematischen Fremdheit im wissenschaftlichen *mindset* begegnen. Nichtsdestoweniger erfahre ich das Kopftuch als Ausdruck religiöser Zugehörigkeit und verorte es in einem Erfahrungsraum von Festen, Ritualen und Ideologien, die als Gemeinschaft zelebriert werden und deren Teil ich nicht bin. Selbst die intensivste inhaltliche Auseinandersetzung damit lässt mir die religiöse Erlebnisqualität fremd sein, die Vertrautheit mit dem Inhalt ändert nichts an der Zuordnung in einer Fremdwelt. Nur der Umgang in gemeinschaftlicher Interaktion kann diese noetische Vertrautheit leisten, welche zentraler Auslöser sozial konnotierter Affekte ist.

So ist die noetische Fremdheit und Vertrautheit zum einen wesentlich für die Alltagserfahrung, findet sich aber auch in der religiösen Versammlung. Der performative Umgang mit Inhalten, Bewegungen und Symbolen als *Supplemente* bildet sich auch an Leib und Antlitz anderer Akteure ab und die typischen Merkmale dieser werden innerhalb der religiösen Versammlung miterfahren. Spätestens hier muss der Begriff der Typisierung ein wenig spezifiziert werden: In der Erfahrung wird ein typisierender Sinnzusammenhang gestiftet, wenn er als ein-

heitliche *Bestimmungsrelation* fungiert (Schütz und Luckmann 2017, 314). Es wird also nicht ein Wissen zu einer bestimmten Person sedimentiert, sondern allgemeine Merkmale, welche durch die spezifische Relevanz der Erfahrung (im Religiösen die existenzielle Verortung) und dem Moment der *Wiederholbarkeit* geprägt sind (Ebd., 326ff.). Die Kleidung, das Auftreten, die Ethnie, sexuelle und geschlechtliche Expression und Formen der Interaktion werden einer existentiellen Heimwelt zugeordnet, wenn sie sich in Wiederholbarkeit bewähren. Verstärkt wird dies noch dadurch, dass das religiöse *Pathos* nie seine Fremdheit verliert. Das Miteinander steht im Horizont grundlegender Fragen der Herkunft, Zukunft und des Lebenssinns; das Ergebnis ist eine existentielle Form der Vergemeinschaftung, die sich an die typischen Umgangsformen und Merkmale der Akteure knüpft.

Es typisieren sich die homogensten – weil wiederholbarsten – Merkmale der Mitakteure, was gerade im Kontext von Ethnie und geschlechtlicher Expression nicht zu unterschätzen ist.<sup>13</sup> Wenn Sexualität und Fortpflanzung heteronormativ in der religiösen Erfahrung thematisiert werden – so wie es in abrahamitischen Traditionen häufig der Fall ist – und nur Männer und Frauen als Mitgläubige anwesend sind, welche diesem relevanten Thema entsprechen, etabliert sich eine inhaltliche Vertrautheit mit dem Themenkomplex als religiös und gemeinschaftlich konstitutiv. Die erfahrene Geborgenheit in der Gruppe, die sexuelle und geschlechtliche Besetzung anderer Akteure – im Besonderen derer in Leitungsfunktionen – sowie der Inhalt von Liedtext, Gebet und Predigt gehen in der Sedimentierung assoziativ ineinander über. Je homogener dabei die Religionsgemeinschaft ist, umso eher werden die homogenen Merkmale in der religiösen Versammlung mit der in-group assoziiert da Typisierung auf Gewohnheit anstatt auf Kausalzusammenhänge basiert. Diese Vertrautheit aufgrund von Typisierung hat jedoch eine Kehrseite. Abweichende Erfahrungen im Alltag erhalten Fremdheitsakzente, wenn Themen wie Sexualität relevant werden und nicht der heteronormativen Typisierung entsprechen. Die Rolle des Religiösen als Schlussinstanz verstärkt dabei die Resistenz für eine Anpassung des Typus.<sup>14</sup>

Dies wird durch die Ausklammerung der alltäglichen Relevanzen in der religiösen Versammlung unterstützt. Nicht die persönlichen Wünsche und Pläne der alltäglichen Anderen kommen in der religiösen Erfahrung in den Blick, sondern die gemeinschaftliche Verortung unter dem Transzendenten des religiösen Prinzips. Diese Zusammenhänge kulminieren in eine sehr allgemeine Form der Typisierung des Selbst und anderer Akteure, welche sich einer klaren Zuordnung widersetzt. Dies kann bis in einen sozialen *Synkretismus* münden, als ein Ineinander von Selbst- und Fremdzuschreibungen (Waldenfels 2015, 102f.). Nur in Extremformen verliert sich hier der Akteur vollends in Gruppenzuschreibungen oder meint Gemeinschaften vollumfänglich vertreten zu können. In den meisten Fällen fransen die Grenzen individueller Zuordnung aus, es etablieren sich Zwischenformen durch die Inter-aktion, welche in geteilte *Inter-identitäten* mündet.<sup>15</sup> Selbstverständlich benötigt es irgendein Symbol und irgendein re-

---

13 Diese Sedimentierung unterstreicht unter anderem ein Report des PEW Research Center, der eine Korrelation zwischen dem Praktizieren des christlichen Glaubens in Westeuropa und dem Überlegenheitsglauben an die eigene Kultur feststellen konnte (PEW Research Center 2018, 25ff.).

14 Die Rolle als alltägliche Schlussinstanz existenzieller Fragen hängt zudem an der erfahrenen Abhängigkeit vom unverstandenen Numinosen und dessen pathisch-ordnungsstiftende Funktion. Schöpfungs- und Jenseitsvorstellungen sowie Handlungsvorschriften machen zwar den Eindruck einer reflexiven Leistung, da es sich in den vermittelten Formeln, Prinzipien oder Interpretationen der jeweiligen religiösen Tradition ausdrückt. Sicherlich können theologische und spirituelle Autoritäten unglaublich elaboriert Theorieapparate innerhalb eines wissenschaftlichen *mindsets* entwickeln. Dennoch kommt die religiöse Prämisse nicht in den Blick, in der das *Numinose* eine – wie auch immer geartete – Antwort auf den Sinn des Allgemeinen und singulären Lebens liefern kann. Das resultiert in der hohen Widerständigkeit gegenüber einer diskursiven Auseinandersetzung, alternative Prämissen zum Lebenssinn sind nicht nur undenkbar, sondern im konstitutiven Sinne sinnlos.

15 Als weitere Beispiele neben religiösen Gruppen können Sportmannschaften, politische Aktionsgruppen, aber auch Schulklassen oder Wohngemeinschaften diese Formen der diskreten Inter-identität

ligiöses Prinzip als inhaltlichen Träger, aber die sympathischen Affekte hängen an der Mitwesenheit und Mithandlung, an Ko-Affektion und Ko-Respondenz, an der gemeinschaftlichen Sinn-Stiftung und nicht dem eigentlichen Sinn.

Der letzte hier besprochene Punkt der *Response* findet sich in der Vertrautheit mit der religiösen Versammlung, bevor in sie eingetreten wird. Die noetische Fremdheit gegenüber einem *Supplement* hängt stark von der Biografie des jeweiligen Akteurs ab. Die Mitwesenheit und Interaktion mit anderen Akteuren stärken nun von vornherein die Legitimität des spezifischen Umgangs mit dem religiösen *Pathos*. Sicherlich weisen religiöse und spirituelle Autoritäten auch ein hohes Faktenwissen auf und könnten dem Anspruch einer möglichen reflexiven Auseinandersetzung gerecht werden. Für die religiöse Versammlung sind jedoch Strategien des Umgangs als Handlungswissen wesentlicher, welche in den Alltag zurückwirken. Die Synchronisation ritualisierter Handlungen in einer Gemeinschaft lässt selbst relativ unerfahrene Akteure als Anwendende von etabliertem Handlungswissen erscheinen, die Selbsterfahrung spiegelt sich in der Miterfahrung der Anderen. So wird nicht nur individuelle Unvertrautheit kaum miterfahrbar, auch die Legitimität und Effektivität des rituellen Umgangs erscheint sehr hoch. Eine rapide Steigerung der Vertrautheit trotz vergleichsweise kurzer Übungszeit ist die Folge.

#### IV. Rückwirkung sedimentierter Affekte in den Alltag

Religiöse Versammlungen wirken in doppelter Weise in den Alltag zurück: Zum einen können sedimentierte Affekte, Umgangsformen und Typisierungen dazu führen, dass aus dem Alltag hinaus in die religiöse Sinnprovinz gewechselt wird. Das Wissen zum Wechsel aus dem Alltag ist selbst habituellem Wissensbesitz, der in der religiösen Sinnprovinz gestiftet wurde (Schütz 1982, 88). Akteure verfügen über einen potentiellen Komplex typischer Erwartungen, welche unter typischen Umständen in typische Reaktionen münden, wobei die Interpretation eines Symbols, einer Bewegung oder Handlung als religiöse Ausdrucksgeste ebenso darunterfällt, wie der Umgang mit unterschiedlichen Ethnien, kultureller Zugehörigkeit oder Expression auf dem sozialen, geschlechtlichen oder sexuellen Spektrum. Hier zeigt sich deutlich die Bindung an Vergemeinschaftung, da die Fremdheit oder Vertrautheit gegenüber einer Sinneinheit wie einem Kopftuch oder einem Rosenkranz – als habituellem Wissensbesitz zum Wechsel in die religiöse Sinnprovinz – an eine eigene oder fremde Gemeinschaft geknüpft ist. Schütz beschreibt diesen Sachverhalt als Enklave, welche als ‚zurückbleibender‘ Problembereich beim Wechsel in den Alltag weiterhin besteht und unter dem Erkenntnisstil des Alltags betrachtet wird (Schütz und Luckmann 2017, 182ff.). Die Themenbereiche dieser übergreifenden Strukturen entsprechen dem, was mit der Sinnprovinz in ihrer Aufgabe als symbolisches Appräsentationssystem festgehalten wurde:

Das Thema eines Schauspiels oder das Thema einer religiösen Erfahrung hinterlassen Enklaven in der Alltagswelt, die im Erkenntnisstil des täglichen Lebens nur »symbolisch« repräsentiert sind. Die »Unzulänglichkeit« der Relevanzstrukturen des Alltags zur Auslegung der von anderen Wirklichkeitsbereichen zurückgelassenen Enklaven mag im übrigen subjektiv mit dem Gefühl der Ehrfurcht, der Fremdheit oder auch des abwertenden Unverständnisses verbunden sein (Schütz und Luckmann 2017, 183).

Die Enklave und die symbolische Appräsentation beschreiben die allgemeinen Wirkzusammenhänge zwischen der religiösen Sinnprovinz und dem Alltag. Die in der religiösen Versammlung sedimentierten Affekte, der habitualisierte Umgang als Gemeinschaft und die Typisierungen setzen Impulse zu einem Wechsel in die religiöse Sinnprovinz. Dort ist die Affektivität

---

aufweisen, welche Zuordnung und Differenzierung zulässt, sich jedoch einer Eindeutigkeit dieser Zuordnungen widersetzen.

sowie die Handlungsmöglichkeit und Handlungsnotwendigkeit stark modifiziert. Das Tragen eines religiösen Symbols ist hier paradigmatisch, aber auch der Umgang mit heiligen Orten, Gegenständen oder Lebewesen oder der Inhalt von Typisierungen. Damit wird aus dem anderen alltäglichen Akteur, der seinem Tagwerk nachgeht und welchen ich ‚nur‘ unter dem Blick der Beförderung und Verhinderung meiner alltäglichen Pläne betrachte, ein religiöser Akteur; mein Umgang mit diesem bekommt existentielles Gewicht. Hier öffnen sich wesentlich andere Sinn- und Handlungsräume, was sich an Phänomenen religiös motivierter Gewalt bis in unsere Gegenwart ablesen lässt. Dabei sind, so der bescheidene Verdacht des Autors, die Überlegungen zur Konkurrenz von Weltanschauungen, die Rolle von Opfer und Verzicht sowie die Bedrohung des Heiligen (vgl. u. a. Girard 1986, 2005; Ricœur 1999, 2010; Goplen und Plant 2015; Johnson et al. 2012) nachgelagerte Phänomene und Rationalisierungsversuche, die die Rolle der religiösen Sinnprovinz als existentielle Schlussinstanz an spezifische Inhalte bindet.

Aber auch latente Formen der Ein- und Ausgrenzung, welcher sich reichlich rechtspopulistisch bedient wird, gehen auf einen Wechsel der Sinnprovinzen zurück. Unter wissenschaftlicher Betrachtung sind Sinnprovinzen abgeschlossene Bereiche von Sinneinheiten, unter phänomenologisch-handlungsorientiertem Blick bestimmen sie Möglichkeitsräume der Interpretation und Interaktion. Daher verfällt man nicht in toto in den korrelierenden Erkenntnisstil, sondern erlebt im Alltag typische Merkmale von Menschen, denen der Akteur nur religiös begegnen kann. Wenn ein Mensch in religiöser Leitungsfunktion dem Akteur im Alltag begegnet, welchen dieser nicht persönlich kennt, greifen nur die allgemeinen Typisierungen aus dem religiösen Kontext, ohne eine religiöse Erfahrung zu haben. Der Akteur begegnet einer Pfarrerin, einer Miko oder einem Muezzin mit Anerkennung, Unsicherheit oder Abneigung, aber ohne in religiöse Ekstase oder Meditation zu verfallen. Auch Anzeichen religiöser Zugehörigkeit fallen darunter, was für den Kontext populistischer Beeinflussung zentraler ist. Das Fatale ist nun, dass die typischen Merkmale der *in-group* und *out-group* nicht kausal vermittelt oder inhaltsgebunden sind, sondern sich aus Gewohnheit und Gewöhnung speisen, eben aus deren Funktion der *Wiederholbarkeit* (Schütz und Luckmann 2017, 207, 326ff.). Wenn ein Akteur alle Akteure einer religiösen Zugehörigkeit auch mit spezifischen ethnischen Merkmalen erlebt, wie Sprache, Kleidung oder Hautfarbe, aber keine *Wir-Beziehung* zu nichtreligiösen Akteuren dieser ethnischen Gruppe hat, werden diese Merkmale mittypisiert. So kommt es, dass bei nicht wenige Mitteleuropäer\*innen und Amerikaner\*innen beim Hören von Arabisch automatisch der Typus ‚muslimisch gläubig‘ zugeordnet wird. Die – im besten Fall – affektive Unsicherheit gegenüber einer religiösen *out-group*, die Angst davor, aus Unwissenheit diese zu vergrämen, erfasst so alle Arabisch sprechenden Menschen. Dies steht einer möglichen *Wir-Beziehung* und sozialer Nähe im Wege und bildet einen reichen Nährboden für populistische Beeinflussung. Daran schließt sich eine These für weiterführende empirische Untersuchungen an: Je höher die religiöse Zugehörigkeit an habituelle Umgangsformen geknüpft ist, je wichtiger dem Akteur die Vorschriften und religiösen Inhalte sind und je höher die Homogenität der religiösen Eigengruppe ist – alles zentrale Momente der religiösen Versammlung – desto höher ist die Unsicherheit im Umgang mit Akteuren einer erfahrenen *out-group*. Besonders wenn deren Praktiken und Ideale sich stark unterscheiden und so kaum Ähnlichkeit des Umgangs und des Inhalts zu finden ist.<sup>16</sup>

Aber religiöse Versammlungen wirken noch in eine andere Weise in den Alltag zurück: Die Ausklammerung der religiösen Relevanzen im Alltag impliziert nämlich nicht, dass die affektive Besetzung von Sinneinheiten aus der religiösen Sinnprovinzen auch ausgeklammert ist. Auch wenn ich im Alltag andere Akteure nicht unter ‚religiöser‘ Perspektive betrachte, geht die Vertrautheit mit der ethnischen, sexuellen, geschlechtlichen, sozialen und kulturellen Besetzung der ‚eigenen‘ religiösen Gemeinschaft auf den Alltag über. Hier greifen rechtspopulistische

---

16 Dies wäre eine alternative Interpretation zu antipathischen Affekten als Ergebnis konkurrierender Weltanschauungen.

Ausformulierungen von Wertegemeinschaften, Leitkultur und Lebensformen auf die sympathischen Affekte der Vergemeinschaftung zurück. Dies schließt jede Handlung von Akteuren ein, welche dieser Typisierung entsprechen. Ihnen wird gleiches Wissen und gleiche Relevanz zugeschrieben, solange deren Handlungen nicht im Konflikt mit dieser Zuschreibung stehen. Wenn andere Akteure im Alltag auch verdutzt oder mit Abneigung auf nicht heteronormative sexuelle Expression oder religiöse Symbole einer out-group reagieren, wird diesen die gleiche Interpretation zugesprochen, Umgangsformen werden so gefestigt. Diese Erfahrung stellt nun selbst wieder eine Form der Typisierung dar, die in-group ist nicht mehr auf die homogenen Merkmale der religiösen Versammlung beschränkt, sondern wird auch mit den typischen Merkmalen anderer Akteure im Alltag gefüllt, welche buchstäblich „im Sinne“ der religiösen Gemeinschaft handeln.

Die Rhetorik rechtspopulistischer Parteien greift die sedimentierten sympathischen und antipathischen Affekte auf, und ordnet sie in den Alltag und dessen politisch-soziale Relevanzstruktur ein. Dies gibt unter anderem dem rhetorischen Rückgriff auf eine sogenannten christlich-abendländische Wertegemeinschaft ihr verheerendes Gewicht. Religiöse, kulturelle, soziale, topografische, sexuelle, geschlechtliche und ethnische Zuschreibungen werden zu einer gemeinschaftsgefährdenden Fremdheit hin stilisiert. Hier wird inhaltlich Ungleiches zu Gleichem gemacht, legitimiert durch die gleiche Affektivität gegenüber dem Ungleichem. Affektiv-noetische Fremdheit wird einer noematisch kristallisierten Fremdwelt zugeordnet, die bis zu einer Bedrohung der Heimwelt hin stilisiert wird (vgl. Waldenfels 1997, 149-161). Aber auch, und das soll hier nicht unterschlagen werden, karitative Motive und eine Ausweitung der Wertegemeinschaft bzw. der Anwendung dieser Werte können auf gemeinschaftliche religiöse Erfahrung Bezug nehmen und die dort gestifteten Affekte der Vergemeinschaftung nutzbar machen.

Daran schließt eine mögliche wissenschaftliche und politische Diskursverschiebung an. Die eigentlichen Inhalte religiöser Überzeugungen, Wertegemeinschaften oder Leitkulturen entfalten ihre Wirkung erst durch deren Funktion für den sozialen Akteur. Dabei sind die Formen der Vergemeinschaftung und Affektsedimentierung wesentlich, welche sich in Folgephänomenen wie Hass, Angst und Vertrauen ausdrücken. Eine Entzauberung dieser ‚irrationalen‘ Affekte – wie durch die Analyse religiöser Versammlungen mittels Sinnprovinz, Erkenntnisstil und dem Verhältnis von *Pathos* und *Response* – erlaubt es Entscheidungsträger\*innen und sozialen Akteuren, sich gerade zu den eigenen Sympathien und Antipathien zu verhalten. Dies stellt ein lohnendes Korrektiv des inhaltlichen Diskurses dar, bei dem allzu schnell sedimentierte Affekte ihre volle Wirkung entfalten können.

## BIBLIOGRAFIE

- Arendt, H. 1986. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft – Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München, Zürich: Piper.
- Barber, M. 2017. *Religion and Humor as Emancipating Provinces of Meaning*. Gedruckt von Printforce, Niederlande: Springer.
- Durkheim, E. 1981. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Fischer, R., R. Callander, P. Reddish und J. Bulbulia 2013. "How do Rituals Affect Cooperation? An Experimental Field Study Comparing Nine Ritual Types" *Human Nature* 24: 115–125.
- Girard, R. 1986. *The Scapegoat*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- . 2005. *Violence and the Sacred*. New York, London: Continuum International Publishing Group.
- Goplen, J. and E.A. Plant 2015. "A Religious Worldview: Protecting One's Meaning System Through Religious Prejudice" *Personality and Social Psychology Bulletin*: 1–14.
- Husserl, E. 1994. *Briefwechsel, Bd. VII: Wissenschaftlerkorrespondenz*. Dordrecht: Kluwer.
- Johnson, M.K., W.C. Rowatt, und LaBouff, J.P. 2012. "Religiosity and Prejudice Revisited: In-Group Favoritism, Out-Group Derogation, or Both?" *Psychology of Religion and Spirituality*, Vol 4, No. 2: 154–168.

- Kniss, F. und G. Burns. 2004. "Religious Movements" *The Blackwell Companion to Social Movements*, edited by D. A. Snow, S. A. Soule, and H. Kriesi. 694–715. Massachusetts USA, Oxford UK, Victoria Australia: Blackwell Publishing Ltd.
- Otto, R. 1991. *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Nördlingen: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Pew Research Center. 2018. *Being Christian in Western Europe* [Web Page]. Aufgerufen am 22. September 2019. <https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2018/05/Being-Christian-in-Western-Europe-FOR-WEB1.pdf>.
- Ricœur, P. 1999. "Religion and Symbolic Violence." *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture* 6: 1–11.
- . 2010. „Religious Belief: The Difficult Path of the Religious." In *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricœur*, edited by B. Treanor, and H.I. Venema, 27–40. New York: Fordham University Press.
- Schütz, A. 1945. "On Multiple Realities". *Philosophy and Phenomenological Research* 5: 533–576.
- . 1981. *Theorie der Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 1982. *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 1993. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Schütz, A., und T. Luckmann 2017. *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz und München: UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Sheikh, H., J. Ginges, A. Coman, und S. Atran. 2012. "Religion, group threat and sacred values" *Judgment and Decision Making* 7(2): 110–118.
- Srubar, I. 1988. *Kosmion – Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Steinbock, A. J. 2009. *Phenomenology and Mysticism – The Verticality of Religious Experience*. Bloomington Indiana: Indiana University Press.
- Waldenfels, B. 1994. *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 1997. *Topographie des Fremden – Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 1999. *Sinnschwellen – Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 2002. *Bruchlinien der Erfahrung – Phänomenologie Psychoanalyse Phänomenotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 2009. *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen – Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 2012. *Hyperphänomene – Modi hyperbolischer Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . 2015. *Sozialität und Alterität: Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp Verlag.



# Blocked Bodies: moving from Merleau-Ponty to Fanon in the experience of racism

CLAAS OBERSTADT

**ABSTRACT:** The central claim argued for in this paper is that racism is primarily expressed and felt bodily in a way that certain forms of (inter-)action become predestined and others foreclosed, i.e., the ambiguity of bodily (inter-)action is blocked. If in Merleau-Ponty's philosophy the ambiguity of the body is described as a productive resource for interaction, in racist encounters, however, the body is best described by restriction. The experience of the racialized body as being blocked is delineated, alongside an explanation of the structures of the racializing body. This examination is rendered visible in terms of the circular logic of fear. Fear is characterized by its self-perpetuating circularity which helps establish borders and encloses communities with binding force. Thereby, a framework is developed which highlights the bodily habitualization of racial identities. I will pursue the argument by drawing on resources from thinkers such as Frantz Fanon, Audre Lorde and Ta-Nehisi Coates and undergird their experiences of racism with the anti-racist phenomenologist thought of Sara Ahmed, Linda Martín Alcoff and Alia Al-Saji.

**KEYWORDS:** Merleau-Ponty, Fanon, critical phenomenology, racism, affective ankylosis, bodily blockage

The AA subway train to Harlem. I clutch my mother's sleeve, her arms full of shopping bags, christmas-heavy. The wet smell of winter clothes, the train's lurching. My mother spots an almost seat, pushes my little snowsuited body down. On one side of me a man reading a paper. On the other, a woman in a fur hat staring at me. Her mouth twitches as she stares and then her gaze drops down, pulling mine with it. Her leather-gloved hand plucks at the line where my new blue snowpants and her sleek fur coat meet. She jerks her coat closer to her. I look. I do not see whatever terrible thing she is seeing on the seat between us — probably a roach. But she has communicated her horror to me. It must be something very bad from the way she's looking, so I pull my snowsuit closer to me away from it, too. When I look up the woman is still staring at me, her nose holes and eyes huge. And suddenly I realize there is nothing crawling up the seat between us; it is me she doesn't want her coat to touch. The fur brushes past my face as she stands with a shudder and holds on to a strap in the speeding train. Born and bred a New York City child, I quickly slide over to make room for my mother to sit down. No word has been spoken. I'm afraid to say anything to my mother because I don't know what I've done. I look at the sides of my snowpants, secretly. Is there something on them? Something's going on here I do not understand, but I will never forget it. Her eyes. The flared nostrils. The hate.

(Lorde 1984, 147f.)



## I. Introduction

The short scene above written by Audre Lorde illustrates a great deal of what racism is about. The little girl in the story finds herself implicitly compared to a roach crawling between the seats in New York City Subway. The repulsive reaction of the women in the fur coat transforms the body of the little girl – not only in the perspective of the woman, but also in the way the girl looks at herself. It is the girl who is projecting some sort of guilt upon herself. Thinking of whether there is dirt on her snowpants or how she potentially misbehaved – trying to solve the unsolvable riddle while the woman in the fur hat is rushing away in disgust and hate. During the whole scene, no words are spoken. This shows how well racism also works outside of the sphere of hate speech and physical attacks. Racism is grounded in bodily interactions – it is both expressed and felt bodily. In racist encounters certain ways of (inter-)action become predestined and others foreclosed, i.e., the ambiguity of (inter-)action is blocked. A blocked ambiguity means in this context that the openness towards others cannot be upheld. Here, the racialized body becomes dehumanized. This dehumanization is, as Ta-Nehesi Coates puts it, “not merely symbolic – it delineates borders of power” (Coates 2017b, XIV-XV).

In Merleau-Ponty’s philosophy, the ambiguous bond between ourselves, others, and the world is described as a productive resource. However, in racist encounters the Merleau-Pontian phenomenology of the ‘I can’ turns into a phenomenology of the ‘I cannot’ both on the racialized and racializing side. The argument is divided in three parts: the first briefly describes Merleau-Ponty’s notion of the body in its ambiguity, as an object among objects and simultaneously the center of subjectivity. Moreover, Merleau-Ponty’s conception of the unconscious is going to be introduced. The second part confronts the first, in the form of a negative mirroring, with the blockage of ambiguity in racism. The experience of the racialized body as being blocked is delineated, alongside an explanation of the structures of the racializing body. Third, the examination of the previous part is rendered visible in terms of the circular logic of fear. Fear is characterized by its self-perpetuating circularity which helps establish borders and encloses communities with binding force. Not only are the feared bodies affected by an affective politics of fear – so too are the fearing bodies. Finally, the discussion opens up to develop an account of race as visible and contextual. I will pursue the argument by drawing on resources from thinkers such as Frantz Fanon, Audre Lorde and Ta-Nehesi Coates and undergird their experiences of racism with the anti-racist phenomenologist thought of Sara Ahmed, Linda Martín Alcoff and Alia Al-Saji. Thereby, I adopt Lisa Guenther’s framing of *critical phenomenology* which “situates lived experience in a material, historical, and social context that is both prior to the individuation of any given subject and also shaped by the historical sedimentation of perceptual practices” (Guenther 2019, 191).

Throughout the argument, the differentiation between racism and racists by Lewis R. Gordon is adopted: While racists “are people who hold beliefs about the superiority and inferiority of certain groups of racial designated people” (Gordon 2017, 297), “racism is the system of institutions and social norms that empower individuals with such beliefs” (ibid., 297). This differentiation holds on the one side that racists are only strong through a system which empowers them, on the other side it emphasizes the necessity to examine the underlying structures in which it is possible to articulate and act in a racist fashion.

## II. Thinking Ambiguity

### II.a. Bodily Ambiguity

Terminologically, ambiguity is not the same as ambivalence. While ambivalence hides contradictions and imposes a definite perspective, ambiguity describes a multiplicity of perspectives (see Merleau-Ponty 1964, 102f.; see Langer 2003, 90). In other words, ambiguity arises “when

two images are preserved even when the identity of their object is recognized” (Landes 2013, 20f.). Merleau-Ponty situates ambiguity at the very core of human existence: “Thus, the ambiguity of being-in-the-world is translated by that of the body, and this is understood through that of time.” (Merleau-Ponty 2012, 98) In the following part I am going to leave the ambiguity of time and of being-in-the-world mostly aside and focus on bodily ambiguity.<sup>1</sup>

For Merleau-Ponty’s account of the body it is necessary to introduce the distinction of the lived body (*Leib*) and the objective body (*Körper*), which he draws in reference to the phantom limb syndrome.<sup>2</sup> He places the body as the subject of perception to resist the view of taking the body as a mere instrument used cognitively to pursue certain goals. He argues that we possess “preconscious knowledge” (Carman 2008, 102) because we find ourselves always bodily situated in the world:

The theory of the body schema is implicitly a theory of perception. We have learned to again sense our bodies; we have discovered, beneath objective and detached knowledge of the body, this other knowledge that we have of it because it is always with us and because we are bodies. [...] But by reestablishing contact with the body and with the world in this way, we will also rediscover ourselves, since, if one perceives with his body, then the body is a natural myself and, as it were, the body is the subject of perception. (Merleau-Ponty 2012, 213)

Here the notion of habit becomes central in Merleau-Ponty’s thought. That implies that, through bodily habituation, which manifests itself in the body schema, we gain a certain perspective of and access to the world. This access becomes the root of understanding which underlies conscious and reflective understanding.<sup>3</sup> Merleau-Ponty proclaims that “insofar as my body is polarized by its tasks, it *exists towards* them, [...] and the ‘body schema’ is, in the end, a manner of expressing that my body is in and toward the world” (Merleau-Ponty 2012, 103).

The experience of the body is ambiguously as it is both “a natural object just like other natural objects” (Weiss 2008, 134) which simultaneously remains “the subject of my perception, the centre of my conscious (as well as pre-reflective) experience” (*ibid.*, 134). The body is not only the objective body but predominantly the lived body. Between these two poles our experience of the body migrates. Hereby, the possibility of bodily habituation plays the central role for Merleau-Ponty. Through habituation we gain access to the world and form pre-conscious knowledge which manifests itself in the body schema. The body constitutes meaning while establishing the body schema. This yields the conclusion that the body is ontologically open to “a temporality of the body (in habit and perceptual learning), to space (in movement), to language (in expression) and to others (in intersubjectivity)” (Morris 2008, 118). The acquisition of habits makes this ontological openness possible. Bodily ambiguity is here predomi-

---

1 See e.g., Langer (2003, 87–106) and Weiss (2008, 132–141) for a detailed description of the interconnectedness of the ambiguity of the body, time, and being-in-the-world.

2 Patients suffering from the syndrome continue to feel the presence of an amputated limb. Merleau-Ponty concludes that it is the intuitive understanding of our body which is disrupted in these cases. Suffering from the phantom limb syndrome, the lived body is still attuned to spread out in the world through the missing limb. Central for his account of the body is that it is not possible to know the body other than by living it. Neither can one’s body be accounted for in terms of relational causality nor the awareness of one’s body as mere thought (see Merleau-Ponty 2012, 150).

3 Merleau-Ponty rethinks the notion of intentionality as essentially bodily in stating that we can understand motility as basic intentionality (see Merleau-Ponty 2012, 139). Movement becomes meaningful because the body is not *in* space or *in* time, but “*inhabits* space and time” (Merleau-Ponty 2012, 140). Instead of referring every object we encounter to our possibility of moving through or around the object, we correlate practically. That means we do not continuously calculate the distance of objects to the position of our body. Rather the phenomenon of motor intentionality provides a connection between the projected world in intuition and the constructed world in thought.

nantly described with an ease in habit acquisition and bodily movement. That is as a productive repository of occupying space.

## II.b. The Unconscious

Introducing the concept of the unconscious is important for the discourse of racism in its diverse manifestations. I am going to defend the claim that through the linkage of the unconscious to our bodily habituation, many facets of racist habits can be addressed in a more suitable fashion. The theory of the unconscious, against which Merleau-Ponty positions himself, goes back to Freud. While Freud positions the unconscious in the mind, Merleau-Ponty situates it in the bodily “sedimented practical schema” (Kozyreva 2018, 206). In his view, the unconscious structures the field of perception which, in turn, is structured by the body:

[The unconscious has] to be sought not at the bottom of ourselves, behind the back of our “consciousness” but in front of us, as articulations of our field. It is “unconscious” by the fact that it is not an *object*, but it is that through which objects are possible, it is the constellation wherein our future is read --- It is between them as the interval of the trees between the trees, or as their common level. (Merleau-Ponty 1968, 180)

The critique consists of two fundamental convictions: First, it is misleading to regard the unconscious as an examinable object. This is, secondly, based on the argument that the past is not encapsulated, but present in our experience as atmosphere (see Landes 2013, 228). Neither is it the opposite of consciousness, nor an agency operating outside of the sphere of consciousness. It is the “very perceptual consciousness in its ambiguity, opacity, multiplicity of meanings, and unending quest for interpretation” (Stawarska 2008, 62).

Merleau-Ponty’s understanding of the unconscious as “sedimented practical schema” (Kozyreva 2018, 206) refers to his account of the ambiguity of the body. First, it takes up the account that perception is bodily structured along with the resulting ambiguity. This ambiguity consists of the thought that the body is both “what perceives and what stays invisible for itself” (ibid., 206). It grounds itself in the notion of past as not being encapsulated but being present in our experiences as atmosphere. Starting with the notion of the past, two forms of memory must be distinguished: First, memory as construction entails that the past as it is remembered did not happen in this very form for it is being constructed in the present as past. The second notion of memory as conservation does not entail remembering in a representational view, but rather remembering in a mode of oblivion (see ibid., 205).<sup>4</sup> This form of memory is no longer oppositional to forgetting but works on “the pre-reflective level of embodied existence” (ibid., 208). This becomes transformed in Thomas Fuchs’ account of body memory which is “unseen but present through bodily dispositions, familiarities, habits, unintentional avoidances and omissions” (Kozyreva 2018, 209; see Fuchs 2000, 76). This implies that body memory transforms our lived body and space, which is constructive for the background against which objects, people, and interactions are perceived as well as judged (see Kozyreva 2018, 210). Neither does the forgotten disappear, nor is it necessarily given to consciousness, it is indistinctly given in a “dimension of escape and absence” (Merleau-Ponty 2012, 436).

The role of the unconscious as the background against which perception is possible, places its role as a necessary part of perception. Moreover, if the unconscious is and is not perceived, being the background of perception – “filling the gaps between the trees” – it certainly renders our field of perception. Therefore, it is constructive whether a situation might seem threatening, promising or exciting. This elucidation gives us a hold of the way we perceive and judge

---

<sup>4</sup> In reference to Merleau-Ponty’s lecture course at the Collège de France (1954-1955): *On Institution and Passivity*.

others, depending on our mostly unconscious personal history, acquired habits, avoidances, and omissions.

Merleau-Ponty situates the self in an intersubjective sphere. Simultaneously, we are for ourselves and for the others. That means we are centered outside of ourselves in an atmosphere of sociality while individuality is upheld: “I am everything that I see and I am an intersubjective field, not in spite of my body and my historical situation, but rather by being this body and this situation and by being, through them, everything else.” (Merleau-Ponty 2012, 478) I take this to mean that there is no self except in relation to the other and to the phenomenological world. There is not only the lived present in its social setting being constitutive for the self but also the past and the bodily habits become a constitutive part of one’s self.<sup>5</sup> Importantly, there is the possibility of violence against the other as Merleau-Ponty remarks: “From the moment I exist, I act, I seduce, I *encroach* upon the freedom of others.” (Merleau-Ponty in Landes 2017, 178) This violence, either in the form of active oppression or failure of recognition, becomes existential if intersubjectivity is at the core of our being-in-the-world. How the possibility of violence is socially institutionalized and how it finds its expression in different forms of interactions I will analyse in the context of racism.

### III. Blockage of Ambiguity – the Bodily Experience of Racism

The attempt of the following argument is neither to deliver an exhaustive explanation or even description of racism, nor to develop generally applicable tools for counter-acting racism. The issue does not permit us to leap to conclusions or to cherish over-simplified, self-deceptive attempts to trivialize racism and its underlying structures. It is not that the problem of racism has lost urgency or is decreasingly worrisome, rather the opposite is the case. Oppressive structures function in a more nuanced fashion, seemingly invisible for those who want to live a dream. Because essentially what is strived for is the dream of ‘racism-free’ liberal societies. In Ta-Nehisi Coates’ words:

The Dream is treehouses and the Cub Scouts. The Dream smells like peppermint but tastes like strawberry shortcake. For so long I have wanted to escape into the Dream, to fold my country over my head like a blanket. But this has never been an option because the Dream rests on our [the racialized] backs, the bedding made from our bodies. (Coates 2017a, 11)

Beneath the veil of ignorance, it rumors, the ugly face of racism shows itself in the most splendid way. Even further, as recent developments in self-proclaimed liberal states underline: racism continues to become more socially accepted, openly proclaimed, and put into action.

These developments, as well as the lack of ideas of how to respond to them, blatantly show the necessity to take a step back and frame the discussion of racism in different terms. It is important to explicate its underlying structures, especially its highly coalescent structural dependencies from both sides – the oppressed as well as the oppressive.

#### III.a. The Blocked Body

In the following part I deal in detail with the bodily experience of racism – the blockage of the body through the racializing gaze which turns the Merleau-Pontian phenomenology of the ‘I

---

<sup>5</sup> I owe much thanks to the anonymous review made by Martín Mercado Vásquez for pointing me at the discussion of freedom in *Phenomenology of Perception*. Herein, Merleau-Ponty highlights the dialectic between self, other and the world (Merleau-Ponty 2012, 458–483). Thus, intersubjectively bound to the world, habit formation also includes the degradation of freedom.

can' into a phenomenology of the 'I cannot' (see Ahmed 2007, 161).<sup>6</sup> I claim that the experience of being bodily blocked is necessarily constituted by racializing perception which I am going to analyze hereafter. One of the central concepts developed by Fanon resonates with Merleau-Ponty's body schema, but contrasts it with the impossibility to move freely due to the racializing gaze. A short description helps to clarify Fanon's concept of the *historico-racial schema*:

In the white world the man of color encounters difficulties in the development of his bodily schema. Consciousness of the body is solely a negating activity. It is a third-person consciousness. The body is surrounded by an atmosphere of certain uncertainty.<sup>7</sup> (Fanon 2008, 90)

Fanon describes a distance to his body – somehow he loses his grip on the body and the world. This is accompanied with the experience of heteronomy. The 'own-ness' of his body is disrupted and its place is taken by the negating activity of 'being not'. Similarly, Sara Ahmed describes the existential experience of racism as a "pressure upon your bodily surface" (Ahmed 2007, 161). In her view, this pressure becomes a restriction of what the body can do. The constant negation thereby antagonizes the possibility of being familiar with the world, of inhabiting the world in and through action, due to the heteronomy of the body. Fanon further describes his experience of "a definitive structuring of my self and the world – definitive because it creates a genuine dialectic between my body and the world" (Fanon 2008, 91). The racialized subject, following Fanon's description, finds itself in a pre-structured world which blocks possibilities to inhabit and to act in the world. Fanon conceptualizes the resulting experience of heteronomy as follows:

Beneath the body schema I had created a historical-racial schema.<sup>8</sup> The data I used were provided not by "remnants of feelings and notions of the tactile, vestibular, kinesthetic, or visual nature" but by the Other, the white man, who had woven me out of a thousand details, anecdotes, and stories. (Fanon 2008, 91)

Besides not being able to establish his body schema Fanon describes the creation of a new *historico-racial schema*.<sup>9</sup> The plasticity of fabrication is salient in his description. A form of heteronomy arises which builds on stereotypes that circulate in the society. The clout of such collectivized beliefs, myths and attitudes to 'epidermalize' on the individual body can be seen in its lucidity. Those "thousand details, anecdotes, and stories" (Fanon 2008, 91) become constitutive for the own identity which is felt as imposed upon the self.

Fanon describes in his concept of the *historico-racial schema* the experience of being blocked in and to his body. In reference to Fanon's concept, Ahmed describes a shift of the classical phenomenological perspective. In terms of racism the body is no longer in an expansive movement of possibility. Instead, the experience for the racialized subject is one of impossibility:

---

<sup>6</sup> The aim is not a mere critique, but rather to think with and through (to use Fred Moten's term) Merleau-Ponty's phenomenology. In this way, I want to push towards the bodily manifestations of racialization. For a broader critique of the elision of race in Merleau-Ponty's phenomenology, see Fielding (2006, 71–89).

<sup>7</sup> I understand Fanon here, in the line of Lewis R. Gordon, as already describing his deferred relation to his body: "Fanon confessed being locked in a state of certain uncertainty as compared, in existential terms, to the original condition, the body at home with itself. That body, fluid in its movements, was free to reach to the world with expectations without fear of collapsing into itself." (Gordon 2015, 139)

<sup>8</sup> Sara Ahmed argues that the historical-racial schema functions out of the scope of classical phenomenology, since it is established beneath the body schema. This can partly explain the lack of such descriptions in Merleau-Ponty's work (see Ahmed 2007, 153).

<sup>9</sup> A further analysis of the *historio-racial schema* and its underlying structuring of the Merleau-Pontian *body schema* can be found in Staudigl 2012, 31–33.

[I]f classical phenomenology is about “motility”, expressed in the hopeful utterance “I can”. Fanon’s phenomenology of the black body would be better described in terms of the bodily restriction, uncertainty and blockage, or perhaps even in terms of the despair of the utterance “I cannot”. (Ahmed 2007, 161)

In this line it can be argued that the phenomenological conceptualization of the Merleau-Pontian ‘I can’ as a basic mode of bodily movement is a result of the privileged position of not being blocked due to not being commonly racialized.<sup>10</sup> My claim is that not being blocked means to have the possibility to freely adopt and sustain bodily ambiguity in habit acquisition. In contrast, the establishment of the *historico-racial schema* leads to the experience of a blocked bodily ambiguity. At least two questions arise: First, how does it feel to live with the permanent possibility to get blocked bodily? Second, what is the structural background against which it is possible for some bodies to move freely in space while others are being restricted in their attempts to inhabit the world?

Brian Massumi provides a useful conceptualization of the importance of movement in today’s society. Following his argumentation, capitalist societies become composed out of gateways, checkpoints, and thresholds in a “continuous space of passage” (Massumi 2015, 26). What is controlled at every checkpoint is the right to passage – to access – which mostly works on a subliminal level. This proceeding goes nearly unnoticed and automatic. The possibility of being stopped turns into a question of not only physical motility but also social mobility. That means, in a society where passage is core, being stopped literally, fixed with a gaze or to feel bodily blocked amounts to the experience of an ‘I cannot’. It becomes the prevention of participation.<sup>11</sup>

Importantly, the phenomenon of being blocked is not restricted to skin color. Ahmed describes the example of possessing a Muslim name which is for her to be restricted to certain stereotypes which block her bodily possibilities:

[It is] to inherit the impossibility of a body that can “trail behind”, or even to inherit the impossibility of the body’s reach. For the body recognized as “could be Muslim”, which translates into “could be terrorist”, the experience begins with discomfort: spaces we occupy do not “extend” the surfaces of our bodies. (Ahmed 2007, 163)

Merleau-Ponty describes the adoption of new habits in terms of an extension of possibilities. Contrastingly, Ahmed’s experience is one of blockage, stemming from the persistent possibility of being exposed, due to an imbued identity and its associations.<sup>12</sup> This is distinct from Merleau-Ponty’s view: extending the body schema through adoption of habits is an extension of space and comfort. Contrarily, I claim that the general mode of the racialized body is to be blocked. Crucially, this possibility takes the form of a habit itself which amounts to the experience of discomfort, as Ahmed describes it.

---

10 Of course, as Iris Marion Young points out, the ‘I can’ in Merleau-Ponty is accompanied by an ‘I cannot’. Significant here is whether they are juxtaposed or superimposed to each other (see Young 2005, 36f.). The latter, by giving rise to contradictory manifestations, pushes towards the framing of the blocked body, which I develop throughout the paper. However, by no means I by no means want to draw a seamless analogy between racism and sexism here. Accordingly, this paper addresses the bodily manifestations of racialization in its own terms.

11 I take racism as *one* form of how prevention of participation can articulate itself. Certainly, there are other forms to be restricted of participation due to class, race and gender sometimes openly and systematically, but most of the time at a more nuanced level.

12 Here I follow Linda Martín Alcoffs understanding of identities as visible. Her concept of *visible identities* takes race to be “socially constructed, historically malleable, culturally contextual, and reproduced through learned perceptual practices” (Alcoff 2006, 182). See as well 4. Race as Visible Identity.

Beyond this, a coercive phenomenon arises that accompanies this possibility to be blocked: the experience of being objectified. Following Martha Nussbaum, objectification can take different forms and is better understood as an umbrella term for different phenomena of oppressions, as opposed to a fixed meaning. Nonetheless, central is that something is treated “*as an object* what is really not an object, what is, in fact, a human being” (Nussbaum 1995, 257). Fanon elusively describes in *Black Skin, White Masks* the experience of being objectified:

“Dirty nigger!” Or simply, “Look, a Negro!”

I came into the world imbued with the will to find a meaning in things, my spirit filled with the desire to attain to the source of the world, and then I found that I was an object in the midst of objects. Sealed into that crushing objecthood, I turned beseechingly to others. Their attention was a liberation [...] But just as I reached the other side, I stumbled, and the movements, the attitudes, the glances of the other fixed me there, in the sense in which a chemical solution is fixed by a dye. (Fanon 2008, 89)

Objectification in terms of racism can take two routes: over-determination or under-determination. I claim that they are not necessarily mutually exclusive but can accompany each other in a toxic convergence. Fanon experiences himself as over-determined from the outside: “I am a slave not to the ‘idea’ others have of me but to my appearance.”<sup>13</sup> (ibid., 96) He has the feeling of being exposed due to his skin color, and moreover, to be “locked in his body” (ibid., 200) by attributes which are associated with his appearance. This amounts to a density of black consciousness which is “immanent in itself” (ibid., 114). He further expresses a felt restrictiveness: “I am not a potentiality of something. I am fully what I am. I do not have to look for the universal. There is no room for probability inside me.” (ibid., 114)

This casts shadow on the description of Merleau-Ponty’s ambiguity of the body. There, I have emphasized the dynamic possibility of recasting the body schema in habit acquisition as continuous self-transcending movement of the body. In contrast, Fanon is locked in his body and a pre-structured world. The burden of being bodily blocked through perception of the white gaze lets us conclude that the racialized body, as Fanon describes it, is already over-determined from the outset (see Ngo 2017, 30).

A similar phenomenon can be identified in terms of under-determination. Alia Al-Saji extends the phenomenological description of Fanon to the example of veiled Muslim women. She concludes that in the public debate, mechanisms are at play which “put Muslim women in positions scripted in advance, where veiling is constituted as the equivalent of *de-subjectification* – a lack of subjectivity, a victimhood or voicelessness, that these images in turn work to enforce” (Al-Saji 2010, 877). While being over-determined due to their bodily appearance, in the same time, the systematics of being under-determined become tangible.

The racialized subject is denied its possibility to be taken seriously which is a lack of recognition. If recognition is delimited by the other from the outset, it is for the racialized subject that “this other remains the focus of action” (Fanon 2008, 191). That means, a hierarchy from the racializing to the racialized subject establishes itself. This manifests a dependence for the racialized subject in its being-for-itself. I argue that the subject becomes bodily blocked, and is no longer capable of the self-transcending movement of the body in habit acquisition. The racialized body is no longer ambiguous in the Merleau-Pontian sense. It is deprived of its ability to move, to take action, to be – in Merleau-Pontian terms – “polarized by its tasks” (Merleau-Ponty 2012, 103). If you are restricted in movement by ascriptions of others onto

---

13 Fanon’s argument respectively aroused much – as well critical – response due to his differentiation between anti-black racism and anti-Semitism. For a lucid examination of this discussion e.g. Weiss 2010.

your body, it is no longer possible to fully possess your body, in the sense that you ‘lose grip’ on your body and the world.

As I have outlined in this part the racialized body is experienced as being blocked. In accordance with this proposition, Fanon establishes the concept of the *historico-racial schema* which is ‘woven out’ of stereotypes and prejudices circulating in the society. In addition, I have described the effect of being objectified – either as under-determination or over-determination – as the blockage of bodily ambiguity for the racialized subject.

### III.b. Boundedness of Stereotypes

In the following, I briefly hint to the temporal dimension of stereotypes which circulate in the society. I argue that the feeling of restrictedness, Fanon describes, has a temporal dimension because of the temporal embeddedness of the stereotypes themselves. To be restricted to certain stereotypes – I claim – tightly coalesces with the loss of futurity and the ability to openly, i.e., ambiguously, live in the present. First, the construction of the *historico-racial-schema* makes the effects for the racialized subject tangible through its reliance on stereotypes. Fanon experiences himself as being woven out of myths, stories etc. which build on and re-enact stereotypes. What matters here is not only the issue of stereotypes *per se*, because it is questionable whether it is possible to perceive others without stereotyping them at all.<sup>14</sup> More specifically, what becomes salient in Fanon’s description, being ‘woven out’, is the temporal structure of stereotypes. Al-Saji notes that “it is a past of stereotyped remnants, isolated fragments, and violent distortions” (Al-Saji 2021, 182) which is imbued on the racialized body. It is now possible to track down the lack of ‘own-ness’ of the body to stereotypes circulating in society. The racialized subject experiences itself restricted to stereotypes which are mostly associated with a negative connotation.

The second contributing layer of the temporal dimension of stereotypes is the notion of *collective unconscious* Fanon develops in reference to C.G. Jung: “[T]he collective unconscious is quite simply the repository of prejudices, myths, and collective attitudes of a particular group.” (Fanon 2008, 165) Fanon develops his notion not in terms of psyche, as C.G. Jung does, but as culturally acquired. In other words, a social imaginary is built, passed on and acquired through “childhood education, scholarly manuals, language, media, comic books, stories, films, and images” (Al-Saji 2021, 180) which makes “particular ways of imagining, thinking, and seeing become normative” (ibid., 180). If the social imaginary - as in Fanon’s case - is a racial one, then certain racial stereotypes persist in the present. This has the particular effect on the racialized subject of being restricted to those stereotypes from the past. Al-Saji defines the characteristics of such a racial imaginary as the building of borders between social categories. Crucially, “even as those borders shift, in policing who is included/excluded, the othering mechanism remains in force” (ibid., 180). This implies that the racial imaginary does not only lead to the exclusion of some people in the society, but is also a collectivized mode of thinking. Since the *collective unconscious* is shared in a society, the subject is affected, regardless of being the racializing or the racialized. Even though the forms in which this occurs are manifestly different. For the racialized subject, the present takes the form of a repetition of stereotypes and fragmented memorialization. Thus, it hinders the racialized subject from living openly in the present in an attitude of ‘own-ness’. Instead, the feeling arises of being “damned” (Fanon 2008, 117) to a distorted fragmentation of the past.

---

14 This point is also made by Merleau-Ponty: “Other people are always menaced by the possibility of a stereotype within which the role encloses them. They can thereby disappear and leave only their role.” (Merleau-Ponty in Yeo 1992, 43)



### III.c. The Racist Gaze

Constitutive for the blockage of bodily ambiguity of the racialized subject is the racializing subject. This view is pinpointed by Fanon in his statement: “It is the racist who creates the inferiorized.” (Fanon 2008, 73) In the following segment I take a closer look at the bodily habits on the racializing side. I defend the claim that racism is instantiated by individual bodily habits which build on prolonged structural dependencies in the society. This amounts to the impression of an “I cannot see or feel otherwise” (Al-Saji 2014, 142) on the racializing side. More precisely: racializing habits mediate on both the perceptive as well as the affective level, leading to a seemingly inevitable conclusion of being innate. First, I am going to elucidate Ahmed’s concept of *white extensiveness* and link her approach to the conceptualization of the unconscious in Merleau-Ponty. This will show that whiteness as a perceptual category can unconsciously structure the perceptual field. Second, I introduce the notion of *affective ankylosis*<sup>15</sup> (Fanon 2008, 101). This provides me with the possibility to explore the socially habituated coloring of perception on the affective level. Central for my perspective on racist habits is that they are self-perpetuating and make it seem that ways of perceiving are not social-historically formed but unalterable.<sup>16</sup>

#### *White Extensiveness*

Ahmed’s concept of *white extensiveness* aims to highlight “whiteness as a category of experience that disappears as a category through experience, and how this disappearance makes whiteness ‘worldly’” (Ahmed 2007, 150).<sup>17</sup> In the context of my argument whiteness is one side of the recalcitrance of the racializing “I cannot see and feel otherwise” (Al-Saji 2014, 142). This is partly the case if whiteness is conceived as the “background to experience” (Ahmed 2007, 150) which highly resonates the Merleau-Pontian conception of the unconscious. I have laid out that the unconscious is the “interval of the trees between the trees” (Merleau-Ponty 1968, 180). That it is the background against which it is possible to see objects. Moreover, due to Merleau-Ponty, the unconscious has to be understood as sedimented practical schema. I want to connect this framing of the unconscious to a point made by Ahmed:

In the case of race, we would say that bodies come to be seen as ‘alike’, as for instance ‘sharing whiteness’ as a ‘characteristic’, as an effect of such proximities, where certain things are already in place. (Ahmed 2007, 155)

I argue that what is “already in place” is the unconscious structuring of the field of perception which finds its manifestation in the sedimented practical schema of *white extensiveness*. Therefore, whiteness goes unnoticed until you stand out as not being white. Establishing a certain coherence through shared attributes results in a feeling of proximity. So, the perceived likeness is the effect of the established proximity (see Ahmed 2007, 155). In this line Ahmed concludes: “Whiteness becomes reproduced by being seen as a form of positive residence: as if it were a property of persons, cultures and places.” (ibid., 154) Inhabiting whiteness, in turn, means as well to draw a division line, by marking bodies from the basic mode of perception. Race in this picture becomes “a question of what is within reach, what is available to perceive and to do ‘things’ with” (ibid., 154). This procedure goes mostly unconscious, being the background of perception. Additionally, it functions in a form of self-perpetuation because once inhabiting

---

15 Ankylosis is a stiffness of a joint due to adhesion and rigidity of the bones. Fanon transfers the medical definition metaphorically onto the issue of racism.

16 Al-Saji develops for this phenomenon the notion of „*naturalization* of race” (Al-Saji 2014, p.137)

17 Importantly whiteness in this context is not restricted to skin color (see Ahmed 2007, 159).

a proximity, this tendency becomes a habit – a habituation of a *modus operandi* of perception which is largely unquestioned.

### *Affective Ankylosis*

I have now sketched out briefly how the field of perception can be structured in a way which draws a division line between white and non-white bodies. This perceptual *modus operandi* coalesces with the notion of the unconscious in Merleau-Ponty. In the following part, I take a closer look at the affective level of racism. Hereby, I will rely on the notion of *affective ankylosis* (Fanon 2008, 101) by Fanon. He describes the feeling of coming too late into a world which is not designated for black men:

“You have come too late, much too late. There will always be a world – a white world – between you and us: that impossibility on either side to obliterate the past once and for all.” Understandably, confronted with this *affective ankylosis* of the white man, I finally made up my mind to shout my blackness. (Fanon 2008, 101)

I take *affective ankylosis* as the other side of the racializing “I cannot see or feel otherwise”. The important characteristic of *affective ankylosis* is its immobility. This characteristic can be found in the quote of Fanon and is described by Al-Saji in more detail.

Al-Saji analyzes that racialization does not only work on the perceptual level but also on the affective level. That means the racialized other is not only seen in a different way but also affectively responded to in a certain way. In her view, the affective response is signified by an inaccessibility of the racializing subject. This inaccessibility is structured by a blockage of the “fluidity of the affective sphere” (Al-Saji 2014, 141) which amounts to an affective repulsion of the racialized subject. This transfers the source of the affective reaction onto “the ‘irrational’ and ‘intolerable’ practices of cultural other” (ibid., 141). Instead of questioning the own bodily reaction or even the structural dependencies of the own social scaffolding, the responsibility is put on the racialized subject. This affective blockage on the racializing side has two effects: First, the bodily ambiguity of racialized others is delimited. Second, “the responsivity and self-critical engagement” (ibid., 142) of the racializing subject is short-circuited. In terms of bodily ambiguity, this means ambiguity is blocked in advance, since relevant ways of open interaction in the form of perception and affect are occluded. This partly reveals the way *affective ankylosis* is structured and sustained, namely through its immobility.<sup>18</sup>

Wrapping up the outlined structures and effects of *white extensiveness* and *affective ankylosis*, I want to point out that they work as “blindness” (ibid., 139). The concept of *white extensiveness* provides an account of how the field of perception is structured. Moreover, the concept of *affective ankylosis* sheds light on the lack of a critical self-interrogation process on the racializing side. The structures of oppression and privilege that the racializing subject is embedded in, are disregarded and nuanced possibilities of interaction are blocked. Hence, it is not only that the racialized body is impeded in its expression of bodily ambiguity, the racializing body can also be characterized with a blockage of ambiguity. However, it is important to emphasize that this conclusion shall not undermine or euphemize the cruelty of the formations of power established through racialization.<sup>19</sup>

---

18 The affective immobility is analyzed as well in Whitney (2015).

19 As Gilroy famously emphasizes the double-bind of racializing and racialized subjectivity: “They [the racializing subjects] may not have been animalized, reified, or exterminated, but they too have suffered something by being deprived of their individuality, their humanity [...]. Black and white are bonded together by the mechanisms of ‘race’ that estrange them from each other and amputate their common humanity.” (Gilroy 2000, 15)

#### IV. Affective Politics of Fear

I move on to the question of how much the exaggeration of affects like fear, anxiety, and anger are historically and culturally established and dependent. I focus on the structures and discourse of fear. Fear is characterized by its self-perpetuating circularity which helps establish borders and encloses communities with binding force (see Ahmed 2004, 67, 72). Not only are the feared bodies affected by an affective politics of fear – so too are the fearing bodies.

Fear, in contrast to anxiety, has an object, which is approaching and signified in its latent possibility of passing by (see *ibid.*, 64f.). Paradoxically, the possibility of passing by does not lessen the fear, “but instead of lessening or extinguishing our fearing, this enhances it” (Heidegger in *ibid.*, 65). Moreover, fear can be understood in a temporal sphere as the anticipation of the future in the present (see *ibid.*, 65). The objects which are taken to be fearsome are derived from the social imaginary.<sup>20</sup> This establishes and secures a relation of distance and proximity, similar to the concept of *white extensiveness* I have described earlier. Crucially, it is fear which “creates the very effect of ‘that which I am not’” (*ibid.*, 67). In this view, fear creates borders between individuals as some people are categorized as fearsome only by their appearance. Taken as such, the re-creation of fearsome stereotypes gives rise to forms of racialization.

Fear establishes a circularity because it “works to contain the bodies of others, *a containment whose ‘success’ relies on its failure, as it must keep open the very grounds of fear*” (*ibid.*, 67). Moreover, fear does not only have a tendency of circularity but also one of generalization when the fearsome object is lost:

The more we don’t know what or who we fear *the more the world becomes fearsome*. In other words, it is the structural possibility that the object of fear may pass us by which makes everything possibly fearsome. [...] [T]he loss of the object of fear renders the world itself a space of potential danger, a space that is anticipated as pain or injury on the surface of the body that fears. (*Ibid.*, 69)

The combination of the circular movement of fear and the tendency of generalization, i.e., that fear extends itself on previously not fearsome bodies and objects, results in a self-perpetuating circle. This elucidates parts of the recalcitrance of racism’s ‘I cannot feel or see otherwise’. The closure on the affective and perceptive level paves the ground for precast routes of action. Crucially, the determination of a fearsome object restricts its mobility in the way the other’s body is extended (see *ibid.*, 70). This pinpoints the interdependency of the blocked racialized body and the extensiveness of the racializing body.

These structures used for politics do not only help align certain bodies against others, they also make ‘security’ the catchphrase for discourse and political agenda. Importantly, security works inclusively for the ‘we’ but exclusively for the other before which the fearsome subjects have to be ‘secured’. The racializing subject obstructs its self-imposed ideals and promises of liberal society while being constitutive for the structural oppression of alienated others. Moreover, the self-perpetuating circularity of fear takes over the dominance of affect, thought, and discourse. This amounts, in my view, to a deferred self-other relation. The racializing subject limits itself to precast routes of feeling, thinking, and action. These routes are signified by the discourse of fear. The being-for-oneself is centered on the racialized other. The alienation of the racialized subject is taken as a productive resource for the constitution of the own identity. Thereby, distinction instead of reciprocity becomes the *modus operandi* for the racializing subject.

---

<sup>20</sup> Crucially, stereotypes play a significant role in the production of fear: “The production of the black man as the object of fear depends on past histories of association: Negro, animal, bad, mean, ugly.” (Ahmed 2004, 66)

## V. Race as Visible Identity

The aim in the following is to develop, in reference to Linda Martín Alcoff, a perspective on the discussion of identity and race. Alcoff defends the view that race functions in the sphere of visibility. This means that race is structured by perception which itself is a learned ability (see Alcoff 2006, 187). The account I have developed so far can be connected with this view. In particular, the discussion of *white extensiveness* and *affective ankylosis* focused on the aspects of visibility and cultural adoption of racist structures. Moreover, if we take identities to be “fluid, complex, open-ended, and dynamic” (ibid., 112), then fixation to an ascribed identity through bodily markers makes it easier to understand how ambiguity can be blocked.

Alcoff establishes an account in which the differences between identities manifest itself through the body. The mostly unconscious way bodies are perceived partly explains the difficulties in overcoming racial tendencies: “Perceptual practices are tacit, almost hidden from view, and thus almost immune from critical reflection.” (ibid., 126) This coalesces with conclusions of the discussion of the blocked body, *white extensiveness*, and *affective ankylosis*. In all these discussions I emphasised the purported naturality of racial categorisation and the oft unconscious structuration. The concept of *visible identities* by Alcoff takes race to be “socially constructed, historically malleable, culturally contextual, and reproduced through learned perceptual practices” (Ibid., 182). On one hand, this perspective does underpin the bodily dependence of ascriptions of identity. This underlines the account developed so far. On the other, it also expresses the subtle possibility to change its historical malleability. But, importantly, the direction in which change is pursued is not defined from the outset. A less optimistic example of how the perception of *visible identities* is learned and socially dependent provides the following scene of *The artificial Nigger* by Flannery O’Connor. She reveals how much the perception of bodily markers as racial is socially habituated. In the story, Mr Head, himself caught in rural poverty, teaches his nephew, Nelson, to identify the black man as the stranger (see Morrison 2017, 20). The following scene takes place in a train to Atlanta where an affluent black man passes by:

What was that?” [Mr. Head] asked.

“A man,” the boy said, and gave him an indignant look as if he were tired of having his intelligence insulted.

“What kind of man?” Mr. Head persisted, his voice expressionless.

“A fat man,” Nelson said....

“You don’t know what kind?” Mr. Head said in a final tone.

“An old man,” the boy said....

“That was a nigger,” Mr. Head said and sat back....

“You said they were black.... You never said they were tan.... (O’Connor in Morrison 2017, 22)

The scene describes, in my view, how much the perception of bodily markers is socially dependent and learnable. In the development of the short story the learned ability of Nelson to identify the stranger – the black man – has the expected response of “exaggerated fear of the

stranger” (Morrison 2017, 22). In order of being taught to identify the stranger Nelson thinks of having acquired a new status which comes along with the “illusion of power” (ibid., 24). This underlines how much racialization is the effect of power articulated in diverse context and with historical prolonging. This pinpoints the necessity for further analysis to take into account the historical institutionalization and reconfiguration of how bodies are perceived, and thereby judged, differently (cf. Spillers 1987; Weheliye 2014). Central for my perspective on racist habits, and ascribed racial identities, is that they are self-perpetuating and make it seem that ways of perceiving others are not social-historically formed but unalterable. This “*naturalization of race*” (Al-Saji 2014, 137) makes the task both necessary as well as challenging to ‘unearth’ the socio-historical ordering produced by racialization.

## VI. Conclusion

This essay attempted to elucidate the rigidity of racism and its structures. Against the backdrop of Merleau-Ponty’s notion of ambiguity, it has been possible to examine bodily manifestations and structures of racism. It is important to note that transferring Merleau-Ponty’s phenomenology of ‘I can’ into one of ‘I cannot’ does not necessarily amount to an outright rejection of the Merleau-Pontian framework. Rather, it opens the floor for re-addressing his concepts. In other words, Merleau-Ponty’s thought remains the crucial backdrop against which it is possible to outline the developed approach. Throughout the argument the concept of the lived body remains the vantage point of the analysis. However, as the conceptualization of Fanon shows, there is much to say about how bodies are seen and judged differently and the severe effect of racialization on the respective bodily habituation.

In this light, I have attempted to show that the racialized as well as the racializing subject face a blockage of ambiguity. Racism is felt and expressed bodily in a way that restricts open (inter-)action and leaves the subject with a deferred self-other-relation. In my perspective, the dual-sided affection is an essential key for understanding racism. It is important to note that the argument neither delivers an exhaustive examination of the phenomenon of racism, nor does it deliver a ready-made solution for counter-acting. For me, it was essential not to, because too easily effects of racism are overlooked.

There is, however, much more to say about the affective structures of racism (cf. Whitney 2015, Palmer 2017, Slaby 2020). Moreover, the institutional side of racism as well as historical socio-epistemological production of effects of racialization have been virtually untouched (cf. in the context of the transatlantic slave trade Spillers 1987; Hartman 1997; Wynter 2003; Weheliye 2014). Especially, Hortense Spillers configuration of the body as “flesh” (Spillers 1987, 67) in the racializing process of transatlantic slavery marks an important vantage point for the discussion of the bodily effects of racism.

What the presented argument already shows is that racism is not only about holding certain beliefs about certain groups of people – either conscious or unconscious. Framing racism in such a way would overlook an important dimension of human experience and entrenchment in the world – the body. Moreover, it would miss racism’s “fetish object” (Ahmed 2004, 74) – the racialized body. In this perspective, racism is not something cognitive outside of daily situations. Instead, it significantly influences and forms daily experiences. In the last years a steady flow of videos went viral where police officers are beating, tasing or shooting black people in the US. Here it becomes blatant how much racialization forms daily lives. In the case of the killed Michael Brown in Ferguson, Police Officer Darren Wilson reported that “Brown appeared to be ‘bulking up to run through the shots’” (Coates 2017b, XIV-XV). This makes him more and simultaneously less than human in the implicit association which come along with this statement. Moreover, it signifies how racism stems from a way of perceiving racialized bodies and how it inflicts on the racialized body, in this case by concrete death.

The short scene by Audrey Lorde in the preface gives us another hold on how much racism finds its manifestations in daily situations. Crucially, it is not always the case that we can track

it down easily, which is part of the problem. It is therefore essential to raise awareness for the subtle ways bodies are affected by racism. If we recall the scene, the little girl, who has already become a woman while writing the scene down, does not fully understand the reaction of the women in the fur hat. But one thing she will never forget: the flared nostrils, the hate – and neither ought we.

## BIBLIOGRAPHY

- Ahmed, S. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . 2007. “A phenomenology of whiteness.” *Feminist Theory* 8(2): 149–168.
- Alcoff, L.M. 2006. *Visible Identities: Race, Gender and the Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Al-Saji, A. 2010. “The racialization of Muslim veils: A philosophical Analysis.” *Philosophy and Social Criticism* 36(8): 875–902.
- . 2014. “A Phenomenology of Hesitation: Interrupting Racializing Habits of Seeing.” In *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, edited by E. S. Lee, 133–172. Albany: SUNY Press.
- . 2021. “Too Late: Fanon, the dismembered past, and a phenomenology of racialized time.” In *Fanon, Phenomenology and Psychology*, edited by L. Laubscher, D. Hook, and M. Desai, 177–184. New York: Routledge.
- Carman, T. 2008. *Merleau-Ponty*. New York: Routledge.
- Coates, T. 2017a. *Between the World and Me*. New York: Spiegel & Grau.
- . 2017b. “Foreword.” In Morrison, T. *The Origin of Others*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fanon, F. 2008. *Black Skin, White Masks*. Translated by R. Philcox. New York: Grove Press. Original edition 1952.
- Fuchs, T. 2000. “Das Gedächtnis des Leibes.” *Phänomenologische Forschung* (5): 71–89.
- Fielding, H. 2006. “White Logic and the Constancy of Color.” In *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, edited by D. Olkowski and G. Weiss, 71–89. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Gilroy, P. 2000. *Against Race. Imagining Political Culture beyond the Color Line*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gordon, L. R. 2015. *What Fanon Said: A philosophical Introduction to His Life and Thought*. New York: Fordham University Press.
- . L. R. 2017. “Phenomenology and Race.” In *Oxford Handbook of Philosophy and Race*, edited by N. Zack, 294–304. Oxford: Oxford University Press.
- Guenther, L. 2019. “Seeing Like a Cop: A Critical Phenomenology of Whiteness as Property.” In *Race as Phenomena: Between Phenomenology and Philosophy of Race*, edited by E. S. Lee, 189–206. New York: Rowman & Littlefield.
- Hartman, S. 1997. *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in the Nineteenth-Century America*. Oxford: Oxford University Press.
- Kozyreva, A. 2018. “Non-representational approaches to the unconscious in the phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty.” *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 17(1): 199–224.
- Landes, D. 2013. *The Merleau-Ponty Dictionary*. London: Bloomsberg Academic.
- . 2017. “The weight of Others: Social encounter and an ethics of reading.” In *Body/Self/Other: The Phenomenology of Social Encounters*, edited by D. Petherbridge and L. Dolezal, 161–184. Albany: SUNY Press.
- Langer, M. 2003. “Beauvoir and Merleau-Ponty on ambiguity.” In *The Cambridge Companion to Simone Beauvoir*, edited by C. Card, 87–106. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lorde, A. 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg (NY): The Crossing Press.
- Massumi, B. 2015. *Politics of Affect*. Cambridge: Polity Press.
- Merleau-Ponty, M. 1964. *The Primacy of Perception. And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Edited and translated by J. M. Edie. Illinois: Northwestern University Press.
- . 1968. *The Visible and the Invisible*. Edited by C. Lefort, translated by A. Lingis. Illinois: Northwestern University Press. Original edition 1964.

- . 2012. *Phenomenology of Perception*. Translated by D. A. Landes. New York: Routledge. Original edition 1945.
- Morris, D. 2008. "Body." In *Merleau-Ponty: Key Concepts*, edited by R. Diprose and J. Reynolds, 111–120. New York: Routledge.
- Morrison, T. 2017. *The Origins of Others*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ngo, H. 2017. *The Habits of Racism: A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment*. London: Lexington Books.
- Nussbaum, M. 1995. "Objectification." *Philosophy and Public Affairs* 24(4): 249–291.
- Staudigl, M. 2012. "Racism: On the phenomenology of embodied desocialization." *Continental Philosophy Review* 45(1): 23–39.
- Stawarska, B. 2008. "Merleau-Ponty and Psychoanalysis." In *Merleau-Ponty: Key Concepts*, edited by R. Diprose and J. Reynolds, 57–69. New York: Routledge.
- Palmer, T. S. 2017. "'What Feels More Than Feeling?'" Theorizing the Unthinkability of Black Affect." *Critical Ethnic Studies* 3(2): 31–56.
- Slaby, J. 2020. "The Weight of History: From Heidegger to Afro-Pessimism." In *Phenomenology as Performative Exercise*, edited by L. Guidi & T. Rentsch, 173–195. New York/Leiden: Brill.
- Spillers, H. 1987. "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book." *Diacritics* 17(2): 64–81.
- Weheliye, A. G. 2014. *Habeas Viscus. Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. Durham/London: Duke University Press.
- Weiss, G. 2008. "Ambiguity." In *Merleau-Ponty: Key Concepts*, edited by R. Diprose and J. Reynolds, 132–141. New York: Routledge.
- . 2010. "Pride and Prejudice: Ambiguous Racial, Religious, and Ethnic Identities of Jewish Bodies." In *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, edited by E. Lee, 213–232. Albany: State University of New York Press.
- Whitney, S. 2015. "The affective forces of racialization: Affects and body schema in Fanon and Lorde." *Knowledge Cultures* 3(1): 45–64.
- Wynter, S. 2003. "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument." *CR: The New Centennial Review* 3(3): 257–337.
- Yeo, M. 1992. "Perceiving/Reading the Other: Ethical Dimensions." In *Merleau-Ponty, Hermeneutics, and Postmodernism*, edited by W. Busch and S. Gallagher, 37–52. Albany: State of New York Press.
- Young, I. M. 2005. *On Female Body Experience. "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.

# Vulnerabilität und politische Emotionen: Phänomenologische und ethische Reflexionen

MARION STAHL

**ABSTRAKT:** In diesem Beitrag wird die These vertreten, dass zwischen der Erfahrung von Verwundbarkeit und Emotionen ein grundlegender Zusammenhang besteht. Hieraus ergeben sich weitreichende Konsequenzen mit Blick auf die soziale und die politische Sphäre. Im Rahmen einer phänomenologischen Zugangsweise werden im Beitrag zunächst die verschiedenen Erscheinungsformen von Vulnerabilität näher beleuchtet, wobei insbesondere auf die normativ-ethische Dimension menschlicher Verwundbarkeit eingegangen wird. Unter Verweis auf Martha C. Nussbaums Theorie politischer Emotionen soll insbesondere der Zusammenhang zwischen der subjektbezogenen Erfahrung von Vulnerabilität einerseits und dem kollektiven Erleben von Gefühlen wie Angst, Abscheu sowie Scham und Mitgefühl andererseits näher beleuchtet werden. Dabei soll mit Nussbaum schließlich der Frage nachgegangen werden, durch welche gesellschaftlichen und politischen Anstrengungen positive, kollektive Emotionen gezielt gefördert werden können.

**ABSTRACT:** In this paper the author argues that there is a fundamental connection between the experience of vulnerability and emotions. This has far-reaching consequences with regard to the social and the political sphere. First, the various manifestations of vulnerability are examined in the context of a phenomenological approach, whereby the focus lies on the normative-ethical dimension of human vulnerability. By reference to Martha C. Nussbaum's theory of political emotions, the connection between the subject-related experience of vulnerability, on the one hand, and a collectively shared experience of feelings such as fear, disgust, shame and compassion, on the other, will be examined in more detail. Finally, following Nussbaum, the question will be addressed through which social and political efforts positive, collective emotions can be specifically promoted.

**SCHLÜSSELWÖRTER:** Vulnerabilität, Relationalität, Anerkennung, politische Emotionen, Angst, Mitgefühl, politische Kultur.

**KEYWORDS:** vulnerability, relationality, recognition, political emotions, fear, compassion, political culture.

In vorherrschenden Richtungen der Moralphilosophie und der politischen Philosophie hat sich ein Subjektverständnis etabliert, das der Autonomie des Subjekts einen zentralen Stellenwert einräumt. Um die grundlegenden Bedingungen für subjektbezogene Autonomie und Freiheit in umfassender Weise bestimmen zu können, erscheint es jedoch von Bedeutung, den Blick auf die verletzbare und abhängige Dimension menschlicher Existenz und Lebensformen zu lenken. In diesem Beitrag werde ich zunächst auf das philosophische Konzept von Vulnerabilität näher eingehen und im Rahmen einer teils phänomenologischen Zugangsweise die verschiedenen Erscheinungsformen von Vulnerabilität näher beleuchten, wobei insbesondere auf die normativ-ethische sowie die soziale und politische Dimension Bezug genommen werden soll.

Anschließend möchte ich das spezifische Verhältnis herausarbeiten, das zwischen kollektiven Emotionen und subjektbezogener Verwundbarkeit besteht, wobei ich diesbezüglich auf die ethischen Überlegungen zu politischen Emotionen von Martha C. Nussbaum näher eingehen werde. Es gilt zu zeigen, dass die Wahrnehmung der eigenen Verwundbarkeit mit dem Empfinden von spezifischen Emotionen einhergeht, wobei das Verhältnis von Verwundbarkeit



und Emotionen neben der ethischen Dimension auch eine politische Dimension aufweist. Wie vor dem Hintergrund von Nussbaums Analysen schließlich deutlich werden soll, erwächst aus dem Wissen um diesen Zusammenhang eine gesamtgesellschaftliche Verantwortung, positive kollektive Emotionen zu fördern.

## I. Vulnerabilitätskonzepte

### I.a. Vulnerabilität als Aspekt der *conditio humana*

Der Begriff der Vulnerabilität ist in psychologischen sowie in sozialwissenschaftlichen als auch in philosophischen, rechtswissenschaftlichen, bioethischen und theologischen Diskursen in den letzten Jahren verstärkt aufgetaucht. Im Rahmen dezidiert psychologischer Vulnerabilitätsdiskurse wird Vulnerabilität sowohl mit Blick auf das einzelne Individuum als auch hinsichtlich bestimmter Gruppen thematisiert und dabei in der Regel in Opposition zu der Kategorie der Resilienz gesetzt.<sup>1</sup> Geht es in sozialwissenschaftlichen Diskursen vordergründig um Vulnerabilität in Bezug auf bestimmte Kollektive und konkrete soziale Einflussfaktoren, so bezieht sich die philosophische Diskussion verstärkt auf die universelle Dimension von menschlicher Verletzbarkeit als ein elementarer Aspekt der *conditio humana*.<sup>2</sup>

Der Begriff der Vulnerabilität (lat. *vulnus* = Wunde) kann schlicht mit Verwundbarkeit, Verletzbarkeit, bzw. Verletzlichkeit übersetzt werden. Somit verweist der Terminus auf die Bedingung der Möglichkeit verletzt, bzw. verwundet zu werden und nicht auf den eigentlichen Zustand des Verletztseins selbst. Vertreter einer essentialistischen, bzw. universalistischen Auffassung betrachten Vulnerabilität im Allgemeinen als ein universell geteiltes, ontologisches Faktum, das als ein wesensbestimmendes Merkmal der *conditio humana* in Erscheinung tritt. Demnach bezeichnet Vulnerabilität ein ursprüngliches, bedingendes Merkmal menschlicher Existenz, das zum einen jedem Menschen aufgrund seines Menschseins genuin zukommt, das sich jedoch zum anderen in höchst individueller Weise manifestieren kann. Dabei ergeben sich partikuläre Variationen hinsichtlich der Ausprägung von Verwundbarkeit aufgrund von subjekt- und kontextspezifischen Differenzen. In dieser Perspektive erweist sich Vulnerabilität als etwas, das sowohl durch Universalität als auch durch Partikularität bestimmt ist. Zudem lassen sich grundsätzlich inhärente und situative Ursprünge menschlicher Vulnerabilität unterscheiden. Inhärente Ursprünge stehen im Zusammenhang mit unserer Körperlichkeit und unserer affektiven Natur im Allgemeinen. Situative Ursprünge hingegen verweisen auf die besondere lebensweltliche Situation von Personen und berücksichtigen dabei spezifische soziale, umweltbedingte und ökonomische Einflüsse im Hinblick auf Individuen oder soziale Gruppen (Vgl. Fineman 2013, 13ff.; Mackenzie et al. 2014, 7ff.).

In der Frage, inwieweit das Phänomen der Verwundbarkeit in ideengeschichtlichen Konzeptionen sowie im Kontext von sozialen und politischen Praktiken Berücksichtigung findet, erscheint es von Bedeutung, etablierte Subjektkonzeptionen näher in den Blick zu nehmen. Trotz postmoderner Versuche einer Dekonstruktion des humanen Subjekts und einer zuneh-

---

1 Eine fundierte Begriffsklärung zu ‚Vulnerabilität‘ und ‚Resilienz‘ findet sich bei Breyer (2017).

2 Die Auffassung, bei Vulnerabilität handle es sich vorrangig um ein universal geteiltes und essentielles Merkmal von Humanität findet sich u. a. bei folgenden Autoren: Nussbaum (2006), Butler (2004), Turner (2006), Fineman (2013) und Gilson (2016). Der Philosoph und Sozialwissenschaftler Robert Goodin weist in seiner einflussreichen Publikation *Protecting the Vulnerable* eine universalistische Auffassung von Vulnerabilität zurück. Er stellt hingegen die relationale, situative Komponente von Vulnerabilität in den Vordergrund (vgl. Goodlin 1985, 112ff.). Mackenzie und Kollegen verweisen sowohl auf die universelle als auch auf die partikuläre Dimension von Vulnerabilität (vgl. Mackenzie et al. 2014 7ff.).

menden Berücksichtigung von sozialen Einflüssen im Hinblick auf die Verfasstheit des Subjekts, hat sich in etablierten Strömungen der Moralphilosophie sowie in vorherrschenden Diskursen der politischen Philosophie ein Subjektverständnis etabliert, bei dem der Fokus auf subjektbezogene Autonomie und Freiheit sowie Fähigkeiten und Rationalität als Kernaspekte des humanen Subjekts gerichtet ist. Vor dem Hintergrund einer freiheitlich-liberalen Denktradition wird Verwundbarkeit im Kontext dieses Subjektverständnisses als etwas wahrgenommen, das menschlicher Autonomie konträr entgegensteht. Der moralphilosophische und ideengeschichtliche Fokus auf der Autonomie des Subjekts hat jedoch mitunter den Blick auf diejenigen Voraussetzungen versperrt, die gegeben sein müssen, damit ein menschliches Subjekt seine Autonomie und individuellen Fähigkeiten in sozialen und politischen Lebenswelten in umfassender Weise realisieren kann. Dieses nach wie vor einflussreiche Subjektverständnis kantischer und liberaler Prägung, das zugleich mit einer Vernachlässigung der relationalen Verfasstheit des Subjekts sowie mit einer Geringschätzung grundlegender Wesensaspekte wie Verletzlichkeit, Rezeptivität, Fürsorge und Dependenz einhergeht, wurde insbesondere von Seiten der feministischen Philosophie vielfach in Frage gestellt und kritisiert (Vgl. Gilligan 1988; Fineman 2004; 2013; Nussbaum 2004; Butler 2004).

#### I.b. Phänomenologie und Ethik der Verwundbarkeit bei Levinas

In einer phänomenologischen Perspektive wird Vulnerabilität nicht vorrangig als ein durch soziale und politische Verhältnisse bedingtes und letztlich kontingentes Phänomen aufgefasst, sondern als ein ontologisches Faktum menschlicher Existenz, das auf die ursprüngliche Struktur unserer Subjektivität schlechthin verweist (vgl. Boubil 2018, 184). Diese universell geteilte, ontologische Struktur unserer Existenz steht in unmittelbarem Zusammenhang mit unserer genuinen Einbettung in existenziell prägende und soziale Kontexte. So verweist unsere Verwundbarkeit auch auf unsere strukturelle Öffnung hin zur Welt, in die wir eingebettet und in der wir mit anderen verbunden sind (ebd.). Aufgrund dieser Öffnung unterliegt das Vulnerabilitäts-Phänomen einer gewissen Dynamik, die durch die Aspekte von Passivität und Aktivität gleichermaßen geprägt ist.

Auf welche Weise kommt nun die ethische Komponente von Vulnerabilität zum Tragen? Aufschlussreich für die Beantwortung dieser Frage erscheinen mir die phänomenologischen und fundamentalethischen Analysen von Emmanuel Levinas. In *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974] verweist Levinas' auf den Zusammenhang zwischen Subjektivität, Passivität, Verwundbarkeit und Verantwortung, wobei er in diesem Kontext die dezidiert normativ-ethische Dimension von Passivität und Verwundbarkeit herausstellt. Gemäß Levinas offenbart sich menschliche Verwundbarkeit am sogenannten „Nicht-Ort“ der Subjektivität, der zugleich den Ort radikaler Passivität bezeichnet. An diesem „Nicht-Ort“ der Subjektivität vollzieht sich das bedingungslose Einstehen für den anderen:

„Die Menschlichkeit, die Subjektivität – das ausgeschlossene Dritte, ausgeschlossen von überallher, Nicht-Ort – bedeuten, daß die genannte Alternative zerplatzt, bedeuten der-Eine-an-der-Stelle-des-Anderen – Stellvertretung – Bedeutung in ihrer Bedeutsamkeit als Zeichen, früher als das *sein*, früher als die Identität. [...] – das Zerbrechen des *sein* ist ethischer Art. [...] Dieses Zerbrechen der Identität – diese Verwandlung des Seins in Bedeutung, das heißt in Stellvertretung – ist die Subjektivität des Subjekts oder seine Unterwerfung unter alles – seine Empfänglichkeit, seine Verwundbarkeit, das heißt seine Sensibilität. Die Subjektivität – Ort und Nicht-Ort dieses Zerbrechens – vollzieht sich als eine Passivität, die passiver ist als jede Passivität.“ (Levinas 2011, 49).

Die „Verwandlung des Seins in Bedeutung“ vollzieht sich gemäß Levinas innerhalb der Struktur subjektbezogener, „radikaler Passivität“, die sich zudem als Empfänglichkeit, als Sensibilität sowie als Verwundbarkeit darstellt. Im Rahmen dieser Passivität erklingt gemäß Levinas die „Antwort, die Verantwortung ist – für den Nächsten einzustehen“ (ebd., 49f.). Dieser Übergang ist kein sanfter und vermittelter – vielmehr beschreibt Levinas das Eintreten des ethischen

Moments als einen radikalen Bruch, gleichsam als ein „Zerbrechen der Identität“. Als konkreten Ort, an dem sich die bedingungslose Stellvertretung und letztlich die Verantwortung für den anderen entfalten kann, bestimmt Levinas das Antlitz (*visage*) des anderen. Das Antlitz des anderen ist purer Ausdruck und Erscheinung, wobei der andere durch das Antlitz nicht begrifflich erfasst werden kann; vielmehr ermöglicht der Anblick dieses Antlitz „reine Erfahrung, Erfahrung ohne Begriff“ (Levinas 2012, 206). Auch wenn Levinas die existenzielle Erfahrung radikaler Passivität im Zusammenhang mit Verwundbarkeit nicht dezidiert als eine emotionale Erfahrung beschreibt, lassen sich seine Ausführungen dahingehend weiterdenken, dieses Erleben radikaler Passivität und Verwundbarkeit des anderen als eine Erfahrung zu bestimmen, die mit dem Erleben von bestimmten Emotionen einhergeht. Dieses Berührtwerden durch den anderen, das Levinas als das „Zerbrechen der Identität“ beschreibt, kann dabei von bestimmten Gefühlen begleitet sein, die wiederum die Anerkennung von Vulnerabilitäten befördern und schließlich in ein Handeln münden, das einen adäquaten Umgang mit diesen Verwundbarkeiten zur Folge hat. Ebenso können Gefühle in diesem Zusammenhang auch destruktives Handeln zur Folge haben, wie etwa Ausgrenzung, Herabwürdigung oder gar die Anwendung von Gewalt.

Dieser Aspekt erscheint mir von zentraler Bedeutung: So ist die unmittelbare *Erfahrung* von Verletzbarkeit in der Regel von Emotionen begleitet. Anders als bloßen affektiven Empfindungen kommen Emotionen im Zusammenhang mit Vulnerabilität jedoch insofern eine besondere normative Kraft zu, da sie auf die empfindliche und verletzbare Seite unserer Existenz verweisen. Dabei kann man der Ansicht sein, dass diese normativ-ethische Kraft dem sogenannten ‚Faktum‘ der Vulnerabilität selbst entspringt und in konkreten Emotionen erst Gestalt annimmt. In umgekehrter Perspektive erscheint es ebenso denkbar, dass erst durch die konkrete, emotionale Erfahrung von menschlicher Verwundbarkeit ein ethisches Moment konstituiert wird. So kann aus meiner Sicht von einem wechselseitigen Beziehungsverhältnis zwischen Emotionen einerseits und Verwundbarkeit andererseits gesprochen werden. Im Ausgang dieser Überlegungen scheint es nun geboten, sich eingehender mit der normativ-ethischen Dimension von Vulnerabilität zu befassen.

#### I.c. Vulnerabilität – normativ-ethische, soziale und politische Dimension

Vor dem Hintergrund umfassender Kritik an etablierten Konzeptionen eines autonomen Subjekts wird menschliche Verletzbarkeit in jüngeren moralphilosophischen und ethischen Diskursen zunehmend als ein essenzieller Aspekt unserer Humanität gewürdigt, der nicht in erster Linie als Defizit verstanden wird, sondern als Potential und Ressource. In diesem Kontext wird Vulnerabilität mitunter selbst als eine ethische Kategorie aufgefasst, deren normativ-ethische Dimension sich insbesondere aus der relationalen Komponente menschlicher Verwundbarkeit erschließt (vgl. Nussbaum 2006; Mackenzie et al. 2014; Gilson 2016). Diese relationale Komponente verweist auf unsere ursprüngliche Sozietät und unhintergehbare Dependenz, wobei beide Aspekte miteinander verbunden sind. Aufgrund unserer genuinen Bezogenheit auf andere Wesen sowie bedingt durch unsere grundlegende Abhängigkeit von anderen Menschen, verschiedenartigen Ressourcen und Umweltfaktoren sind wir immer auch verletzlich. Wir nehmen uns und andere als verwundbare Wesen wahr und verbinden mit dieser Wahrnehmung bestimmte Gefühle und Wertungen. Somit stellt sich unsere subjektbezogene Verwundbarkeit nicht allein als Abhängigkeit und Leiden dar, sondern ebenso als Rezeptivität, als Sensitivität, gar als Urteilsvermögen sowie als Quelle von Empathie und Mitgefühl. Diese Komponenten von Verwundbarkeit können schließlich die Herausbildung einer ethischen Haltung und Praxis der Sorge befördern (vgl. Gilson 2016, 15ff.; Noddings 2003, 49f., 79ff.).

Vulnerabilität bezeichnet demnach bestimmte Fähigkeiten empfindungsfähiger Wesen, wobei diese Fähigkeiten in unmittelbarem Zusammenhang mit unserer genuinen Sozietät stehen. Im Rahmen eines umfassenden Autonomie-Konzepts können menschliche Vermögen wie Rezeptivität, Sensitivität und Empathie ebenso als grundlegende Bestandteile einer autonomen menschlichen Existenzform aufgefasst werden, wie Rationalität, Selbstbestimmung und Hand-

lungsvermögen. Im Kontext einer solchen Perspektive erscheint Vulnerabilität als ein Faktum, das nicht mehr gänzlich der Autonomie entgegengesetzt ist, sondern einerseits mit spezifischen Vermögen einhergeht und andererseits unsere herkömmlichen Konzepte von subjektbezogener Autonomie erweitert (vgl. Pelluchon, 2011, 273ff.). Im Ausgang hiervon erschließt sich auch die normativ-ethische Dimension von Vulnerabilität: Die Wahrnehmung, Empfindung und Bewertung von Vulnerabilität bei uns und bei anderen kann letztlich den Impuls zu einem verantwortungsgeleiteten, normenbasierten Handeln geben und langfristig die Etablierung ethischer Prinzipien zur Folge haben, wodurch eine Minderung oder gar Beseitigung des jeweiligen vulnerablen Zustands ermöglicht werden kann.<sup>3</sup>

In ihrem Ansatz einer Ethik der Vulnerabilität hat Erinn Gilson darauf aufmerksam gemacht, dass der alleinige Fokus auf der Minderung von Vulnerabilitäten jedoch nicht ganz unproblematisch sei, da wir hierdurch ständig versuchen würden, größtmögliche Sicherheit zu erstreben, die jedoch unerreichbar sei. Eine häufige Konsequenz aus diesem Sicherheitsstreben sei das Leugnen der grundlegenden, unvermeidbaren Qualität von Vulnerabilität sowie die Herausbildung der Überzeugung, dass Vulnerabilität zu Schaden führe. In dieser Perspektive fühlen wir uns von anderen angegriffen und der Barmherzigkeit von anderen ausgeliefert, wodurch wir uns vorwiegend als schwach und passiv empfinden würden (ebd., 15 ff.).

Die Art und Weise, wie wir Vulnerabilitäten auf gesamtgesellschaftlicher Ebene bewerten und mit ihnen umgehen, kann von ausschlaggebender Bedeutung für die jeweils vorherrschenden sozialen Lebensbedingungen sein, denen sich ein Individuum ausgesetzt sieht. Insofern umfasst das Phänomen der Verwundbarkeit neben der ethischen Dimension auch eine dezidiert soziale sowie politische Dimension.

In ihrem Essay *Violence, Mourning, Politics* (2004) macht Judith Butler darauf aufmerksam, dass die Etablierung von Normen und Standards, in denen ein adäquater Umgang mit unserer genuinen Verwundbarkeit zum Tragen kommt, letztlich selbst von gesellschaftlichen Anerkennungsprozessen abhängig ist. Sie verweist diesbezüglich insbesondere auf die körperlich-leibliche Dimension von Vulnerabilität. Diese physisch bedingte Komponente von Vulnerabilität sei ursprünglich und gehe dem Individuationsprozess noch voraus (vgl. Butler 2004, 31). Butler beklagt jedoch, dass Gesellschaften nicht jedes menschliche Leben als gleichermaßen „betrauernswert“ (*grievable*) erachten würden und sich demnach soziale Handlungsmuster etabliert hätten, wonach nicht jedem Individuum in gleicher Weise Schutz und Unterstützung zuteilwerde (ebd., 32). Gemäß Butler ist es daher von grundlegender Bedeutung, sowohl unsere eigene als auch die ursprüngliche, körperliche Verwundbarkeit anderer Menschen zunächst anzuerkennen, um ausgehend hiervon adäquate Normen im Umgang mit Vulnerabilität zu entwickeln, die auf der Ebene von Gesellschaft und Politik wirksam werden (ebd., 42ff.).

Not only is there always the possibility that a vulnerability will not be recognized and that it will be constituted as the ‚unrecognizable,‘ but when a vulnerability *is* recognized, that recognition has the power to change the meaning and structure of the vulnerability itself. In this sense, if vulnerability is one precondition for humanization, and humanization takes place differently through variable norms of recognition, then it follows that vulnerability is fundamentally dependent on existing norms of recognition if it is to be attributed to any human subject. (ebd., 43).

Demnach ist Verwundbarkeit als ein wesentliches Konstituens unseres Menschseins selbst bedingt durch gemeinschaftliche Formen der Anerkennung. Letztlich gebe es keine Garantie dafür, so Butler, dass Vulnerabilität im Rahmen von Normen und Praktiken sozialer Anerkennung berücksichtigt werde. Doch sofern dies der Fall sei, könne durch den Prozess der Anerkennung die Bedeutung der jeweiligen Verwundbarkeit selbst verändert werden – in dem Sinne, dass wir diesbezüglich bestimmte Normen der Anerkennung für erstrebenswert erachten (ebd., 42ff.).

---

3 Robert Goodin spricht gar von einer moralischen Pflicht zur Verantwortung, die mit der Wahrnehmung von Vulnerabilitäten bei anderen Menschen einhergeht (vgl. Goodin 1985, 16ff., 28ff.).

## II. Politische Emotionen und Verwundbarkeit

### II.a. Eine Theorie politischer Emotionen nach Martha C. Nussbaum

Im Anschluss an Butlers Überlegungen ist festzuhalten, dass es als eine wichtige Aufgabe politischer Institutionen erachtet werden kann, ein adäquates Rahmengerüst für den Umgang mit existenziellen und sozialen Vulnerabilitäten bereit zu stellen. Auch Martha C. Nussbaum hat in verschiedenen Arbeiten darauf hingewiesen, dass die Anerkennung von subjekt- und gruppenspezifischen Vulnerabilitäten auf sozialer und politischer Ebene nicht allein für die Entfaltung des Individuums, sondern letztlich auch für den sozialen Zusammenhalt eines demokratischen Gemeinwesens von elementarer Bedeutung sein kann (vgl. Nussbaum 2001; 2004). Über Butler hinausgehend verweist Nussbaum dabei nicht nur auf die Bedeutung einer gesellschaftlichen und politischen Anerkennung von Vulnerabilitäten, sondern auch auf die zentrale Rolle von Emotionen im Zusammenhang mit der Herausbildung von sozialen Normen. In ihrem Werk *Politische Emotionen: Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist* (2016) zeigt Nussbaum die politische Tragweite bezüglich des spezifischen Verhältnisses von Verwundbarkeit und Emotionen auf, wobei sich dieses Verhältnis gemäß Nussbaum grundsätzlich als ein ethisches Verhältnis darstellt. Dabei könne insbesondere im Rahmen einer ästhetischen Perspektive – mittels Kunst, Poesie, Theater und Musik – ein verständnisvoller, mitunter liebevoller Umgang mit menschlichen Verletzbarkeiten vermittelt werden (vgl. Nussbaum 2016).

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Ausführungen möchte ich nun in selektiver Manier Martha C. Nussbaums Analysen zu politischen Emotionen vorstellen und am Ende hierzu kritisch Stellung beziehen. Zwei zentrale Aspekte möchte ich dabei besonders hervorheben: zum einen die von Nussbaum evozierte normative und politische Kraft von Emotionen und zum anderen den bei Nussbaum aufgezeigten Zusammenhang zwischen bestimmten Emotionen und subjektbezogener Verwundbarkeit.

Es sei zunächst angemerkt, dass Nussbaums Theorie politischer Emotionen auf ihrer allgemeinen Emotionentheorie aufbaut, die sie u. a. in *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions* (2001) darlegt. Hier vertritt Nussbaum einen kognitivistisch-reduktiven Ansatz, demgemäß Emotionen als Kognitionen aufzufassen sind und Werturteile enthalten. Ihre Theorie der Emotionen basiert auf der grundlegenden Auffassung, dass Emotionen grundsätzlich *eudämonistisch* seien. Dies bedeutet, dass elementare Emotionen immer auch Ausdruck des persönlichen Konzepts vom guten Leben sind und somit personenbezogene, intrinsische Werte transportieren (vgl. Nussbaum 2001, 19ff., 31ff.; 2016, 25f.).

Ihre Analyse zu politischen Emotionen verortet Nussbaum innerhalb eines umfassenderen normativen ‚Projekts‘, das grundsätzlich auf liberalen Idealen wie Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit basiert, darüber hinaus jedoch nach Antworten jenseits liberaler Konzeptionen sucht, die der verletzlichen und emotionalen Seite des Menschen hinreichend Rechnung tragen. Anknüpfungspunkte findet sie hierbei u. a. beim britischen Philosophen und Ökonom John S. Mill sowie beim bengalischen Dichter und Philosophen Rabindranath Tagore (vgl. Nussbaum 2016). Beide hätten in ihren Werken eindringlich auf die Rolle von Emotionen im Hinblick auf gesellschaftliche Stabilität verwiesen und sich in diesem Zusammenhang für eine Kultur des Mitgefühls und der Anteilnahme eingesetzt (ebd., 162ff.). Dies ist auch das Anliegen von Nussbaums ‚Projekt‘: So lautet eine ihrer zentralen Thesen, dass die Erzeugung und Verbreitung von positiven, öffentlich wirksamen Emotionen auf politischer und gesellschaftlicher Ebene gefördert werden müsse. Dies könne maßgeblich zur Etablierung einer ausgewogenen politischen Kultur beitragen, in der liberale Werte und Ideale wie Gerechtigkeit, Gleichheit, Inklusion und

sogar Patriotismus mit positiven Emotionen wie Mitgefühl, Liebe und Vertrauen in Zusammenhang gebracht würden, wobei eine solche Kultur zugleich eine stabilisierende Wirkung im Hinblick auf demokratische Gesellschaften entfalten würde (ebd., 33f.).

Zunächst stellt sich die Frage, worin sich kollektive und subjektive Emotionen gemäß Nussbaum unterscheiden. In struktureller Hinsicht sieht Nussbaum hier keinen wesentlichen Unterschied: Beide enthielten neben der affektiven auch eine kognitive Dimension. Dabei ist Nussbaum der Ansicht, dass der kognitive Gehalt von Emotionen vor allem durch gesellschaftliche Normen und Umstände bestimmt wird. So würden insbesondere Emotionen, die im öffentlichen Raum erzeugt und die von weiten Teilen der Gesellschaft unterstützt werden, eine starke normative Kraft entfalten. Hierdurch könne wiederum das gesellschaftliche Miteinander maßgeblich beeinflusst werden (ebd., 207ff.). Nussbaums Ansicht nach könne eine von positiven Emotionen getragene, „gute Gesellschaft“ verhindern, dass gegenüber bestimmten Mitbürgern Gefühle des Abscheus entstünden, die schließlich in Stigmatisierung und Ausgrenzung mündeten (ebd., 19ff.). Kollektive Emotionen, die ihre Wirkkraft auf Ebene von Politik und sozialer Institutionen entfalten und dabei einen maßgeblichen Einfluss auf das gesellschaftliche Klima ausüben, können im Sinne Nussbaums als dezidiert politische Emotionen bezeichnet werden.

Indem sie sich vorwiegend auf den US-amerikanischen sowie den indischen Kontext bezieht, führt Nussbaum u. a. Beispiele aus Dichtung, Literatur und Architektur sowie herausragende historische Reden an, um zu veranschaulichen, inwiefern kollektiv geteilte Emotionen, vermittelt durch Poesie, Bauwerke oder politische Kommunikation, gezielt beeinflusst und auf kultureller und politischer Ebene bewusst evoziert und verstärkt werden können. Wie Nussbaum bemerkt, wirken Gefühle dabei grundsätzlich auf zwei Ebenen: „Wenn Gesetze und Institutionen einigermaßen gerecht sind, werden sie von Gefühlen getragen und aufrechterhalten. Aber sie schaffen auch die Motivation, diese Gesetze und Institutionen zu verbessern.“ (ebd., 208). Wirksame positive Emotionen im öffentlichen Raum würden sich auf eine Vielzahl an Themen beziehen und allgemeine Prinzipien repräsentieren, die „jedoch in das Gewand einer konkreten Geschichtserzählung“ gekleidet seien (ebd., 306).

## II.b. Verwundbarkeit, Mitgefühl, und Angst

Wie Butler plädiert auch Nussbaum dafür, auf gesellschaftlicher Ebene adäquate Formen der Unterstützung zu etablieren, die direkt auf menschliche Vulnerabilitäten Bezug nehmen (ebd., 182ff.). Darüber hinaus verortet Nussbaum den Umgang mit menschlichen Verwundbarkeiten innerhalb einer tugendethischen Perspektive. Für ein Konzept des guten Lebens sei es wichtig, das genuine Angewiesensein von Menschen auf Nahrung, Fürsorge, Bildung sowie geschützte geistige Handlungsräume wie etwa Religions- und Meinungsfreiheit zu berücksichtigen. Sofern es keine hinreichende gesellschaftliche Unterstützung in diesen grundlegenden Lebensbereichen gäbe, schränke dies die Handlungsfähigkeit von Menschen derart ein, so dass diese kein Leben führen könnten, das ihrer Würde entspricht. Nussbaum bemerkt hierzu: „Handlungsfähigkeit und Unterstützung hängen zusammen: Aufgrund ihrer Fähigkeit, zu handeln und nach etwas zu streben, haben verletzbare Menschen Anspruch auf Unterstützung.“ (ebd., 186f.).

Damit die erforderlichen Formen von Unterstützung allen Menschen in Form von etablierten gesellschaftlichen Normen sowie adäquaten Gesetzen zuteilwerden können, bedarf es wiederum einer von positiven kollektiven Emotionen getragenen, unterstützenden politischen Kultur, die sowohl auf einem gesellschaftlichen Konsens als auch auf Diskussion und Kritik basiert (ebd., 192ff.). Als Beispiel für eine im öffentlichen Raum wirksame Emotion führt Nussbaum das Phänomen des Patriotismus an. Das Phänomen des Patriotismus, das sich auf ein konkretes, nationales Narrativ beziehe, gehe in der Regel mit starken Gefühlen einher, so Nussbaum. Diese Gefühle wiederum klassifiziert Nussbaum als eine Form von Liebe. Diese Liebe wiederum sei in motivationspsychologischer Hinsicht förderlich für die Aneignung von im tugendethischen Sinne guten, politischen Prinzipien, die nicht abstrakt blieben, sondern vielmehr eine von Emotionen begleitete Identifizierung mit einer spezifischen Geschichte er-

möglichten (ebd., 310ff.) Ein ausgewogener, auf positiven Emotionen basierender Patriotismus hat nach Ansicht Nussbaums durchaus seine Berechtigung. Zudem vertritt sie die Ansicht, dass der Anspruch, positive Emotionen im Rahmen einer politischen Kultur zu fördern, nicht totalitäre Züge annehmen dürfe und dabei noch genug Raum für Dissens bleiben müsse. In diesem Sinne begrüßt sie den großzügig gehandhabten Schutz der Redefreiheit in den USA, der auch rassistische Reden schützt (ebd., 192ff.).

Eine Schlüsselrolle bezüglich des Katalogs positiver kollektiver Emotionen nimmt gemäß Nussbaum das Mitgefühl ein. Unter Mitgefühl versteht Nussbaum zunächst „ein schmerzhaftes Gefühl, das durch das ernsthafte Leiden eines anderen oder anderer Lebewesen ausgelöst wird.“ (ebd., 217). Gemäß Nussbaums Analyse sind es drei grundlegende Gedanken, welche die affektive Komponente des Mitgefühls begleiten: zum einen der Gedanke, dass die Lage ernst ist, zum anderen der Gedanke der Schuldlosigkeit und schließlich der sogenannte eudämonistische Gedanke. Letzterer, so Nussbaum, weise der leidenden Person oder den leidenden Personen einen wichtigen Platz im Leben desjenigen Menschen zu, der diese Empfindung habe (ebd., 217ff.).

Der eudämonistische Gedanke übt die wichtigste Funktion im Hinblick auf das verbindende Potential des Mitgefühls aus: Wie Nussbaum bemerkt, bewerten wir die Welt im Kontext der eudämonistischen Perspektive von unserem eigenen Standpunkt aus, der zugleich die Vorstellung von einem lebenswerten Leben widerspiegelt. Dabei sorgen wir uns um – in der Regel nahestehende – Menschen, an denen uns persönlich etwas liegt. Es gelte nun den ‚Betroffenheitsradius‘ auch auf diejenigen fremden Menschen auszuweiten, mit denen wir im weitesten Sinne unsere Vorstellung vom guten Leben teilen. Symbole und Dichtung sowie kollektive Rituale können unterstützend wirken, um den Betroffenheitsradius unseres Mitgefühls auszuweiten, so Nussbaum (ebd., 25f.). Meiner Ansicht nach besteht zwischen Mitgefühl, dem Faktum menschlicher Verwundbarkeit sowie dem Aspekt sozialer Verbundenheit ein enger Zusammenhang: Wir beziehen nicht nur diejenigen Menschen in unseren „Betroffenheitsradius“ ein, mit denen wir ähnliche Vorstellungen vom guten Leben teilen, sondern auch insbesondere diejenigen, mit deren Verletzbarkeit(en) wir uns identifizieren.

Allerdings stellen sich Nussbaums Anliegen, das Mitgefühl auszuweiten, zahlreiche Hindernisse in den Weg. Als unmittelbare ‚Feinde‘ des Mitgefühls führt Nussbaum insbesondere Angst, Neid und Scham an (ebd., 471ff.). Das Problematische an der Angst sei, dass sich die mit der Angst verbundenen, im Hinblick auf unsere Evolution einst durchaus nützlichen Mechanismen gegen Lernprozesse und moralisches Denken grundsätzlich sperren würden. So könnten Menschen etwa durch bewusst erzeugte, stigmatisierende Assoziationen lernen, vor bestimmten Gruppen Angst zu haben, die folglich nun dämonisiert werden. Die Ich-Bezogenheit der Angst, die das Bewusstsein vollständig auf die eigene Person lenke, stehe dabei der Forderung diametral entgegen, den Betroffenheitsradius derjenigen Menschen, die mit uns die Vorstellung von einem wertvollen Leben teilen, auszuweiten. Daher müsse es die Aufgabe einer öffentlichen Kultur sein, so Nussbaum, kollektiv empfundene Angst einzudämmen und in die richtigen Bahnen zu lenken (ebd., 483ff.).

In ihrem jüngeren Werk *Königreich der Angst. Gedanken zur aktuellen politischen Krise* (2019) befasst sich Nussbaum eingehend mit dem Phänomen kollektiver Angst im Zusammenhang mit den seinerzeit aktuellen politischen Ereignissen in den USA. Sie konstatiert eine massive Zunahme gesellschaftlicher Angst, die sie sowohl als Voraussetzung sowie als Bestandteil und Folge der aktuellen politischen Krise in den Vereinigten Staaten identifiziert. In Ergänzung zu ihrem Buch *Zorn und Vergebung. Plädoyer für eine Kultur der Gelassenheit* (2017) analysiert Nussbaum in *Königreich der Angst* „die Rolle der Angst als Ursprung und Erfüllungsgehilfe vergeltenden Zorns“ (Nussbaum 2019, 92). Zorn werde häufig als Reaktion auf Ungerechtigkeiten gedeutet, teils sogar mit edlen Zielen in Verbindung gebracht und dabei nicht selten mit dem Phänomen der Empörung verwechselt. Anders als das Phänomen der Empörung, das berechtigt sein und eine wichtige gesellschaftliche Rolle einnehmen könne, gehe der Zorn zumeist mit einer Statusverletzung, Schuldzuweisungen und Vergeltungsgedanken einher (ebd., 105f.). Es gelte daher in ausgewogener Weise „den Geist eines entschlossenen Widerstands gegen Un-

gerechtigkeiten“ (ebd., 113) zu bewahren und zu stärken und gleichzeitig Vergeltungsgedanken zurückzudrängen.

Wenn anstelle von Zorn und Angst nun kollektives Mitgefühl – etwa durch politische Reden – gezielt gefördert werden sollte, müsste mittels geeigneter Kommunikationsstrategien die rechte Balance gefunden werden zwischen partikularen Ereignissen und Emotionen einerseits sowie abstrakten Prinzipien andererseits. Als herausragendes Beispiel politischer Kommunikation im Hinblick auf einen adäquaten Umgang mit gesellschaftlicher Angst führt Nussbaum in *Politische Emotionen* u. a. Roosevelts erste Antrittsrede von 1933 an (Nussbaum 2016, 483ff.). In dieser Rede sieht Nussbaum eine ausgewogene Balance zwischen Ehrlichkeit und Optimismus angelegt, da Roosevelt zunächst in verständnisvoller Weise auf die Angst der Bürger im Zusammenhang mit den dramatischen Folgen der Wirtschaftskrise eingeht, um anschließend mit optimistischen Worten einen Weg aus der Krise aufzuzeigen (ebd. 486ff.). So trägt Roosevelt mit seiner Rede kollektiven Verletzbarkeiten und Emotionen einerseits hinreichend Rechnung, zugleich zeigt er aber auch eine zuversichtliche Zukunftsoption auf.

### II.c. Projektiver Abscheu, Stigmatisierung

Das Themenfeld um projektiven Abscheu, Ekel, Scham und Stigmatisierung nimmt in Nussbaums Theorie politischer Emotionen einen größeren Raum ein. Zwischen der evolutionär bedingten menschlichen Neigung, Hierarchien auszubilden und andere herabzusetzen einerseits sowie der Entstehung von Abscheu andererseits besteht gemäß Nussbaum ein enger Zusammenhang. Narzissmus, der Wunsch nach Omnipotenz und das Leugnen unserer tierischen Abstammung könnten dazu führen, dass Hierarchien bedrohliche Formen annehmen würden – bspw. in Form gezielter Herabsetzung von Gruppen. Abscheu, so Nussbaum, sei ein zentrales Element von Herabsetzung, wobei Herabsetzung mit der Zuschreibung von bestimmten animalischen Eigenschaften einhergehe, die in der Regel Abscheu erwecken würden: etwa schlechter Geruch, Schleimigkeit, bestimmte Körperflüssigkeiten und Exkremente. Dieser projektive Abscheu ist verbunden mit Ängsten, die wiederum im Zusammenhang mit der eigenen körperlichen Verletzbarkeit stehen, wobei sich diese Ängste in dem Gefühl von Ekel verdichten können. Beim projektiven Abscheu werden somit Eigenschaften der ekelerregenden Primärobjekte auf bestimmte Gruppen projiziert und aufgrund ihrer angeblichen Animalität als niedrigerstehend eingestuft. Nussbaum versteht unter projektivem Abscheu auch eine Form der Nicht-Anerkennung unserer tierischen Abstammung, wobei hier Ängste und Hilflosigkeit im Hinblick auf unsere Sterblichkeit zum Ausdruck kämen (ebd., 276ff., vgl. auch Nussbaum 2019, 122ff.).

Durch die Projektion von Abscheu und Ekel entstehe letztlich eine segmentierte Welt, in der auf der einen Seite die eigene Person sowie alle nicht-animalischen Menschen stünden und auf der anderen Seite all diejenigen Menschen, denen eine animalische Natur zugeschrieben wird (Nussbaum 2016, 281f.). Projektiver Abscheu steht zudem im Zusammenhang mit dem Phänomen des Stigmas. Der amerikanische Soziologe Erving Goffman, auf den sich Nussbaum bezieht, beschreibt das Stigma als ein Attribut, das in Bezug auf eine Eigenschaft gebraucht wird, die in unserer Vorstellung zutiefst diskreditierend ist, da sie eine deutliche Abweichung von einer etablierten Norm darstellt. Das Stigma ist gemäß Goffman immer relationaler Art: „Ein und dieselbe Eigenschaft vermag den einen Typus zu stigmatisieren, während sie die Normalität eines anderen bestätigt, und ist daher als ein Ding an sich weder kreditierend noch diskreditierend.“ (Goffman 1967, 11; vgl. Nussbaum 2016, 540ff.).

Projektiver Abscheu zielt in der Regel darauf ab, ein Empfinden von Scham bei demjenigen Subjekt oder derjenigen Gruppe hervorzurufen, das, bzw. die als verabscheuungswürdig eingestuft wird. Aufschlussreich in diesem Zusammenhang erscheint mir Sartres phänomenologische Analyse des Scham-Phänomens in *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (1943) Für Sartre ist es insbesondere der Blick des anderen, der „meine Handlung oder meine Situation in der Welt“ (Sartre 2017, 490) zum *Objekt* der Scham werden



lässt. Im Moment der Scham offenbart sich gemäß Sartre das radikale Getrenntsein vom anderen, der mich aus meinem „Für-mich-sein“ durch seinen Blick herausreißt.

Über welche Mittel verfügt nun eine politische Kultur, um dieses „radiale Getrenntsein“ vom anderen durch Abscheu und Stigmatisierung zu überwinden? Gemäß Nussbaum spielt hier ein ausgewogener Patriotismus eine tragende Rolle, sowie eine auf Mitgefühl und Liebe basierende Erziehung (vgl. Nussbaum 2016, 305ff., 378ff.) Eine besondere erzieherische Wirkung mit Blick auf die Realisierung einer inklusiven, politischen Kultur misst Nussbaum dabei vor allem der Literatur und der Poesie bei: Insbesondere in Tagores Roman *Gora* sowie in Whitmans Gedicht *Am Ufer des blauen Ontario* [1855] findet sie eine Antwort auf die Frage, wie Abscheu überwunden werden kann (ebd., 283ff.). In Tagores Roman überwindet der Protagonist Gora sein Kastendenken, in Whitmans Gedicht nimmt der dichtende Protagonist zur Zeit des Bürgerkriegs einen Sklaven bei sich auf und überwindet so Rassendenken und Ausgrenzung. Für Nussbaum ist es insbesondere das durch den ‚poetischen Geist‘ evozierte ‚Spiel der Phantasie‘, wodurch der Gleichheitsgedanke zusammen mit der Vorstellung vermittelt werde, „dass alle Menschen in gleicher Weise verletzbar und sterblich sind. [...] Das Spiel ist mithin auch die spielerische Anerkennung einer extremen Verletzbarkeit.“ (ebd., 288). Die Anerkennung von Verletzbarkeit erfolgt hier nicht durch die Vermittlung abstrakter Prinzipien, sondern vielmehr spielerisch, vermittelt durch eine ästhetische Form, die Emotionen zu transportieren und evozieren vermag.

An dieser Stelle stellt sich die Frage, ob grundlegende Werte und Ideale, die mit Respekt, Gerechtigkeit und Inklusion in Verbindung gebracht werden, nicht grundsätzlich auch losgelöst von Emotionen erfolgreich vermittelt werden können. Nussbaums Antwort ist klar: Nein, denn ohne Emotionen entsteht keine Verbundenheit, die Menschen dazu bringt, wirklich Mitgefühl mit anderen zu empfinden, andere als gleichwertig zu erachten und sich für die Umsetzung von Idealen leidenschaftlich einzusetzen. Vor diesem Hintergrund erscheint Nussbaums zentrale These plausibel, dass politische Ideale wie Gerechtigkeit und Freiheit durch Erziehung und Kultur vermittelte Formen der Liebe bedürfen. Um die politische Kultur eines Landes positiv zu beeinflussen, genüge es nicht, lediglich Respekt zu vermitteln, der letztlich „kalt“ sei und allein durch abstrakte Prinzipien begründet sei (Nussbaum 2016, 569ff., 585ff.).

### III. Abschließende Bemerkungen

Abschließend möchte ich nochmals auf zentrale Elemente in Nussbaums Theorie politischer Emotionen Bezug nehmen. So verbindet Nussbaum menschliche Verwundbarkeit einerseits mit grundlegenden Bedürfnissen, denen gemäß dem Gleichheitsideal im Rahmen einer politischen Kultur ausgewogener und fairer Weise hinreichend Rechnung getragen werden sollte. Andererseits stehen Verwundbarkeiten aber auch im Zusammenhang mit grundlegenden Ängsten und Formen der Hilflosigkeit. Die politische Kultur einer Nation bildet sozusagen das ‚Setting‘, innerhalb dessen sich Normen und Standards im Umgang mit allgemeinen menschlichen sowie spezifischen kollektiven Vulnerabilitäten ausbilden. Dabei gilt es im Sinne Nussbaums auf gesellschaftlicher und kultureller Ebene Wege zu finden, positive Emotionen zu fördern. Hierdurch kann auf kollektiver Ebene die Motivation geschaffen werden, dass sich Bürger einer Nation für die Umsetzung von politischen Idealen leidenschaftlich einsetzen.

Die von Nussbaum anvisierte politische Kultur versteht sich als Kultur, die dem Geist des Rawlsschen politischen Liberalismus entspringt. Diese Kultur vertritt keinen totalitären Anspruch, sondern hält sowohl Raum für Partikulares als auch für Dissens bereit und lässt dabei Heterogenität hinsichtlich Religionen, Ethnien und Orientierungen zu. Doch anders als Rawls räumt Nussbaum nicht dem übergreifenden Konsens bezüglich abstrakter Prinzipien den Vorrang ein, sondern der Wirkkraft positiver, kollektiver Emotionen. Ein wichtiges Ziel von Nussbaums ‚Projekt‘ ist es, durch eine Kultur des Mitgefühls den zwischenmenschlichen Zusammenhalt von verschiedenen Gruppen einer Gesellschaft zu fördern, die möglicherweise nicht die gleichen Werte vertreten (Nussbaum 2016, 578f., 585ff.).

Dabei übt die politische Kultur auch eine erzieherische Funktion aus. So weisen positive politische Emotionen gemäß Nussbaum einerseits das Potential auf, eine gesellschaftliche Stimmung zu erzeugen, die Ausgrenzung und die Etablierung von Ungleichheiten verhindert. Positive politische Emotionen können ihrer Ansicht nach wesentlich dazu beitragen, grundlegende menschliche Vulnerabilitäten in weiten Teilen der Gesellschaft anzuerkennen. Zudem können positive Emotionen die Motivation stärken, dass sich Menschen für die Etablierung von adäquaten Normen und Standards im Umgang mit Vulnerabilitäten auf zwischenmenschlicher Ebene, sowie auf Ebene der Institutionen und der Politik einsetzen.

Der zentrale Stellenwert, den Nussbaum Emotionen im Kontext des Politischen beimisst, mag berechtigt erscheinen vor dem Hintergrund einer weitgehend rationalistisch geprägten ideengeschichtlichen Tradition, in der die Rolle von Gefühlen im Kontext des Politischen weitgehend ausgeblendet wurde. In einigen Ansätzen der sogenannten ‚*Ethics of Care*‘ wird ebenfalls auf dieses Defizit aufmerksam gemacht. Joan Tronto etwa verweist in ihrem Buch *Moral Boundaries. A political Argument für an Ethic of Care* (1994) auf grundlegende konzeptionelle Begrenzungen (*boundaries*), die sich im Kontext dieser Tradition herausgebildet hätten. So kritisiert sie zunächst die strikte Trennung zwischen Moral und Politik, wobei beide Bereiche als voneinander getrennt wahrgenommen würden. Hierdurch bestünde jedoch die Gefahr, dass der eine Bereich zum Zwecke des anderen instrumentalisiert würde. Zudem kritisiert sie die strikte Trennung zwischen Moral und Gefühlen im Ausgang der von Kant geprägten moralphilosophischen Tradition, wobei moralische Urteile von einem Standpunkt aus gefällt würden, der mehr durch Distanz und Desinteresse und weniger durch Mitgefühl und Anteilnahme gekennzeichnet sei. Des Weiteren kritisiert sie die strikte Trennung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich, wodurch die zumeist von Frauen geleistete Sorgearbeit eine weitreichende Degradierung in der Sphäre des Politischen erfahren habe (Tronto 1994, 6ff.). Tronto stellt diese überkommenen Konzepte in Frage und plädiert für die Etablierung einer Ethik und Praxis der Sorge, die auch in der politischen Sphäre ihre Wirkung entfaltet. Ideengeschichtliche Anknüpfungspunkte für eine weitreichende Berücksichtigung moralischer Gefühle im Kontext des Politischen findet sie bei den einflussreichen schottischen Philosophen des 18. Jahrhunderts wie Hutcheson, Hume und Smith (ebd., 35ff.)

Sowohl in Nussbaums als auch in Trontos Ansatz findet sich eine grundlegende Kritik am Vorrang abstrakter Prinzipien auf der Ebene des Politischen, wobei sowohl Nussbaum als auch Tronto auf die Bedeutung von Mitgefühl sowie Anerkennung menschlicher Verwundbarkeiten in der politischen Sphäre aufmerksam machen.<sup>4</sup> Geht es Tronto dabei vor allem um die politische Anerkennung und Etablierung von Normen und konkreten Praktiken gesellschaftlicher Sorge, denen sie im Grunde den gleichen Rang wie etwa dem Prinzip der Gerechtigkeit zuweist, zielt Nussbaums Ansatz vor allem auf die Etablierung einer von Emotionen getragenen politischen Kultur, die letztlich dazu dient, Ideale wie Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit innerhalb einer politischen Gemeinschaft zu fördern.

Bezüglich folgender Aspekte in Nussbaums Theorie scheint mir durchaus Kritik angebracht: Auch wenn Nussbaum vereinzelt auf die Gefahren einer gefühlsbetonten politischen Kultur verweist, die sich etwa in fehlgeleiteten Formen wie die eines ausgrenzenden Patriotismus und Populismus artikuliert, überwiegt bei ihr ein fast euphorischer Optimismus bezüglich der Einflusskraft einer solchen Kultur. Mag dieser Optimismus hinsichtlich des Einflusses politischer Reden auf die kollektive Gefühlslage mitunter berechtigt sein, so scheint mir bezüglich der transformatorischen, politischen Wirkkraft von Poesie und Musik mehr Zurückhaltung geboten. Zu kritisieren ist aus meiner Sicht auch Nussbaums weitgehend dichotome Gegenüberstellung von Emotionen einerseits und Prinzipien der Moral und des Rechts andererseits.

---

<sup>4</sup> Wie Tronto in ihrem jüngeren Werk *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice* bemerkt, setzt die Etablierung einer Politik, bzw. Demokratie der Sorge zunächst die Anerkennung der eigenen menschlichen Vulnerabilität voraus (Tronto 2013, 146).

Zwar betont Nussbaum auch am Rande die Bedeutung von unabhängigen, öffentlichen Institutionen, die durch Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit und eine Kultur der Kritik der Gefahr der Einseitigkeit von partikularen Emotionen entgegenwirken (ebd., 579). Doch im Hinblick auf das Wechselverhältnis von Emotionen einerseits und Prinzipien andererseits scheint der Fokus Nussbaums vorrangig auf den Bereich der Emotionen gerichtet zu sein, wobei die Wechselwirkung von allgemeinen Prinzipien und Emotionen in der Sphäre des Politischen und des Rechts vernachlässigt wird.

Nussbaums These, wonach die hinreichende Berücksichtigung von Gefühlen und menschlicher Vulnerabilität durch Förderung einer entsprechenden politischen Kultur ein zentrales Element eines funktionierenden Gemeinwesens darstellt, scheint mir eine elementare und wichtige Einsicht zu sein. Dennoch muss ein theoretisches Rahmengerüst, das die Etablierung einer ausgewogenen, gefühlsbasierten politischen Kultur im Geiste des politischen Liberalismus zu lancieren beabsichtigt, auch die orientierungsgebende und regulierende Kraft allgemeiner Prinzipien hinreichend berücksichtigen.

## BIBLIOGRAPHIE

- Boubil, É. 2018. „The Ethics of Vulnerability and the Phenomenology of Interdependency.“ *Journal of the British Society for Phenomenology*, 49(3): 183–192.
- Butler, J. 2004. „Violence, Mourning, Politics.“ In *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*, Butler, J., 19–49. London/New York: Verso.
- Breyer, T. 2017. „Selbstsorge und Fürsorge zwischen Vulnerabilität und Resilienz.“ In *Ohnmacht und Angst aushalten. Kritik der Resilienz in Theologie und Philosophie*, herausgegeben von C. Richter, 140–160. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fineman, M. A. 2004. *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, New York: New Press.
- . 2013. „Equality, Autonomy, and the Vulnerable Subject in Law and Politics.“ In *Vulnerability. Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, herausgegeben von M. A. Fineman and A. Grear, 13–27. Farnham u. a.: Ashgate.
- Gilligan, C. 1988. *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München: Piper.
- Gilson, E. 2016. *The Ethics of Vulnerability. A Feminist Analysis of Social Life and Practice*. New York / London: Routledge.
- Goffman, E. 1967. *Stigma*. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Goodin, R. E. 1985. *Protecting the Vulnerable. A Reanalysis of Our Social Responsibilities*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Levinas, E. 2011. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München: Alber.
- . 2012. *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg/München: Alber.
- Mackenzie, C., W. Rogers, and S. Dodds. 2014. „Introduction: What Is Vulnerability and Why Does it Matter for Moral Theory?“ In *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, herausgegeben von C. Mackenzie, W. Rogers and S. Dodds, 1–29. Oxford: Oxford University Press.
- Noddings, N. 2003. *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*. Berkeley u. a.: University of California Press.
- Nussbaum, M. C. 2001. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press.
- . 2004. *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*. Princeton / Oxford: Princeton University Press.
- . 2006. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA, u. a.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2016. *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2017. *Zorn und Vergebung. Plädoyer für eine Kultur der Gelassenheit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 2019. *Königreich der Angst. Gedanken zur aktuellen politischen Krise*. Darmstadt: wbg.

- Pelluchon, C. 2011. *Éléments Pour une Éthique de la Vulnérabilité: Les Hommes, les Animaux, la Nature*. Paris: Cerf.
- Sartre, J.-P. 192017. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek: Rowohlt.
- Tronto, J. C. 1994. *Moral boundaries. A Political Argument for an Ethics of Care*. London: Routledge.
- . 2013. *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*. New York/London: New York University Press.
- Turner, B. S. 2006. *Vulnerability and Human Rights*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.



# Phänomenologische Psychopathologie



# The affective resonance processes in creative writing-groups Retroaffective restructuring of the self in creative writing for people suffering from schizophrenia-spectrum disorder

BIRGIT BUNDESEN

**ABSTRACT:** Scientific findings have shown that therapeutic writing for persons with both somatic and psychiatric diseases have health promoting outcome, but more investigations are needed to account for the positive effects as not just cognitive, but also accounting for pre-reflective unconscious factors. Here it can be fruitful to draw on current debates in phenomenology and psychiatry that acknowledge non-cartesian, embodied models of selfhood. Findings from a Danish research-programme, REWRITIMIZE provides basis for further reflections on the topic. The creative writing groups are considered hybrids between an art workshop and a group-therapy intervention with focus on playful participation and artistic expression. Like in therapeutic groups a playful interaction in a holding-environment is central for positive outcome, but the writing group differs from group therapy by its attitude towards the written texts that are considered aesthetic material and narrative more than discursive content. The texts can be considered to be *transitional objects* opening an intermediate space between the subject and the objectively perceived facilitating symbolization-processes and improving recovery-parameters for people suffering from mental illness. The mechanisms behind the positive findings may be understood as retroaffective restructuring of the self in renewing the relationship between the minimal and narrative self.

**KEYWORDS:** Participatory arts, therapeutic writing, resonance, group dynamics, phenomenological psychiatry, retroactivity, minimal self, narrative self, Nachträglichkeit

## I. Introduction

There is increasing international interest in the field of arts and mental health resulting in WHO's scoping report in 2019 recommending more art-based interventions in mental health care, but also revealing a lacuna in the understanding of the working mechanisms of art on mental health (Fancourt et al. 2019). Participatory art has shown positive effects on what has been summed up by recovery-oriented psychiatry as CHIME factors (Connectedness, Hope, Identity, Meaning in life and Empowerment; see Leamy et al. 2011), especially by stimulating interconnectedness and the installation of hope (Stickley et al. 2018) suggesting that a combination of an accepting environment and the opportunity to engage in playful, creative expression helps to build confidence in self and others, and to facilitate hope. The repeatedly coded factor of connectedness is among other factors associated with: 1) the participatory art is led by a professional artist, 2) it is not directed at the illness or the diagnosis of the person, and 3) it promotes social engagement. Writing for promoting mental health has shown a wide range of effects on psychiatric as well as somatic markers ranging from boosting immune markers, reduction of hypertension, reduction of stress, depression, substance abuse and anxiety-disorders. It includes different techniques, concepts, and methodologies, such as 'expressive writing', 'narrative therapy', 'creative writing', 'poetry writing' and 'life story writing'; some performed alone while others take place in facilitated group settings (Costa and Abreu 2018; Pennebaker 2000). A substantial review made by the British NHS including 284 studies showed that it is facilitated writing interventions, rather than solo-writing interventions, that have health-promoting effects. Despite this vast amount of research, the mechanisms of how writing produces



positive changes in mental health has not been properly conceptualized (Nyssen et al. 2016). In mental health care, specialized interventions for anti-stigmatization in schizophrenia has been developed focusing on “narrative enhancement and cognitive therapy writing” (Yanos, Roe, and Lysaker 2011), but the conceptualization of why, how and with whom writing intervention can have positive effects is still missing.

Phenomenological psychiatrists have defined schizophrenia-spectrum disorders as interpersonal disorders (Stanghellini and Ballerini 2002; Fuchs 2015; Sass and Pienkos 2015) and recommendations have been made for therapeutic interventions targeting interpersonal difficulties helping to facilitate the reintegration of a fragile sense of self and secure attachment to the shared world (Nilsson et al. 2019; Rosenbaum, Henriksen, and Škodlar 2019). In this connection, participatory writing groups may be beneficial for improving recovery-variables and social inclusion.

Participatory art in creative writing groups, focusing on the art of forming and transforming poetic and literary texts, and facilitating the participants’ experiences of expressive and listening processes in the exchange of textual products in the group, may be a new adjuvant form of treatment for people suffering from schizophrenia-spectrum disorders. The writing groups are considered hybrids between an artistic workshop (Hölscher 2020) and a short-term psychodynamic group-intervention integrating concepts of phenomenology and psychoanalysis (Rosenbaum et al. 2019). They also offer shared, structural spaces which, for people suffering from schizophrenia, can be helpful for strengthening interpersonal difficulties connected with the illness (Henriksen and Nilsson 2017) in a non-stigmatizing way and securing attachment to the shared world through the creative engagement with texts.

The research-programme REWRITALIZE provides basis for further reflections on the processes of the transformations patients undergo (for a detailed description, see Bundesen et al. 2020). The empirical material consists of the patients’ subjective experiences of the intervention (both interviews and quantitative psychometric scales are used). Theoretically it applies phenomenology and psychodynamic thinking to the understanding of how the exercising of poetic and literary expressions in different ways can change feelings of self-esteem, transform the basic trust in oneself, and alter the reflections upon oneself in different social situations. Theoretically, these transforming processes may be understood as re-introducing to the subject the possibility of creating a third position in psychological communication, a generalized Other position (Mead, 1934; Lacan, 2008; Winnicott 1953) from where communication with others is structured and may be observed.

In addition to these theoretical perspectives, the project engages in the discussion of the relation between the *minimal Self* – functioning on the ground of ipseity (a pre-reflective, pre-noetic, embodied relating to the world – and the *narrative Self* (Zahavi 2010; 2015; Parnas and Zandersen 2018; Gallagher 2005; 2012; 2015; Hutto 2016; Belt 2019). The hypothesis is that creative writing activity, performed in a holding-environment among peers and conducted by a professional fiction writer, can renew the relationship between the two aspects of self exemplified by participants suffering from schizophrenia-spectrum disorders that have been explained as a disturbance of the minimal self. This article will present the project and its preliminary findings and try to suggest a conceptual understanding of what might be mechanisms behind the positive effects of the writing group. This will be done by drawing on theoretical frameworks from psychodynamic thinking, phenomenology and narratology regarding, play, psychodynamic group therapy, resonance and retroaffectivity. These concepts may explain the beneficial effects for especially people suffering from schizophrenia of the work with creative texts as “transitional objects” that can stimulate intrapsychic and interpersonal recovery-processes mediated as resonance-processes.

## II. Hypothesis

An overarching hypothesis of the investigation is that participatory art as creative writing groups, led by professional artists in collaboration with mental health care professionals, enables people suffering from schizophrenia to renew the relationship between core affective self and the narrative self, resulting in improved recovery processes, manifested in positive feelings of interconnectedness, empowerment, and hope.

## III. Material and method

The sample included 21 patients with schizophrenia-spectrum diagnoses aged 21 to 63, who have suffered from their particular illness for 4 to 29 years. They were offered 15 weeks of group-based creative writing workshop. They signed informed consent forms and were only excluded if their command of the Danish language was insufficient for participation, if they suffered from organic brain disease, if they abused drugs or suffered from another severe co-morbid condition.

Before the creative writing intervention, the patients participated in a clinical interview to clarify their social and personal developmental background. After the intervention, the patients participated in a semi-structured phenomenological interview (EASE and EAWL language domain; see Parnas et al. 2005; Sass et al. 2017) to clarify the impact of participating in the writing workshop in relation to their psychopathological gestalts with special emphasis on their experience of language, but also an assessment of their experience of the group dynamics. The interviews were transcribed and analysed qualitatively by two senior psychiatrists identifying themes until the material was saturated. The principal investigator is certified for the use of the phenomenological interviews for research-purpose.

## IV. The minimal self and the affective unconscious: the status of retroactivity in the self

In our qualitative analysis of retrospective interviews, we identified several themes that can be divided into factors at the group and the individual level. At the group level, participants consistently reported that the group felt as a safe, yet also structured space with clear rules and roles where the sharing of creative texts was an intense and inspiring way to get to know other group-members in a non-stigmatizing way, where the focus was not on illness, but on the creative activity. This also allowed participants to build an identity as reader and writer of texts instead of being “patient”, which facilitated a more positive conception of themselves. At a personal level, participants reported that poetic techniques such as “*Verfremdung*” was beneficial in sharing a sense of being radically estranged in a positive way. They also highlighted the non-judgmental approach of the author towards the reality-status of the texts and that literary fiction could be used to verbalize the experience of a disturbed sense of self, such as through metaphors that to some extent allowed sharing of ineffable phenomena stemming from schizophrenic psychopathology with others.

For further understanding and a more detailed conceptualization of these identified themes and their status in consciousness, it seems relevant to draw on aetiological models of phenomenological psychopathology based on subjectivity-models operating with different aspects or levels of self.

The problem of the self and its connection to psychopathology has recently attracted much attention in philosophical, psychiatric, and neuroscientific investigations (Zahavi 2005; 2010; 2015; Strawson 2000; Henriksen and Parnas 2012). Even though multiple versions of the self are in play (Strawson lists 29 different notions of self), there seems to be a consensus

that there exists a basic distinction between two aspects or modalities of self, namely the minimal and the narrative self (Zahavi, 2005; 2010; Gallagher 2011; Hutto 2016; Belt 2019). There are still many open questions about the status, relationship and functioning of the different notions. One line of thought draws on a hierarchical model to explain the aetiology of psychopathological disorders as rooted in, respectively, the minimal and the narrative self, highlighting schizophrenia as a disturbance of the minimal or core self, showing this as the most basic layer from which all other layers, including the narrative self, radiates (Sass et al. 2011; Nelson et al. 2014). Other theories place the narrative, dialogical process of different entities of the self at a more central place in the structuring of the self (Ricoeur 1991; Hutto 2016). Another notion suggests that the different aspects, instead of creating a hierarchy, constitute a dynamic pattern where all parts are interdependent (Gallagher 2007; 2012; Gallagher and Daly 2018). The question of how minimal to consider the minimal self is still debated. In a recent paper, Zahavi makes a conceptual distinction between a “(more) minimal self of an infant” and the (less) minimal self of an adult” that is “[...] open to the processes of organization and schematization and it can be widened to comprise the problems of personal identity and narrative self-understanding.” (Zahavi, 2017, 198).

From an embodiment approach which considers the person as embedded in an ecology, but with the body as the unifying base and background, it seems necessary to integrate more body-based views of subjectivity (Gallagher 2005; Damasio 2010, Fuchs 2005; 2018). Neuroscientist Antonio Damasio suggests a hierarchy of a core followed by an autobiographical notion of self (Damasio, 2010, 17-18), taking affectively primed image schemas as the first subjectivized layers of subjective experience. More phenomenologically informed theories highlight the importance of the lived body and its qualia (Fuchs 2005; Merleau-Ponty 2004). Here an important point is that of the *reciprocal* influence of the brain-mind-body-culture ecology in terms of *resonance* on several levels that can be investigated with respect to its expressive and impressive functions on the individual, interactional and extended levels (Fuchs 2019).

## V. Resonance in group dynamics

Resonance might account for some of the positive findings in the writing groups by highlighting multiple resonance relationships in the group: intrapsychic, horizontal (between the patient and the text), interpersonal (between the members of the group), but also the more vertical resonance-processes (the sociologist Rosa describes these as being active in the modus of prayer or in engagement with art; Rosa 2017, 472-500<sup>1</sup>).

One of the participants described the positive influence of the group like this:

For me it has had a tremendous impact on my life to have a practice of writing fiction. It has become clear that it does not work for me to ‘write for the drawer’, I need to have an idea that my text will be read by others, that it will be part of some kind of communication. It is very rewarding to be able to share in the fictive form with the others.

She stressed the importance of the work with the creative text as part of an interpersonal process and that it made her feel “less lonely” and “a relieve from despair”.

---

<sup>1</sup> Rosa 2017, 481f: “Solche Berichte über Bücher, Filme, Gemälde oder Musikstücke, die *mein Leben veränderten*, gehören zum semantischen Grundarsenal moderner Subjektivität; sie bezeugen, dass ästhetische Resonanzen untrennbar zur Struktur dieser Subjektivität gehören. [...] *Was wir als Schönheit erfahren*, so meine These, *ist vielmehr das zum Ausdruck gebrachte Möglichkeit einer resonanten Weltbeziehung, die Möglichkeit einer Art des In-der-Welt-Seins, in der Subjekt und Welt einander antworten*“.

The term resonance originates in the field of music and physical science. It has been used by sociologists to describe the relationship of self and world (Rosa, 2017, 36), and by phenomenological psychiatrists to describe the attuned interplay between brain, body, cognition and world (Fuchs 2018). On a group level, the English-American group-analyst Foulkes uses the concept of resonance to describe the non-verbal and non-linear group dynamics in group therapy, emphasizing the generative influence one group participant has on another participant that encompasses the dyadic level, thus the dynamics of a group becoming more than the sum of its participants. In art therapy, group-processes have been explained by the concept as resonance, where the group can be seen as an ensemble of string instruments: Each human theme has a unique sound. When a string produces sound, the strings of other instruments that are tuned to the same frequency also vibrate, in various possible responses (Schwartz 2015, 320). In his early writings, the psychoanalyst Foulkes maintained that resonance was essentially instinctive and therefore unconscious: "Resonance is a good example of communication which can take place without any particular active interaction, without any particular message sent and received, and which need not be telepathic but is in fact purely instinctive" (Foulkes and Pines 1990, 214). The process of group resonance helps to establish themes and couple each individual's life-story and meaning-making, including psychopathological markings to the evolving reality of the group.

According to psychodynamic thinking, the writing group may be seen as a 'working group' gathering around the creative activity of writing fiction texts conducted by a professional fiction author. One of the advantages of the participatory art group - in comparison to psychotherapeutic groups - is that it is not directly aimed at solving psychological problems. It is offered as part of a treatment programme but is first of all an invitation to participate in artistic practice, not having to share personal problems or listen to the problems of others. Yet the group has secondary therapeutic effects but without explicitly applying psychotherapeutic techniques. It also offers the participant an alternative to the identity of being 'patient' or 'mentally ill' and giving the group members the opportunity to identify with the role of art-practitioner, which some participants highlight as positive. One female participant expressed it like this:

The group offered me a break away from being the 'ill person'. Also we did not have to talk about ourselves, but had to focus on something outside ourselves. It was something else than just me, me, me. It was such a relief.

Being present as an art-group-participant in the group with the presence of the double expertise of a professional artist and a trusted mental health caretaker create a solid holding-environment (Applegate 1997) with clear roles and rules allowing positive resonance-processes to occur in the modus of play.

Freud put emphasis on playfulness in a talk he gave in 1908 called "Creative writers and daydreaming" where he drew a parallel between fantasy-driven activity and play in highlighting 3 central elements: 1) The creation of an imaginary world, 2) A world of thought that is taken seriously, 3) A world of thought that is made alive with material from the outer world, but that is still kept separate from the outer world. He also makes three distinctions in the concept of fantasizing: the conscious, the unconscious and primal fantasizing (Freud 2014, 3-13).

## VI. Creative texts as aesthetic constructs and not lived experience

In the creative writing group all three aspects of the playful fantasizing that according to Freud was at the core of the creative process of the poet are at play. The writing process in the group has two phases: first the individual writing process, where elements of an imaginary world are narrativized and put into words. In this phase intrapsychic material is organized and externalized in a narrative way in a text. In the second phase, the text is read aloud and shared with the

group and taken seriously as a product of a world of thought by the writer and by the rest of the group thus being part of an interpersonal exchange.

The English psychoanalyst Winnicott also pointed to playfulness as a crucial part of the development of authentic selfhood, but also as an important part of successful psychotherapy, where patient and therapist engage in a playful modus<sup>2</sup> that may also include what he coined as “transitional objects”, that are the child’s first possessions like a teddy bear or toy. According to Winnicott it offers a “transitional status between the child’s imagination and the real world outside” (Winnicott 1989, p. 2). I will later argue that the creative texts written in the groups can be seen as such transitional phenomena, which can serve as a bridge between aspects of self and thus between self and other. First I will draw on narratological concepts of literary consciousness to account for the status of the written text and its distance to lived experience to account for the therapeutic advantages of the format of the artistic workshop (Hölscher 2020).

Written texts are always externalizations of inner phenomena (Vygotsky 1962, 99-100) and as significant-constructs they are intermediate phenomena between subject and objectively perceived and can play a role in establishing a position in the subject of the “generalized other” (Mead 1972)<sup>3</sup>. What the text does in providing a third, intermediate space, is the dissociation of the subjectively perceived by separating the text as aesthetic construct from lived experience. Already Aristotle in his Poetics emphasized narrative (*diegesis*) as one of two modes of poetic imitation that is marked by different kinds of distance (temporal, spatial, relational, affective). This was formulated in contrast to the direct representation outlined by Plato as *mimesis* (in the third book of the Republic), who favoured the direct enacting of an event as showing instead of telling (Andringa 1996, 433, Genette and Levonas, 1976, 3-6). For Aristotle, narratives are characterized by elements structured in a temporal order with a beginning, a middle, and an end. Gerard Genette later pointed to what he calls the ‘main elements of literary consciousness’ as the distinction between the act of mental representation and the act of verbal representation - *logos* and *lexis* (ibid., 5). He concludes that “the only mode that literature knows is narrative, the verbal equivalent of nonverbal and (...) of verbal events” (ibid., 4). The American narratologist Wayne Booth sums up the variations in narrative distance as *aesthetic distance*: “The elements usually discussed under ‘aesthetic distance’ enter in of course; distance in time and space, differences of social class or conventions of speech or dress – these and many others serve to control our sense that we are dealing with an aesthetic object” (Booth 1983, 156). In other words, the text is a construct, different from lived experience, reminding us that “[n]arration is art, not a science” (ibid., 155f.), and that the ‘who’ of the text is only tenuously related to the ‘who’ of the experience. There is thus a distinction to be made between the-I-of-the-text and the-I-of-experience. Where the writing group addresses the first, the psychotherapeutic group addresses the latter.

Yet, the major difference between the two is to be found in the primary focus of attention, what in psychotherapy is the lived experience, the ‘who’ and ‘where’ and ‘why’ of the verbal utterances of the patients. In contrast, the attention in the writing group is on the crafted texts that are considered as narratives, i.e. aesthetic construct and not as discourse, i.e. lived experience. It does not address the *content*, but rather the *form* of the text. The participants are not encouraged to introduce autobiographical material, but if it comes up as a theme in a text, it is treated as aesthetic material, as form. Genette paraphrases Benveniste pointing out, that “In narrative [...] no one speaks, in the sense that at no moment do we have to ask ourselves ‘Who

---

2 “Psychotherapy takes place in the overlap of two areas of playing, that of the patient and that of the therapist. Psychotherapy has to do with two people playing together” (Winnicott 1971, 51.).

3 “The very universality and impersonality of thought and reason is from the behavioristic standpoint the result of the given individual taking the attitudes of others toward himself, and of his finally crystalizing all these particular attitudes into a single attitude or standpoint which may be called that of the ‘generalized other’” (Mead 1972, 90).

is speaking?', 'Where?', 'When?' etc. in order to receive fully the meaning of the text." (Ibid p.10).

## VII. The text as transitional phenomena

To return to the perspective of developmental psychology, the texts can be seen as "transitional objects" or "transitional phenomena"<sup>4</sup>. According to Winnicott, a child's first me-but-not-me-possessions opens the intermediate area "between the subjective and that which is objectively perceived" (Winnicott 1989, 3) where Winnicott claims that there is a "third part of human being, a part that we cannot ignore, that is an intermediate area of experiencing, to which inner reality and external life both contribute" (ibid., 2). Transitional phenomena can have the form of a teddy bear or toy and display the rich pattern of the baby's first not-me possession, which enables direct observation. Transitional phenomena thus have an imaginary character displaying the infant's capacity to create, think up, originate or produce an object, but also the ability to initiate an affectionate type of object-relationship that can be the focus for psychotherapeutic interventions (Winnicott 1989). Working creatively with texts as transitional objects may be a way to improve affective bonding, using the texts as a third position between the subjectively experienced and the objectively crafted that open an intermediate area. This still has an imaginative character but is objectivized enough to make it possible to investigate and play with and – importantly – it has reality-status in the shared world with others and can thus be part of an interpersonal exchange.

Another important feature of the writing groups is the establishment of a safe atmosphere, a holding environment, where the participants can allow themselves to play. The playful modus, that also for psychotherapy is important, depend on a safe and intimate atmosphere for a positive outcome, but a problem in psychotherapy groups can be the invitation to share problematic and conflicted experiences that very often leads to activation of defense-mechanisms resulting in high anxiety levels and resistance towards being part of the group.

A female participant put emphasis on the indirect workings in the creative writing with these words:

I would never have come if it had been a psychotherapy-group because it is so difficult for me to just sit in a room with others, even my close relatives. In the creative writing group, the therapeutic process happens without one talking about problems and we gather around the creative activity. But the creative writing has made it easier for me to communicate and be intimate with my partner.

Another female participant said that she had participated in many psychotherapeutic groups, but she felt that the bonding with the other participants happened much faster in the writing-group.

In his developmental studies, Winnicott couples the ability to play with the presence of a good-enough caregiver that enables the child to surrender in playful investigation of objects and surroundings (Winnicott 1989, 10-11). In the retrospective interviews, the participants all highlighted their initial anxiety in the group and the importance of the presence of the mental health care person for securing a safe environment that allowed them to engage in the creative exercise in a playful modus. One explanation for the positive, but also often also unexpected effects reported by the participants, may be accounted for by Winnicott's idea of playfulness

---

<sup>4</sup> According to Winnicott, the transitional object and transitional phenomena may be conceived of in three ways: as a typifying phase in the child's emotional development, as a defense mechanism against separation, but also as a neutral sphere in which experiences are not challenged and create an area of play and imagination (Winnicott 1953).

as being part of healthy development. In the playful modus, defense-mechanisms may be bypassed, allowing unexpected new experiences as coupling of new chains of signifier. In the writing groups, the playing takes place around the written texts demanding to some extent a dissociation between the Who-where-when of experience as addressed in psychotherapy and the Who-where-when of the text, that is addressed in the writing group. The text as transitional object, or toy opens up the intermediate space between I and the generalized Other, but in a renewing way. A female participant expressed it like this:

“The text [...] becomes more like a toy, but a kind of toy that you can play with when you feel bad. It makes it somehow more concrete”.

In the writing group you produce a text, while also becoming a reader of your own text requesting some distancing, which may be beneficial as part of a symbolization-process. A vignette can be used to illustrate the importance of playfulness and aesthetic distance in the writing groups:

A 64-year old woman, who had an academic background, suffering from trauma-related psychopathology and problems with emotional regulation, displaying a very intellectual, defensive interpersonal style. In the follow-up interview she explained her positive experiences in the group as she took the creative exercises in the group as a form of play:

I have written a lot of academic texts and also diaries throughout the years, but I have never written creative texts. I considered such texts rather useless. But my doctor, who was our co-therapist, convinced me that I should take part in this group, and at that time I was very isolated and suffered immensely and was in despair, and since I did not know what to do to get better, I accepted the invitation. In the beginning, I was very skeptical about the writing, but as I began to accept it as a form of play, I started to think “why not, I will allow myself to play for a while”, and being with the group felt like a 3 hour pause every week, away from the hellish suffering that was my life at that point.

The woman articulates her initial skepticism and attitude towards the creative writing as “useless”, but she accepted the invitation by the doctor with whom she had a trusting relationship and had known for many years. In her academic carrier, she had always been a high-achiever with very high demands on herself. And her approach to any kind of treatment had always been very intellectual by seeking scientific information and looking at statistics. In her treatment she invariably insisted on academic discussions with her doctor about the form of treatment she was subjected to, thus avoiding entering the painful emotional states that caused her psychopathology. In the writing-group, which she considered a harmless way of passing time, she allowed herself to play instead of intellectually controlling the situation, and in this modus she reactivated painful dissociated memories by writing a fiction text about a vividly described rape-scene; an experience she had had at age 15 and never told anyone but her doctor about. During the reading aloud of her text, she was very emotionally moved, and it was clear to the group that she had autobiographical material invested in the story. But the focus of the following discussion was not on her emotional investment in the text, or whether it was true or not, but on how to create a horror-text and discussions on the characteristics of the genre. In an indirect way, all the other participants and the author were emotionally supportive, not via direct comments on the content of the story (I-of-experience), but by commenting positively about the *formal* elements of the text (The Who-why-where-of-the-text). The aesthetic distance of what might or might not be a lived trauma was treated in the group as aesthetic *form* that made it possible for her to share it with others in a very vivid, yet more gentle way, than if it had been treated directly as lived experience or as the *theme* in a psychotherapeutic session. It allowed her to distance herself from a traumatic past experience, while still sharing it as aesthetic construct and receiving the careful listening, attention and supportive comments from the writer and the rest of the group.

In the retrospective interview, she underscored how surprisingly relieving it was to write the text and share this with the group without having to talk about it as her own experience.

[...] the discovery of creative language has been so important for me as well as listening to the texts written by others. And the group always made me see much more in my own text than what I thought I had written. For the first time I have been able to share my traumatic experiences - in a fictive form - which was somehow very relieving, maybe because I did not have to talk about the feelings and the actual situation but could speak instead of the experience as a fiction-text that I shared with the group. Later I used the text to share with my partner, whom I had not previously told about the event. It somehow made it easier.

By dealing with traumatic experiences in a playful manner and accepting their phantasmatic nature treating them as fictional material, the shaping of these experiences in a fictive narrative discourse gives it somehow symbolic power, thus enabling the subject to chain signifiers in a new way in the creative process stimulating symbolization. In this way, the subject becomes able to reintegrate conflicted content in a reflective process that enables the sharing of the I-as-text leading to relief strengthening both intrapsychic and interpersonal competences.

### VIII. Resonance as retrospective affective restructuring of the self

In the vignette, the 62-year old woman somehow bypassed her usual intellectual defense mechanisms which allowed her to access dissociated painful memories in a playful atmosphere. This may have caused an affective restructuring of the traumatic rape of which she had only dim memories and by allowing the narrative distancing she was able to shape it into a fictive text, which as a me-but-yet-not-me transitional phenomena allowed her the gentle attention of the group on sharing the text, while not having to confront the trauma directly. More specific to schizophrenia another participant who had suffered from psychotic experiences since the age of 10, reported that she had tried to tell about her experiences, but peoples response to that would always be ways of “reality-testing”, by trying to convince her about the unlikelihood of her experiences. Such as when she experienced her husband transforming into an alien. In the writing group she wrote a text about a woman whose husband transformed into an alien and the writer and the rest of the group did not question the reality-status of the experience, but treated it as a fable, as a narrative and the discussion was centered around the stylistic means of the text, which gave her the feeling of being able to share the experience without being regarded as ‘mad’.

The claim of this article is that the creative writer can indirectly activate aspects of invisible affective horizons or schemas, thereby bringing about a resonant restructuring of the self, and that the explicit learning of literary techniques may be helpful in this regard.

In the creative writing process the writer can unexpectedly fall into ‘blind spots’ and trigger affective schemas. Here it becomes important that the safe holding-environment of the group with the playful modus in the creative participatory act, might allow new schematization/transformation of affective unconscious horizons and narrativization of painful phenomena.

Apart from the resonance effects at the group-level, resonance has also been described in phenomenological psychiatry as the rhythmic, embodied interaction establishing an ecology of brain, mind, body, and others in the circular establishment of personhood and worldliness as described by Fuchs and others. In Fuchs’s description of emotions, they involve “circular interactions” or “feedback cycles between affection, perception and movement” (Fuchs 2018, 124). Conscious experience thus depends on the integrative work of perceptions, emotions, cognition and movement in the ongoing, sensemaking process that is described as a resonance.

In this embodied perspective working with the text as narrative it seems relevant to raise the question of the relationship between the minimal and the narrative self. Or rather: how minimal should we consider the minimal self? And is there a feed-back loop between them, where disturbances in the minimal self can somehow be compensated by working narratively? To shed light on this question we can draw on current discussions regarding the timeliness of the self and the function of a retro-affective restructuring of the self, what recent research has suggested to be a constant constitutive function of consciousness (Horvath 2018). This corresponds with other current discussions in phenomenology about the problem of the status of the



unconscious (Legrand and Trigg 2017), which is in the phenomenological tradition termed the *pre-noetic or pre-intentional* (Gallagher 2000). Unconscious, non-symbolized phenomena are closely related to body memory and the retroactive awakening of past events that presupposes a not-so-minimal self as Zahavi suggest. Horvath argues for a malleable affective core self introduced by Husserl's notion of retroactivity or "affective awakening" that refers to the retroactive understanding and re-schematization of past experiences as a more general notion of retroactivity. Kozyreva speaks of "non-representational past relation" on the basis of the lived body, emphasizing the close relation, but also difference between affective awakening, that is "blind" and unconscious, and explicit recollection that is conscious in the form of remembrance (Kozyreva 2018, 221; Horvath 2019, 36).

The Freudian notion of 'Nachträglichkeit' is a more specific term closely related to the vicissitudes of Freud's seduction theory. In his early hysteria studies, Freud describes 'Nachträglichkeit' as an active process that bridges the gap between past affective vicissitudes and the cognitive present by way of meaning (Freud 1912). Symbolization is thereby subsequently ('nachträglich') conferred on early traumatic events, which have become susceptible to omnipotent control. It is significant that there are two time-vectors at play: the first is a causal process operating in the forward direction of time against the background of a factual reality, while the second is a backward movement that permits an understanding of unconscious scenes and phantasies taking place at primary process level. This facilitates constantly new interpretations of past events that is constituting for the ego.

Another important feature, apart from dual temporality, is the latency period and its non-linear dynamics which makes it unpredictable. But because of the narrative nature of the restructuring and symbolization of significant events in the past, it seems reasonable to assume that developing explicit narrative competences and creative writing skills in a positive group environment among peers and a professional can be beneficial to the facilitation of such processes.

Horvath, speaking from a phenomenological point of view, highlights the dependence of the core self on an affective unconscious closely related to retroactive sense-making processes. As quoted from Zahavi's notion of "the (less) minimal self", this is open to pre-reflective processes. Horvath turns to Freudian thinking to highlight that these have a defensive character in underlying and maintaining the minimal self. But Horvath also makes clear that this notion differs from the Freudian connotation to early sexual development and is phenomenologically a more general dynamic concept where the self is *constantly* living through multiple disintegration and reintegration processes due to emotional traumas.

Horvath suggests retroactivity as a homeostatic function playing a crucial role in trauma-processing and overall well-being: "furthermore, it can determine the ways of self-integration and self-narration" he writes, continuing: "According to my thesis, a pre-reflective sense-making process restabilizes the bodily-homeostatic and affective balance of the minimal self" (Horvath 2019, 28). He speaks against the interpretation of very abstract readings of the minimal self by pointing to discussions of auto-affectivity as anchoring the diachronic unity of the self in the living present<sup>5</sup>. Horvath argues by referring to Ullmann that affective well-being is schematized by the fleeting moods and emotions due to our worldly and embodied situatedness, suggesting a pre-reflective affective unconscious aspect of the self. He points to our everyday thinking and behavior as often defined by blind spots and argues by referring to Ullmann that affectivity has an invisible or implicit meaning-structure, "the invisible innervation of the visible behavior" (Ullmann 2013, 35f.). Horvath points to Ullmann and Fuchs as thinkers who define affectivity "as a network of emotions and moods, which are dimly present in our being-in-the-world.

---

5 Horvath quotes Zahavi, who argues that: "We will never encounter the minimal self in its purity. It will always already be embedded in an environmental and temporal horizon. It will be intertwined with, shaped and contextualized by memories, expressive behavior and social interaction, by passively acquired habits, inclinations, associations etc." (Horvath 2001, 6).

Affectivity has a horizon, a space of possibilities that can be identified as the secondary unconscious affectivity of our mental life” (Horvath 2018, 30). It is important to highlight the idea that retroactive affective restructuring (as in Freud’s original conception of ‘Nachträglichkeit’) is not just a process activated in traumatic events, but also in everyday thinking, such as when we are to solve a task, write a text or speak in unfamiliar contexts. In my answering historic, pre-conscious material (both resonant *and* dissonant elements) will determine the outcome and it can manifest itself in minor pathology as when I get nervous, stop in the middle of my talk, or become anxious in everyday situations. The same is the case in the creative writing process where the writer can unexpectedly fall into such ‘blind spots’ and trigger affective schemas. Here it becomes important that the safe holding-environment of the group with the playful modus in the creative participatory act, might allow new schematization/transformation of affective unconscious horizons and narrativization of painful phenomena.

From the point of psychiatry, Fuchs argues that vaguely felt emotions or bodily impulses are often the “reverberations of forgotten or repressed contents as well as forebodings and anticipations of a possible problem” (Fuchs 2012, 20). In the context of the creative writing group, it seems important to notice when Horvath puts emphasis on Fuchs’s focus on psychotherapy, where techniques of focusing come to crystalize a “meaning core” from the bodily “felt sense”. These meaning cores are often autobiographical events that reside in the past. He quotes Fuchs for claiming that body memory is not only the disposition of perception and behavior, “but also the carrier of life-history as well. Body memory serves as an umbrella concept for explaining the complexity of affective life” (Horvath 2018, 33). Horvath also quotes Kozyreva for introducing “the notion of affective memory that invisibly schematizes the self” (Horvath 2018, 31). The claim of this article is that the creative writer can indirectly activate aspects of these invisible affective horizons or schemas, thereby bringing about a resonant restructuring of the self, and that the explicit learning of literary techniques may be helpful as tools to handle pre-reflective phenomena.

A 27-year old Woman suffering from schizophrenia formulated it in this way:

Writing is for me a very physical act, when I write it is like when I am dancing [...]. Writing is different from speaking, it is like there is something that there is not room for in spoken language, that finds a place in written language. It becomes part of something bigger, it is a way for me to put my perceptions and thoughts together. And it would have been more chaotic, if I didn’t have the group. I don’t feel so amputated anymore.

The writing activity can thus be considered an indirect collection of affective schematized structures and recalled perceptions, but not as explicit representation of inner phenomena, but as aesthetically distanced form, that can be part of a symbolization-process. In the beginning of the manualized writing group intervention the writing exercises are designed to address perceptions progressively moving towards more shaped narratives. One exercise could be: “Write about a neutral space in your childhood home. You must include a minimum of three sense-modalities, such as smell, sounds, colors, or shape.” According to the theory of unconscious structuring of the unconscious levels of self, foregrounding sensed autobiographical material can draw more neutral, but still significant materials from the past, which may relativize the psychopathological phenomena in a restructuring of traumatic or negative life-events.

One example of this was a 38-year-old woman suffering from schizophrenia who had remembrance of suicidal impulses since the age of five. She wrote a text about a class-room experience from when she was nine years old, where she was very unhappy and had an at that time incomprehensible urge to run out in front of the cars on a highway nearby. But the main theme of the text she wrote was a pink commode in the classroom as a comforting object reminding her of the bond with her sister and the games they played together. She described very vividly its perceptible qualities: the pink lacquer, the way it would smell, and the atmosphere surrounding it. In the group, the structuring of the text was discussed, and she described that as very relieving.

In the retrospective interview six months after the intervention, the woman told about her experience of writing the text, which may be described as a retroactive affective restructuring of past experiences:

The writing group has helped me to express my difficulties in a fictive form alongside peers in a group. This came as a surprise to me. It has somehow rearranged unconscious parts within me so that now I feel more as a comprehensive whole. Pieces from the past, memories that were full of sorrow and experiences from my childhood that I tried to run away from, were arranged and verbalized in a fictive universe. And this took place in a safe space, where I dared share my texts with others, but without having to talk about my personal problems.

For the first time I have an episodic feeling inside me. I feel that things are now in some kind of order. Previously I seemed to have invisible jigsaw puzzle pieces rambling around inside of me, because I could not put them into words with ordinary language. But in creative writing they suddenly became visible and concrete so that I could put them together into a whole picture, a whole person, a person I could relate to, that became able to relate to others in a more intimate way.

The quote illustrates the affective reawakening of pre-reflective material triggered as resonance-processes in the playful engagement in the writing group. By the explicit work with the experienced as text by promoting literary competencies and use of literary techniques traumatic “invisible” experiences were re-arranged in resulted in a conscious experience of relief and a feeling of temporal ordering of the self.

## IX. Conclusion

The purpose of this paper was to present the positive findings of a manualized creative writing group-concept conducted by fiction authors in collaboration with mental health care professionals for people in psychiatric treatment. For the purpose of understanding the mechanisms behind the positive effects, I have drawn on a theoretical framework from phenomenology and psychodynamic thinking to investigate the empirical findings as processes of resonance and retroaffective restructuring with the texts as transitional objects, resulting in the improvement of mental health. This line of thinking suggests a feed-back loop between the minimal and the narrative self as retroactive affective restructuring that can be externalized and reflected upon in fiction texts as a form of transitional phenomena. The texts are crafted in a holding environment in a playful modus that to some extent allows bypassing defense-mechanisms and thus accessing recalled perceptual schemas, allowing the chaining of new signifiers and leading to re-schematization which can reduce personal suffering for people suffering from schizophrenia by directly strengthening narrative competences, but also invisibly via the possibility for retroaffective reschematization supporting a positive feed-back loop between the narrative self and thus strengthening the core-affective minimal self.

This suggests that participatory art groups involving skilled artists can be an effective adjuvant intervention for people suffering from schizophrenia and other severe mental illness, also because of the writing groups as a structured space offering non-stigmatizing interpersonal interaction with peers, a professional writer and a mental health care professional centered around the playful participation in creative writing. It may provide a promising, cost-efficient contribution to the global problem of a growing population of people suffering from mental health problems, but more research is required.

## BIBLIOGRAPHY

- Andringa, E. 1996. "Effects of 'narrative Distance' on Readers' Emotional Involvement and Response". *Poetics*. 23(6): 431–452.
- Applegate, J. S. (1997). "The Holding Environment: An Organizing Metaphor for Social Work Theory and Practice." *Smith College studies in social work* 68(1): 7–29.
- Belt, J. 2019. "Between Minimal Self and Narrative Self: A Husserlian Analysis of Person". *JBSP: Journal of the British Society for Phenomenology* 50(4): 305–323.
- Booth, W. C. 1991. *The Rhetoric of Fiction*. 2. ed., reprint. London: Penguin.
- Buber, M. 2010. *I and Thou*. Martino Publishing
- Bundesen, B., Aymo-Boot, M., Djørup, A., Fritzsche, L., Gejl, T., Levin, K., Llambías, P., Printzlau, G. A., Serup, M.G., and Rosenbaum, B. 2020. "REWRITALIZE: Participatory Creative Writing Groups Led by Authors in Collaboration with Mental Health Care Professionals for People Experiencing Severe Mental Illness". *Nordic Journal of Arts, Culture and Health* 2: 140–147.
- Costa, A. C. and Abreu, M. V. 2018. "Expressive and creative writing in the therapeutic context: from the different concepts to the development of writing therapy programs". *Psychologica* 61(1): 69–86.
- Damasio, A. 2010. *Self comes to mind, constructing the conscious brain*. New York: Pantheon Books.
- Fancourt, D. and Saoirse, F. 2019. "Health Evidence Network synthesis report 67" [Web Page]. WHO, accessed June 11<sup>th</sup>, 2021. <http://www.euro.who.int/en/publications/abstracts/what-is-the-evidence-on-the-role-of-the-arts-in-improving-health-and-well-being-a-scoping-review-2019>
- Foulkes, E. and Pines, M. 1990. *Selected Papers of S.H. Foulkes: Psychoanalysis and Group Analysis*. London: Karnac Books.
- Freud, S. 1912. "*Selected Papers on Hysteria and Other Psychoneuroses*". [Web Page]. accessed June 11<sup>th</sup>, 2021: <https://www.bartleby.com/280/1.html>
- Fuchs, T. 2005. "Corporealized and disembodied minds: A phenomenological view of the body in melancholia and schizophrenia". *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 12(2), 95–107.
- . 2012. "The phenomenology of body memory." In *Body Memory, Metaphor and Movement*, edited by S. C. Koch, T. Fuchs, M. Summa, and C. Müller, 9–22. Amsterdam: John Benjamins.
- . 2015. "Pathologies of Intersubjectivity in Autism and Schizophrenia." *Journal of Conscious Stud* 22: 191–214.
- . 2018. *Ecology of the Brain: The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*. Oxford University Press.
- Gallagher, S. 2000. "Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science." *Trends in Cognitive Sciences* 4(1): 14–21.
- . 2011. "Introduction: A Diversity of Selves." In *The Oxford Handbook of the Self*, edited by S. Gallagher, 1-29, Oxford: Oxford UP.
- . 2013. "A pattern theory of self". *Frontiers in Human Neuroscience* 7(443).
- Gallagher, S. and Daly, A. 2018. "Dynamical Relations in the Self-Pattern". *Frontiers in Psychology*, 9(664).
- Galligan, A.C. 1994 "Transitional Objects: A Review of the Literature." *Journal of Child and Adolescent Psychiatric Nursing* 7(4): 5–14.
- Genette, G. and Levonas, A. 1976. "Boundaries of Narrative." *New Literary History* 8(1): 1–13.
- Henriksen, M. and Parnas, J. 2012. "Clinical manifestations of self-disorders and the Gestalt of schizophrenia." *Schizophrenia Bulletin* 38(4), 657-660.
- Horvath, L. 2018. "The Minimal Self and the affective unconscious. The role of retroactivity in the self-constitution". [Web Page]. accessed June 11<sup>th</sup>, 2021. [http://filozofia.unideb.hu/na/vol2018\\_1/181.03\\_HL\\_27-39p.pdf](http://filozofia.unideb.hu/na/vol2018_1/181.03_HL_27-39p.pdf)
- Hutto, D. 2016. "Narrative self-shaping: A modest proposal". *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 15(1): 21–41.
- Hölscher, S. 2020. "The Workshop – A Format and Promise Between Collectivity and Individualism". *Peripeti – Tidsskrift for Dramaturgiske Studier*. 17(31):113-128.
- Kozyreva, A. 2018. "Non-representational approaches to the unconscious in the phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty." *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17(1): 199–224.
- Lacan, J. (2008). *Écrits*. Norton & Company. New York.
- Leamy, B. 2011. "Conceptual Framework for Personal Recovery in Mental Health: Systematic Review and Narrative Synthesis." *British journal of psychiatry* 199 6: 445–452.
- Legrand, D. and Trigg, D. 2017. "*Unconsciousness between phenomenology and psychoanalysis*". Cham, Switzerland: Springer Verlag.
- Mead, G. H. 1972. *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago.
- Merleau-Ponty, M. 2014. *Phenomenology of Perception*. Oxon: Routledge.
- Nelson, B., Parnas, J. and Sass, L.A. 2014. "Disturbance of minimal self (ipseity) in schizophrenia: Clarification and current status". *Schizophrenia Bulletin* 40(3):479-82.

- Nilsson, L., S., Parnas, A. U., and Nordgaard, J. 2019. "Social Life in the Schizophrenia Spectrum: A Phenomenological Study of Five Patients." *Psychopathology* 52(4): 232–239
- Nyssen et al. 2016. "Does therapeutic writing help people with long-term conditions? Systematic review, realist synthesis and economic considerations". *Health Technology Assessment* 20(27): 1-367.
- Parnas, J. and Zandersen, M. 2018. "Self and schizophrenia: Current status and diagnostic implications". *World Psychiatry* 17(2): 220-221.
- Parnas, J., Møller, P., Kircher, T., Thalbitzer, J., Jansson, L., Handest, P., and Zahavi, D. 2005. "EASE: Examination of Anomalous Self-Experience". *Psychopathology* 38(5): 236–258.
- Pennebaker, J. 2000. "Telling Stories: The Health Benefits of Narrative." *Literature and Medicine* 19(1): 3-18.
- Person, E., Fonagy, P., and Figueira, S. 2018. *On Freud's "Creative Writers and Day-Dreaming."* London: Taylor and Francis.
- Ricœur, P. 1991. Narrative identity. *Philosophy Today* 35(1), 73-81.
- Rosa, H. 2017. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosenbaum, B., Henriksen, M. G., and Skodlar, B. 2019. "Self-disorders in psychosis: A possible integrative concepts of phenomenology and psychoanalysis." In *Psychoanalysis and Psychiatry*, edited by C. Eizirik and G. Foresti, 203-216. London: Routledge.
- Sass, L. A., J. Parnas, and D. Zahavi. 2011. "Phenomenological psychopathology and schizophrenia: Contemporary approaches and misunderstandings". *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 18(1):1-23.
- Sass, L. and Pienkos, E. 2015. "Faces of Intersubjectivity". *J. Phenomenol. Psychol.* 46(1): 1–32.
- Sass, L., Pienkos, E., Skodlar, B., Stanghellini, G., Fuchs, T., Parnas, J., and Jones, N. 2017. "EAWE: Examination of Anomalous World Experience". *Psychopathology* 50(1): 10–54.
- Schwartz, T. (2015). "Your Artwork Is a Glance, a Window, a Mirror: Resonance in Group Therapy". *Group* 39(4): 319-330.
- Stanghellini, G. and Ballerini, M. 2002 "Dis-sociality: the phenomenological approach to social dysfunction in schizophrenia". *World Psychiatry* 1(2): 102–106.
- Stickley, T., Wright, N., and Slade, M. (2018). "The art of recovery: Outcomes from participatory arts activities for people using mental health services". *Journal of mental health* 27(4): 367–373.
- Strawson, G. 2000. "The phenomenology and ontology of the self". *Exploring the Self: Philosophical and Psychopathological perspectives on self-experience*, edited by D. Zahavi, 39–54. Amsterdam: John Benjamins.
- Vygotsky, L., S. 1962. *Thought and language.* Cambridge, Massachusetts: MIT press.
- Winnicott, D.W. 1953. "Transitional objects and transitional phenomena. A study of the first not-me possession". *International Journal of psychoanalysis* 34: 89-97.
- . 1989. *Playing and reality.* London and New York: Routledge.
- Yanos, P. T, Roe, D., Lysaker, P. 2011. "Narrative Enhancement and Cognitive Therapy: A New Group-Based Treatment for Internalized Stigma Among Persons with Severe Mental Illness." *International journal of group psychotherapy* 61(4): 576–595.
- Zahavi, D. 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the first-person Perspective.* Cambridge, MA: MIT Press.
- . 2010. "Minimal self and narrative self: A distinction in need of Refinement". In *The Embodied Self: Dimensions, Coherence and Disorders*, edited by T. Fuchs, H. C. Sattel, and P. Henningsen, 3–12. Stuttgart: Schattauer.
- . 2017. "Thin, thinner, thinnest: Defining the minimal self". In *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigation the Constitution of the Shared World*, edited by C. Durt, T. Fuchs, and C. Tewes, 193-201. Cambridge: MIT Press.
- Zandersen, M. and Parnas, J. 2019. "Borderline personality disorder or a disorder within the schizophrenia spectrum? A psychopathological study." *World Psychiatry* 18: 109-110.

# Verloren-Sein?

## Der Verlust der lebensweltlichen Orientierung in der Alzheimer-Demenz aus phänomenologisch-psychopathologischer Sicht

ERIK NORMAN DZWIZA-OHLSSEN

**ABSTRACT:** Angesichts der Einseitigkeiten des vorherrschenden, naturalistisch-kognitivistischen Paradigmas in der Erforschung von Demenzerkrankungen versteht sich der Beitrag als Teilstück einer phänomenologischen Psychopathologie der Demenz, die bis dato ein Desiderat darstellt und in deren Zentrum die lebensweltliche Erfahrung von Personen mit Demenz steht. Dabei bildet die Frage danach, *wie es sich anfühlt, an Alzheimer-Demenz (AD) erkrankt zu sein*, den roten Faden der vorliegenden Studie. Auf der Basis der einleitenden Differenzierung zwischen alltäglichem und pathologischem Orientierungsverlust werden zwei Forschungsthesen formuliert, die die Klammer der gesamten Untersuchung bilden: Bei der AD handelt es sich um eine dauerhafte Modifikation von Orientiertheit (1) und Vertrautheit (2), die im Sinne einer *existenziellen Heimatlosigkeit* die Art und Weise grundlegend verändert, wie wir uns selbst, die Mitmenschen sowie die Welt insgesamt erfahren können. Unter Rückgriff auf die Arbeiten von Edmund Husserl (1859–1938), Karl Bühler (1879–1963) und Thomas Fuchs (1958–) werden grundlegende Theoreme wie ‚Lebenswelt‘, ‚Situativität‘, ‚Origo‘, ‚Zeigfeld‘ oder ‚Oikeiosis‘ miteinander verschränkt und auf die AD angewendet. Als systematisches Bindeglied fungieren sog. ‚okkasionelle Ausdrücke‘ (OA), wie ‚ich‘, ‚hier‘ oder ‚jetzt‘: Sie dienen sowohl als Heuristik, um die enge Verbindung von Sprache und Orientierung anzuzeigen als auch bei AD als ‚Defizitindikatoren‘ (in ihrer pronominalen Funktion) sowie als ‚Ressourcenindikatoren‘ (in ihrer zeigenden Funktion). Derart wird eine Perspektive auf AD geworfen, die die sprachliche wie leibliche Dimension, explizite wie implizite Vollzüge und diagnostische wie therapeutische Aspekte zu integrieren vermag.

**KEYWORDS:** Orientiertheit, Vertrautheit, Lebenswelt, Alzheimer, Husserl, Bühler, Fuchs, Okkasionalität, Zeigen, Situation

„Es ist manchmal eine einsame verlorene Welt.“  
(Patientin Bea zitiert nach Snyder 2011, 48)

„Ich glaube, dass es wenig Schlimmeres gibt,  
als zu wissen, wo man hingehört, aber dort  
nicht sein zu können.“  
Saša Stanišić (2019, 174) über seine an Alzheimer erkrankte Großmutter Kristina

Mit Hinblick auf demenzielle Erkrankungen besteht aktuell ein massives Ungleichgewicht zwischen der zunehmenden gesellschaftlichen Relevanz auf der einen und einem einseitigen wissenschaftlichen Verständnis auf der anderen Seite, das seine Wurzeln im 17. und 18. Jahrhundert hat. Die Mediziner jener Zeit gelangten zu psychophysischen Spekulationen über die Ursachen von Demenz, die auf dualistischen Annahmen über das Verhältnis von Körper und Geist beruhten und sich dabei primär auf das Gehirn fixierten (vgl. Foucault 2018, 256). Genau dieser *naturalistische Cerebrozentrismus* bildet das bis heute dominierende Forschungsparadigma. Diese Einseitigkeit führt dazu, dass „zwei sehr wichtige Faktoren einfach ausgeblendet wurden: die Innenwelt der Betroffenen und die soziale Situation, in der sie leben“ und eher Defizite als Ressourcen erforscht werden (Sabat in Snyder 2011, 17; vgl. Deutscher Ethikrat 2012, 31f.). Dieser negativen Auffassung der Erkrankung, die schon im Wort selbst, ‚de-mens‘, steckt, kann nur begegnet werden, wenn *erstens* Demenzerkrankungen nicht primär als neurodegenerative Erkrankung des Gehirns, sondern auch als psycho- und soziodegenerative Erkrankung von Personen verstanden werden; *zweitens* die lebensweltliche Erfahrung von Personen den Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Auseinandersetzung bildet; und *drittens* sowohl die Defizite als auch die Ressourcen gleichermaßen in den Blick genommen werden, damit Diagnostik und Therapeutik wieder enger zusammenrücken. Die vorliegende Untersuchung versteht sich als Beitrag zu einem solchen Perspektivenwechsel, der sich gegenwärtig im Vollzug befindet (vgl. bspw. Kitwood 1997, 2008; Sabat 1998; Re 2003; Brooker 2008; Kruse 2010; oder Fuchs 2018).<sup>1</sup>

Dabei versuchen die folgenden Ausführungen zunächst zu klären, wie die häufigste Form demenzieller Erkrankungen, die Alzheimer-Demenz (AD), die Art und Weise verändert, wie wir uns selbst, unsere Mitmenschen und die Welt insgesamt im Fühlen, Denken und Tun erfahren.<sup>2</sup> Der systematische Zugang bildet dabei die Korrelation zwischen *Orientierung, Sprache und Emotion*. Wie empfinden also Personen mit AD den Orientierungsverlust, der mit dieser Erkrankung typischerweise einhergeht? In welcher Verbindung steht dieser mit dem umfassenden Sprachverlust, der ebenfalls typisch für AD ist? Wie hängt beides mit den starken Emotionen zusammen, die Betroffene angesichts dieser Phänomene erleben und wie verändert dies ihre emotionale Grundverfassung? Und lässt sich anhand dieser Trias von Orientierung, Sprache und Emotion so etwas wie der pathologische Kern der Erkrankung ausmachen? Gelingt es uns also im Sinne der *strukturellen Psychopathologie* „die Bedeutung einer gegebenen Welt von Erfahrungen und Handlungen zu verstehen, indem wir die zugrundeliegenden charakteristischen Modifikationen erfassen, die die Symptome in einem sinnvollen Zusammenhang hält“? (Stanghellini 2010, 319, meine Übersetzung) Und können wir sogar einen „trouble générateur“ (Minkowsky nach Stanghellini 2010, 321) identifizieren? Um eine erste Annäherung an die Fragestellung zu leisten, wird das Phänomen des Orientierungsverlustes in seiner uns allen bekannten, *alltäglichen* Form der *pathologisch* gewordenen Form bei AD gegenübergestellt.

---

1 Da wir unsere Lebenswelt stets personal erfahren (s.u.), wird diese personenzentrierte Perspektive auch für die Analyse von AD angewendet. Selbst wenn Betroffene den Personen-Status im Verlauf der AD verlieren sollten (was aktuell intensiv von Fuchs (2018), Tewes (2020) und anderen diskutiert wird), bildet doch auch für sie die personale Perspektive den Ausgangspunkt.

2 Zur allgemeinen Symptomatik der AD vgl. Tölle & Windgassen (2012, 302–306); bzgl. der sozialen und gesellschaftlichen Herausforderungen durch AD vgl. Deutscher Ethikrat (2012) und WHO (2018).

## §1. Alltäglicher und pathologischer Orientierungsverlust

In der Lebenswelt zu sein bedeutet, orientiert zu sein. ‚Orientiertheit‘ umschreibt demgemäß eine fundamentale Beziehung von Mensch und Welt. Diese durchzieht unsere Menschwerdung von Geburt an und lässt sich als Quelle eines tiefen Urvertrauens verorten. Wird dieses Urvertrauen dauerhaft gestört, hat dies weitreichende Folgen.

Dabei sind wir mit Orientierungsverlusten aller Art vertraut und diese für uns zunächst nichts Ungewöhnliches: So gibt es Gelegenheiten, bei denen wir unseren Orientierungssinn gezielt herausfordern, bspw. wenn wir ein Labyrinth betreten, jedoch auch solche, bei denen wir ungewollt die Orientierung verlieren. In diesem Fall können die Ursachen eher auf der Seite der Person selbst liegen (wie eine Beeinträchtigung der Sinne durch Verletzung, Erkrankung oder Drogenkonsum) oder eher auf der Seite der Umwelt (wie eine unübersichtliche Umgebung ohne zuverlässige Anhaltspunkte). Zum Glück verfügen wir über zahlreiche Hilfsmittel, die uns beim Suchen und Finden und beim Ordnen und Planen helfen, um Orientierung zu gewinnen und aufrecht zu erhalten, wie bspw. Schilder, Karten, GPS, Kalender, Uhren, Begriffe, Ordner u. Ä. (vgl. Sommer 2002) Mit diesem Arsenal von Hilfsmitteln, über die wir heutzutage per Smartphone fast immer und überall verfügen können, finden wir uns in den unterschiedlichsten ‚Räumen‘ zurecht – sei es im physischen, zeitlichen, sozialen oder auch im virtuellen oder mentalen.<sup>3</sup>

Gelingt der Orientierungsversuch, wider Erwarten, jedoch nicht, reagieren wir mit einer ganzen Palette von Empfindungen und Gefühlen: Wir sind dann verunsichert, verwirrt, angespannt, genervt, verärgert oder gar zornig; dabei treten solche emotionalen Zustände dann auf, wenn wir bspw. einen Gegenstand seit Stunden suchen, aber nicht finden können. Es gibt aber Orientierungsverluste, die mit existenziellen emotionalen Reaktionen einhergehen können. Diese treten meist dann auf, wenn wir um Leib und Leben fürchten und bspw. schlecht ausgerüstet bei einer Bergwanderung in ein schweres Unwetter geraten und keinen Ort ausmachen können, an dem wir Schutz suchen könnten. In solchen Fällen sind wir haltlos, verloren, verzweifelt, angst erfüllt oder panisch. Trotz der Heftigkeit der emotionalen Reaktion müssen selbst derartige Orientierungsverluste als *alltägliche* gekennzeichnet werden, da sie *partiell* und *episodisch* sind, d.h., sie betreffen meist nur einen räumlich und zeitlich begrenzten Ausschnitt unserer Erfahrungswelt. Im Gegensatz dazu gibt es jedoch auch *pathologische* Orientierungsverluste, die als *konstitutiv* und *permanent* bezeichnet werden könnten. Diese betreffen dann nicht nur einen räumlichen oder zeitlichen Ausschnitt, sondern verändern vielmehr die Art und Weise unserer Erfahrung überhaupt. Genau eine derartige pathologische Modifikation lebensweltlicher Erfahrung vollzieht sich im Verlauf der AD.<sup>4</sup>

## §2. Orientierungsverlust bei Alzheimer-Demenz

Eines der zentralen Symptome der AD ist ein Orientierungsverlust. Dieser hat massive Auswirkungen darauf, wie die Betroffenen ihre Welt erfahren. Schließlich finden diese sich plötzlich nicht mehr in ihren eigentlich gut bekannten Umgebungen zurecht und dies gilt in räumlicher, zeitlicher und personaler Hinsicht: Betroffene wissen dann nicht mehr, wo sie sind und können nicht mehr Auskunft darüber geben, wo sie wohnen, welches Jahr wir haben oder wie ihre Kinder heißen. Derartige Orientierungsverluste werden ganz unterschiedlich erfahren: So

---

3 Vgl. Kant (1999), der auf die Frage antwortet, „was heißt: sich im Denken zu orientieren?“.

4 Natürlich ist die Kategorisierung ‚alltäglich/partiell/episodisch vs. pathologisch/konstitutiv/permanent‘ idealtypisch. Die Kategorien sind als Pole zu verstehen, die ein Spektrum aufspannen, auf dem AD eine Extremform darstellt. Als weitere Formen könnten bspw. Panikzustände, Schwindel oder Delir angesehen werden.



berichten Betroffene einerseits oft im frühen Stadium von *plötzlich* auftretenden Blackouts, die im Folgenden als *Orientierungsverluste* bezeichnet werden; andererseits nehmen sie aber auch durchaus ihre sich *allmählich* verschlechternde Orientierungsfähigkeit wahr, was im Folgenden als *Orientiertheitsverlust* bezeichnet wird.<sup>5</sup> Zwar kann im Verlauf der Erkrankung das reflexive Wissen um die eigene Erkrankung abnehmen und schließlich ganz verschwinden; keineswegs vermindert sich damit aber schon zwangsläufig die emotionale Reaktion auf Orientierungs- und Orientiertheitsverluste – schließlich bleibt bei AD die Affektivität bzw. Emotionalität bis in die späte Phase hinein erhalten (vgl. Tölle und Windgassen 2012, 303; Re 2003).<sup>6</sup> Betroffene fühlen sich in Situationen des Orientierungsverlustes haltlos und verloren, sind unruhig und rastlos, sind ratlos, ängstlich oder panisch und empfinden das tiefe Bedürfnis nach Orientierung, Geborgenheit und Sicherheit (vgl. Snyder 2011, 80). Die denkbar einfachste Strategie, um dieses Ziel zu erreichen, erscheint die Flucht, was dazu führt, dass circa „60 % der Menschen mit der Diagnose Alzheimer-Krankheit irgendwann weglaufen oder sich verirren“ (ebd., 80).<sup>7</sup> Sie befinden sich dann „auf der Suche nach etwas Vertrautem in einer zunehmend fremden Welt“ (ebd., 80), wollen Weg von dem Ort, an dem sie sich nicht geborgen fühlen und haben Sehnsucht nach dem Ort, wo dies der Fall war: nach Hause. Warum dieses Ziel aber utopisch ist und also eher einen idealen als einen realen Ort umschreibt, macht der Literat Arno Geiger mit eindringlicher Bildsprache anschaulich. So schreibt er über seinen an AD erkrankten Vater:

Wenn er sagte, dass er nach Hause gehe, richtete sich diese Absicht in Wahrheit nicht gegen den Ort, von dem er weg wollte, sondern gegen die Situation, in der er sich fremd und unglücklich fühlte. Gemeint war nicht der Ort, sondern die Krankheit, und die Krankheit nahm er überallhin mit, auch in sein Elternhaus [...]. Mit der Krankheit nahm er die Unmöglichkeit, sich geborgen zu fühlen, an den Fußsohlen mit. (Geiger 2012, 55f.)

Geiger macht damit deutlich, dass bei der AD die Art und Weise grundlegend modifiziert wird, wie Personen sich selbst, die anderen und die Welt überhaupt erfahren können – schließlich artikuliert sich in den plötzlichen Orientierungsverlusten ein tiefgreifender Orientiertheitsverlust, der mit einer Veränderung der emotionalen Grundverfassung einherzugehen scheint, die Geiger (2012, 55) als die einer „tiefen Heimatlosigkeit eines Menschen, dem die ganze Welt fremd geworden war“ bestimmt.<sup>8</sup> – Mit diesen prinzipiellen Überlegungen sind wir hinreichend orientiert, um Forschungsthesen zu formulieren, die es im weiteren Verlauf zu überprüfen gilt:

#### These 1

AD geht nicht nur mit episodischen *Orientierungsverlusten* einher, sondern auch mit einem permanenten Verlust der Orientierungsfähigkeit, einem *Orientiertheitsverlust*: Das Zusammen-

---

5 Dazu Patientin Bea nach Snyder: „Eines Tages fuhr ich in die Stadt, um mir die Haare machen zu lassen. Ich hätte links abbiegen müssen, fuhr aber einfach weiter geradeaus in den entgegenkommenden Verkehr. Ein Polizist winkte mich an den Straßenrand, und ich sagte ihm, ich wüsste nicht, wie es dazu hatte kommen können. Ich hatte diese Straße schon so oft benutzt und nie Probleme gehabt. Es war seltsam und sehr beängstigend. Ich hätte andere verletzen können. Da habe ich zum ersten Mal gemerkt, dass etwas nicht stimmt. Ich bin seitdem nicht mehr selbst Auto gefahren“ (Snyder 2011, 43).

6 Eine ausführliche Analyse unterschiedlicher Formen der Reflexivität bei Demenz liefert Summa (2014).

7 In § 6 werden die Ursachen des Fluchtverhaltens und des Bewegungsdrangs noch einmal genauer erörtert.

8 Hier kann nur beiläufig darauf hingewiesen werden, dass die existenzielle Heimatlosigkeit den empfindungsmäßigen Kernbestand der antiken Gnosis bildet. Diese (in sich sehr heterogene Glaubensbewegung) ruft jedoch nicht nur zur *intramundanen*, sondern zur *extramundanen* Flucht aus dem Exil in die Heimat auf (vgl. Marksches 2010).

spiel von zeitlichen, räumlichen und personalen Faktoren ist dauerhaft gestört – Orte, Zeiten, Personen sind vertauscht, verschoben, verrückt.

## These 2

Obwohl die Affektivität bei AD erhalten bleibt, kommt es zu einer starken Modifikation der emotionalen Grundverfassung: So mündet der Orientierungsverlust in eine tiefe Heimatlosigkeit, die dazu führt, dass Betroffene sich selbst, die anderen und die Welt als fremd erfahren, was als anhaltende Störung des Urvertrauens verstanden werden kann.

Im Folgenden sollen Orientiertheit und Orientierungsverlust sowie Vertrautheit und Vertrauensverlust nacheinander erörtert werden. Wir beginnen mit der Bestimmung der Orientiertheit als Grundcharakter der Lebenswelt.

### §3. Orientiertheit als Grundcharakter der Lebenswelt: Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Personalität

Husserls Phänomenologie der Lebenswelt ließe sich in einem sehr formalen Sinne als ‚Allgemeine Theorie der subjektrelativen Erfahrung‘ definieren.<sup>9</sup> Diese lässt sich mit Hilfe des Begriffs der Orientierung spezifizieren, dessen Umfang bei Husserl ungewöhnlich breit ist: Dieser markiert in einem sehr weiten und allgemeinen Sinne zunächst die Einheit von räumlicher, zeitlicher und intersubjektiver Orientierung, in der sich all unser personales Denken, Fühlen, Wollen und Tun vollzieht; in einem schon engeren und konkreteren Sinne umspannt er dann sog. Typiken, die dieses allgemeine Raster näher bestimmen: Einerseits unterscheidet Husserl Um-, Heim- und Fremdwelten, deren Binnenstrukturen sich sowohl durch kulturelle Phänomene, wie Sprache, Nation oder Beruf als auch durch naturhafte Phänomene, wie Landschaft, Flora und Fauna weiter ausdifferenzieren; andererseits unterscheidet er auch noch Nah- von Fernsphäre, unter denen er die leiblich vermittelten Erfahrungsmodi thematisiert und nicht nur die klassischen fünf Sinne, sondern auch Bewegungs-, Muskel-, Gleichgewichts-, oder Organempfindungen untersucht (vgl. bspw. Hua XXXIX, 145–205). Genau hier, beim leiblichen Nahfeld, setzen wir jetzt an, um zunächst die drei Dimensionen der lebensweltlichen Orientiertheit in nuce zu skizzieren. Dabei helfen uns die sog. okkasionellen Ausdrücke (OA).<sup>10</sup>

Besinnen wir uns darauf, wie wir jetzt gerade in der Lebenswelt orientiert sind, dann bemerken wir unter Umständen das, was Karl Bühler in seiner *Sprachtheorie* von 1934 als „Origo“ (1982, 102) bezeichnete. Dieses ‚Origo‘ ist nichts anderes als das „hier-jetzt-ich-System der subjektiven Orientierung“ (ebd., 149). Wie diese Formulierung anzeigt, lassen sich die drei Dimensionen dieser Orientiertheit ideal durch OA hervorheben, die in unserer lebensweltlichen Kommunikation unerlässlich sind: Personale OA (wie „ich“, „du“) personalisieren, temporale OA (wie „jetzt“, „bald“) temporalisieren und räumliche OA (wie „hier“, „dort“) lokalisieren. Sie zeigen uns also, wann und wo jemand etwas sagt und fungieren demgemäß als „Ortsmarke“, „Zeitmarke“ und als „Individualmarke“ (Bühler 1982, 107).

9 Im Rahmen dieses Beitrags muss darauf verzichtet, den Begriff der Lebenswelt innerhalb der Phänomenologie Husserls umfassend zu kontextualisieren. Dies wurde an anderer Stelle geleistet (vgl. Dzwi-za-Ohlsen 2019).

10 Diese decken sich im engeren Sinne mit den indexikalischen, d.h. zeigenden Ausdrücken; in einem weiteren Sinne betreffen OA auch alle Sätze, die sich auf einen Sprecher beziehen (der z.B. einen Wunsch, Befehl oder eine Frage äußert), seine aktuellen Erlebnisse beschreiben (wie „Ich sehe X...“, „Ich fühle Y...“) oder vage Sachverhalte ausdrücken (‚irgendwo‘, ‚irgendwie‘, ‚irgendwann‘ u.Ä.).

Wie wir schon an den OA ‚ich–hier–jetzt‘ sehen, können wir also mittels der Sprache gezielt zur Struktur der Lebenswelt vordringen. Genau dieses Verfahren soll uns nun dabei helfen, die drei Dimensionen lebensweltlicher Orientiertheit weiter zu skizzieren.

Beginnen wir uns *erstens* zu fragen, wie wir die *räumliche* Dimension lebensweltlicher Orientiertheit erfahren, so antwortet Husserl:

Eine ausgezeichnete Stellung eignet uns in dieser Welt: Wir finden uns vor als ein Beziehungszentrum zu der übrigen Welt als unserer Umgebung. Die Umgebungsobjekte [...] haben zu uns eine Stellung, zunächst eine räumlich-zeitliche, dann auch eine ‚geistige‘ [...]. Wir nehmen eine nähere Umgebung um uns unmittelbar wahr; sie ist zusammen, gleichzeitig mit uns und steht mit uns in der Beziehung des Gesehen-, Getastet-, Gehörtwerdens usw. (Hua XVI, 4f.)

Wir können zunächst festhalten, dass für jede anschauliche Situation die Zentralstellung des Leibes in seiner perzeptiven Funktion grundlegend ist, die sich ideal mittels räumlich-OA ausweisen lässt: Ich finde mich im räumlichen ‚Hier‘ als zentralem Fixpunkt, vom dem aus die Peripherie erscheint. Alle Dinge, Personen und Ereignisse außer mir befinden sich im ‚Da‘ und ‚Dort‘. Sie erscheinen ‚links und rechts‘, ‚vor und hinter‘, ‚über und unter mir‘ und sind mal ‚nah‘ und mal ‚fern‘ (vgl. Hua XVI, 80). Bringen wir nun Bewegung ins Spiel, dann wird auch die praktische Relevanz unseres Leibkörpers anschaulich: Schließlich spannt sich zwischen „Nahsphäre“ und „Fernsphäre“ ein „Horizont möglicher Orientierungen als meiner praktischen Möglichkeiten einer Zugangspraxis“ auf (Hua XXXIX, 145). So lerne ich durch Bewegung, dass jede anschauliche Situation über sich hinausweist, was mir natürlich auch durch den zeitlichen Verlauf meiner bisherigen Erfahrungen noch gegenwärtig ist oder durch die Erinnerung vergegenwärtigt werden kann.<sup>11</sup>

Wie wir sehen, kommen wir mittels der Beschreibung des visuellen, räumlichen Horizonts zum zeitlichen Horizont, der *zweitens* all unsere intentionalen Bezugnahmen im Sinne einer fundamentalen *zeitlichen* Orientiertheit durchdringt:

Wir haben auch eine zeitliche Umgebung, eine nähere und eine fernere; eben gewesener Dinge und Vorgänge erinnern wir uns unmittelbar; sie waren nicht nur, sondern stehen jetzt in der Beziehung des Erinnertwerdens zu uns; worin auch beschlossen ist das Soeben-wahrgenommenworden-Sein. [...] Die Zukunft der Welt tritt zu uns in Beziehung durch die vorausblickende Erwartung. (Hua XVI, 5)

Unsere gegenwärtige Situation reicht also in mehrfacher Hinsicht über sich hinaus: So erscheinen die konkreten Dinge nicht nur in einer näheren räumlichen Umgebung, sondern auch in einer zeitlichen. Wäre dies nicht der Fall, dann hätten wir überhaupt keine Dingwahrnehmung, wie wir sie kennen: Weil unser Körper in jedem ‚Jetzt‘ stets nur eine Position hat, erscheint jedes Ding notwendig in Aspekten. Damit wir dieses als Ganzes erfahren, muss unser Bewusstsein ständig die Struktur zeitlicher Orientierung aufrechterhalten, die Husserl später als *Horizontintentionalität* bezeichnen wird. Wollen wir einen bestimmten Gegenstand als einen identischen erkennen (bspw. meine Lieblingstasse, aus der ich jeden Morgen meinen Kaffee trinke), dann müssen nicht nur die Aspekte meiner Erfahrung in der gegenwärtigen Situation verschmolzen werden – also (in Husserls Worten) die *Impression* im ‚Jetzt‘ mit der *Retention* des ‚Noch‘ und der *Protention* des ‚Gleich‘ –, sondern auch die Erfahrung von ‚Früher‘ (bspw. die Gelegenheit, an dem ich die Tasse kaufte).

Wie am Beispiel ‚meiner Lieblingstasse‘ deutlich wird, verweist die zeitliche Dimension auf die *dritte* Dimension lebensweltlicher Orientiertheit, die *personale*. Husserl schreibt:

---

11 Eine ausgearbeitete Phänomenologie der subjektiven Raumerfahrung unter Berücksichtigung der lebensweltlichen Orientierung finden sich bspw. bei Bollnow (2004) oder Casey (2009).

In dieser selben Welt finden wir auch andere Ich, die wie wir ihre Umgebung in dieser selben Welt haben [...] und die sich als fühlende und wollende Wesen ähnlich verhalten wie wir. Andere Ich haben in der Welt andere Stellung als wir [...]. Vertauschen sie mit uns oder wir mit ihnen die Stellung, so sind nähere Umgebung, Wahrnehmung und Wahrnehmungsmöglichkeiten [...] vertauscht. (Hua XVI, 5f.)

Husserl beschreibt hier, wie wir unsere Gegenüber in der Lebenswelt immer schon ganz selbstverständlich als ‚Meinesgleichen‘ auffassen. Dies impliziert allerdings, dass ich sowohl davon ausgehe, dass die anderen über die gleichen perzeptiven, emotiven und voluntativen Fähigkeiten wie ich verfügen und sich dementsprechend auch ähnlich verhalten als auch auf die gleiche räumliche und zeitliche Art und Weise in der Lebenswelt orientiert sind (vgl. Hua XIII, 113). Dabei handelt es sich jedoch tendenziell weniger um *universale* und *deskriptive*, als vielmehr um *relative* und *präskriptive* Annahmen, die wir meist als gültig voraussetzen, ohne diese eigens zu hinterfragen. Sie sind damit Elemente der „Normalidee ‚wir und unsere Umwelt‘“, die unser Denken, Fühlen und Handeln bestimmt und die, so Husserl, von der „anormalen Erfahrungswelt“ zu scheiden ist (Hua XXXIX, 149). – Da dies für unsere Fragestellung offensichtlich relevant ist, werden wir darauf weiter unten zurückkommen; zunächst soll jedoch der Orientierungs- und Orientiertheitsverlust bei AD vor dem Hintergrund der bisherigen Ergebnisse analysiert werden.

#### §4. Orientiertheits- und Sprachverlust bei AD

Die erste Forschungshypothese lautete, dass AD nicht nur mit episodischen Orientierungsverlusten einhergeht, sondern auch mit einem permanenten Verlust der Orientierungsfähigkeit. Dies lässt sich mit Hilfe von OA präzisieren, die in der AD-Forschung seit geraumer Zeit als „Defizitindikator“ fungieren (Wendelstein und Felder 2012).<sup>12</sup> So geht mit dem Orientierungs- und Orientiertheitsverlust bei AD typischerweise auch ein Sprachverlust einher, der insbes. die Ausdrücke betrifft, durch die wir uns und unser Gegenüber im Gespräch orientieren.<sup>13</sup> Wir können OA also nicht nur nutzen, um die dreidimensionale Orientierungsstruktur der Lebenswelt anzuzeigen, sondern auch den Orientierungs- und Orientiertheitsverlust bei AD besser zu verstehen.

OA setzen wir im lebendigen Gespräch ständig im Sinne der „anaphorischen“ Deixis (Bühler 1982, 80) ein: Denn immer dann, wenn wir Relativpronomen nutzen, ‚zeigen‘ wir auf das Gesagte und Gedachte in verkürzter Form. Betrachtet man, wie bspw. Almor et al. (1999), sowohl Sprachverständnis und Sprachproduktion, so ergibt sich die Beobachtung, dass Personen mit AD einerseits trotz einer vergleichbaren Gesamtzahl an nominalen Referenzen Pronomina in einem signifikant höheren Maße als gesunde Altersgenossen einsetzen und diese jedoch andererseits deutlich schlechter verstehen, weswegen sie in der Konversation (anders als gesunde Altersgenossen) davon profitieren, wenn (informationsärmere) Pronomina durch (informationsreichere) Nomina ersetzt werden. – Wie lässt sich dieser scheinbar paradoxe Sachverhalt verstehen und welche Schlussfolgerungen können wir daraus ziehen, die uns helfen,

---

12 Ganz generell ist die sprachliche Diagnostik bei demenziellen Erkrankungen eine wichtige Methode, da Einschränkungen der Sprache meist schon früh auftreten, gut zugänglich sind, diese sich je nach Form der Demenz erheblich voneinander unterscheiden und demgemäß im Sinne einer Differentialdiagnostik auch für eine gezielte Therapie von großem Nutzen sind.

13 Gemäß Kempler (1991) sind nahezu 100 % aller Personen mit AD von Sprachstörungen betroffen. Diese sind inzwischen relativ gut erforscht, was nicht verwundern sollte, schließlich sind Sprachstörungen in unserem lebensweltlichen Miteinander das wohl offensichtlichste und zudem auch das verbreitetste Symptom, das von Partner\*innen und anderen engen, sozialen Kontakten oft schon früh bemerkt wird.

die Modifikation der subjektiven Erfahrung bei AD besser zu verstehen? Um diese Fragen zu beantworten, liefert Böhlers *Sprachtheorie* hilfreiche Begrifflichkeiten.

Gemäß Bühler sind „Situation und Kontext [...] die zwei Quellen, aus denen in jedem Fall die präzise Interpretation sprachlicher Äußerungen gespeist wird“ (Bühler 1982, 149). Befinden wir uns in einem alltäglichen Gespräch, dann ist klar, dass beide Aspekte sich ständig gegenseitig durchdringen: So stellt der Kontext mit seinem „Symbolfeld“ eine sprachlich verfasste Wissensressource dar, die im Fortgang unserer Erfahrungen die Situation mit ihrem „Zeigfeld“ informiert; diese wiederum bildet eine sinnlich verfasste Wissensressource, die uns im fundamentalen Sinne des Origo orientiert (Bühler 1982, 149). So bleibt zwar im Verlauf von AD eine minimale situative Orientiertheit durch das Origo und das „situative Gedächtnis“ unseres Leibes relativ lange erhalten (was es als wichtige Ressource ihres personalen Seins zu beachten gilt), jedoch fällt es Personen mit AD immer schwerer, ihre aktuelle Situation mental zu überschreiten und kontextuelle Informationen, wie Adressen, Daten, Wochentage oder Namen zu integrieren (vgl. Fuchs 2018, 53–57; Summa 2014, 481ff.).<sup>14</sup> Genau solche Störungen zu erheben, ist unter anderem das Ziel der weit verbreiteten „Mini-Mental-State-Examination“ und des „Clock-Drawing-Tests“ (vgl. Tölle & Windgassen 2012, 305f.). Demgemäß resümiert Summa:

Die Störung basiert demzufolge auf der Unverfügbarkeit eines expliziten und reflektierten Wissens bezüglich der jeweiligen raum-zeitlichen und sozialen Inhalte einer Situation. Diese Inhalte bleiben für die Patienten vor-reflexiv gegeben, jedoch ist ihre Fähigkeit, sich darauf explizit zu beziehen, eingeschränkt. (Summa 2012, 164)

Angesichts dieser Erkenntnisse verwundert es nicht, dass Personen mit AD große Schwierigkeiten haben, OA zu verstehen: Schließlich kann ein „Hier“ ganz prinzipiell den Ort bezeichnen, an dem die Person steht, gleichzeitig aber auch je nach Kontext einen Raum, eine Stadt oder eine bestimmte Region; analog kann ein „Jetzt“ sich auf die unmittelbare Gegenwart beziehen, aber auch das laufende Jahr oder gar eine Epoche meinen; und schließlich kann ein „Wir“ entweder nur mich und mein Gegenüber bezeichnen, aber auch eine größere Gruppe, wie die Teilnehmer einer Konferenz, die Anwesenden in einem Therapiegespräch oder die Bürger einer Nation. So betont Husserl, dass diese zu den „wesentlich subjektiven [...] Ausdrücken“ gehören, die sich dadurch auszeichnen, ihre „jeweils aktuelle Bedeutung nach der Gelegenheit, nach der redenden Person und ihrer Lage zu orientieren“ (Hua XIX/1, A 80f.). Diese eigentümliche Relativität der jeweiligen Bedeutungen macht diese Ausdrücke einerseits ausgesprochen praktisch, da wir nicht ständig alles bereits Gesagte wiederholen müssen; andererseits ist ihr Verständnis für Personen mit AD ausgesprochen problematisch, wie unter anderem Christine Brydon (2005, 118f.) mit Bezug auf Personalpronomina berichtet: „A real difficulty in speaking [i.e. conversing] is words like ‚we‘, ‚they‘, ‚I‘, ‚you‘, ‚he‘ – when I have to work out who is doing that to whom“. Passend dazu stellten Hydén & Nilsson (2015) hinsichtlich des Pronomens ‚wir‘ fest, dass es Paaren, in denen einer der Partner von AD betroffen war, deutlich schlechter gelingt, auf die zeitliche dauerhafte Einheit ihrer Partnerschaft zu referieren, als Paaren, in denen keiner der Partner an AD erkrankt war. OA haben also die wichtige Funktion, uns und unsere Gesprächspartner\*innen in kommunikativer Hinsicht zu orientieren. Nicht nur wurde bereits früh beobachtet, dass Personen mit AD sich in Unterhaltungen häufig durch einen übermäßigen Gebrauch von OA in Raum und Zeit orientieren, um Ordnung und Stabilität zu erzeugen; sondern sie auch in der Lage sind, sich durch „Bedeutungen (von Intentionen, Situationen, sozialem Kontext usw.) zu orientieren“ und sich im ‚sozialen Raum‘ zu positionieren (Summa 2012; vgl. Minkowski nach Summa 2014, 482). Genau diesem Umstand verleiht die *Positio-*

---

<sup>14</sup> Summa spricht in diesem Zusammenhang von der Unfähigkeit, sich zu de-zentrieren. Hier drängt sich eine nähere Erörterung der ‚exzentrischen Positionalität‘ der Person im Falle von AD auf, die jedoch den Rahmen dieser Untersuchung übersteigt (vgl. Plessner 1975, 360–365).

*ning-Theory* Ausdruck: "Positioning [...] is the discursive process whereby selves are located in conversations as observably and subjectively coherent participants in jointly produced story lines" (Davies & Harré 1990, 48; vgl. Mühlhäusler & Harré 1990; Sabat & Harré 1995).<sup>15</sup> Mit Hinblick auf die Studie von Hydén & Nilsson (2015) folgt daraus, dass Personen mit AD nicht einfach als Individuen, sondern immer auch als Teil von sozialen Einheiten gesehen werden müssen, die sich ständig sozial positionieren, auch wenn diese Fertigkeit allmählich abnimmt.

Wenn man nun in prinzipieller Hinsicht *erstens* bedenkt, dass wir uns vermittels unserer Sprache ständig innerhalb unserer Lebenswelt orientieren und positionieren; man *zweitens* beachtet, dass kontextuelle Informationen sich gegenseitig ergänzen, ich also durch räumliche, zeitliche und personale Informationen weiß, wer mein Gegenüber ist und umgekehrt; und sich schließlich *drittens* deutlich macht, dass kontextuelle Informationen über das in der gegenwärtigen Situation nicht intuitiv Gegebene unser gesamtes Lebensvollzug bestimmen, so werden die radikalen Auswirkungen der AD in Ansätzen verständlich. Dadurch fällt auch neues Licht auf häufig beobachtete Phänomene der AD: So lassen sich zum einen das abnehmende Defizitbewusstsein der Betroffenen gegenüber sich selbst als auch deren Unachtsamkeit gegenüber der Perspektive des Gegenübers (vgl. Kempler 1991, 104; Summa 2012, 165) im Sinne eines Positionierungsdefizits hinsichtlich personaler Kontexte auffassen; oder zum anderen die typischen Verwechslungen von (lebenden und bereits verstorbenen) Personen, die meist mit Sprüngen in Raum und Zeit einhergehen, als Orientierungsversuche verständlich machen, die trotz des mangelhaften Kontextwissens eine konsistente, vertraute und damit auch beruhigende Situation herstellen sollen.

Auf der Basis dieser Einsichten in das korrelative Verhältnis des Orientiertheits- und Sprachverlustes bei AD können wir nun die erste Forschungshypothese präzisieren und ein ‚pathologisches Organisationsprinzip‘ der AD postulieren: Der dauerhafte Verlust der Orientierungsfähigkeit in der AD betrifft wesentlich das Zusammenspiel von Situation und Kontext; der kontextuelle Strom an Informationen in die gegenwärtige Situation ist gestört, wodurch Betroffene sich schlechter orientieren und positionieren können. Phänomenologisch gesehen, handelt es sich dabei um eine Störung des ‚*okkasionellen Horizontes*‘, der sich psychopathologisch als der gesuchte ‚*trouble générateur*‘ auswirkt. Dabei bringt der Term des okkasionellen Horizontes noch einmal das differenzierter zum Ausdruck, was wir bereits der Idee nach erfasst haben:

Lebensweltliche Erfahrung zeichnet sich durch eine universale, subjektrelative und dreidimensionale Orientierungsstruktur aus, die das umfassende Fundament all unseres Sprechens bildet. Diesen Zusammenhang erörtert Husserl unter dem Stichwort der ‚Okkasionalität‘ (1):

Die Aussagen über die Welt setzen voraus[:] die universale Erfahrungswelt in ihrer okkasionellen Gegebenheitsweise. Eine Unendlichkeit, eine Welt [,] kann erkennenden Subjekten nur in okkasioneller, [und das heißt] in subjektiv orientierter Weise gegeben sein.“ (Hua XXXIX, 710)

Dabei ist es uns vermittels von Horizontintentionalität (2) möglich, dass sich die anschaulichen Gehalte gegenwärtiger Situationen und die unanschaulichen Gehalte begrifflicher Kontexte ständig gegenseitig durchdringen. Die Störung der Orientiertheit und die Störung der Sprache sind durch die horizontintentionale Struktur unseres Bewusstseins aufs engste miteinander verflochten:

die konstituierende Horizontintentionalität, durch die die Umwelt des täglichen Lebens überhaupt Erfahrungswelt ist, ist immer früher als die Auslegung des Reflektierenden; und sie ist es, die den Sinn der okkasionellen Urteile wesentlich bestimmt, immer und weit über das hinaus,

---

15 Ein sozialkonstruktivistisches Modell der bedeutungsmäßigen Orientierung findet sich bei Sabat (1998).

was jeweils in den Worten selbst ausdrücklich und bestimmt gesagt ist und gesagt werden kann. (Hua XVII, A 177)<sup>16</sup>

Zwar hat es den Anschein, dass die meist implizit bleibende, situative Orientiertheit, so wie sie in § 3 skizziert wurde, in der AD relativ lange erhalten bleibt; dennoch modifiziert sich durch die Störung des okkasionellen Horizontes in der AD die gesamte Art und Weise unseres personalen Seins. – Was aber bedeutet dies in emotionstheoretischer Hinsicht? Um diese Frage zu klären, richtet sich unser Blick zunächst auf die Vertrautheit als Grundcharakter der Lebenswelt.

### §5. Vertrautheit als Grundcharakter der Lebenswelt: Heimwelt, Heimat & Wohnen

Thomas Fuchs bestimmt im Anschluss an Husserl den Grundcharakter der Lebenswelt als Vertrauensstruktur. Er betont dabei *erstens*, dass die „Vertrautheit mit der Welt“ „zugleich ein Vertrauen in ihre Verlässlichkeit einschließt“ und vertieft dies *zweitens* durch die These, dass „Vertrautheit mit der Welt und Vertrauen in andere [...] gleichursprüngliche und nicht voneinander zu trennende Grundlagen der Lebenswelt“ sind (Fuchs 2015, 101). Derart bestimmt er den universalen „Urglauben“, der unsere Lebenswelt als dem „Universum selbstverständlicher Vorgegebenheiten“ durchwirkt, in sozialer Hinsicht als „Urvertrauen“ (Hua III/1, 240; Hua VI, 180; Fuchs 2015, 101). Im Folgenden soll die konkrete Verschränkung dieser Aspekte durch die Begriffe von ‚Heimwelt‘ und ‚Fremdwelt‘ sowie von ‚Heimat‘ und ‚Wohnen‘ erfasst werden.

Als Menschen werden wir kontingenterweise in einen intergenerativen Tradierungszusammenhang hineingeboren. Würde ich in diesem nicht ‚von Kindesbeinen an‘ in einem intimen Vertrauensverhältnis mit meinen Bezugspersonen aufwachsen, dann würde es mir unsäglich schwer fallen, die Umwelt kennenzulernen. Fuchs (2015) bezeichnet diesen frühkindlichen Prozess als „Beheimatung“ und, in Anlehnung an die Stoa, als „Oikeiosis“: Diese meint die „verkörperte Interaktion“, in denen sich „der Säugling zugleich als wahr- und angenommen von seinen Bezugspersonen“ erfährt, und, „eingebettet in diese affektive Resonanz, die Fähigkeiten des Umgangs mit Dingen und Situationen“ erwirbt (Fuchs 2015, 102). Dabei stehen die affektive und praktische Dimension der verkörperten Interaktion in einem unmittelbaren Zusammenhang: Schließlich lerne ich meinen Leibkörper im Verlauf meiner Entwicklung als das mir vertrauteste „Willensorgan“ einzusetzen, wodurch sich mir einerseits der heimweltliche „Horizont möglicher Orientierungen als meiner praktischen Möglichkeiten“ immer weiter öffnet und sich im Sinne des *situativen Leibgedächtnisses* habitualisiert (Hua IV, 152; Hua XXXIX, 145; vgl. Fuchs 2018, 53–56); dieser Prozess wird andererseits, explizit und implizit, von der Erfahrung des „Ich-kann“ begleitet, die als wichtige Quelle meines „grundlegenden Selbstvertrauens“ anzusehen ist (Hua IV, 253; Fuchs 2015, 103). So antizipiere ich meinen praktischen Horizont stets passend zur sozialen Situation, in der ich mich gerade befinde – schließlich kann ich diesen auch gemeinsam mit anderen erkunden, abschreiten, und, sobald wir uns sprachlich artikulieren können, unser gemeinsames Vorgehen besprechen.<sup>17</sup> So helfen meine Bezugspersonen mir nicht nur dabei, die mir schon vertraute Umwelt noch besser kennenzulernen und die bisher noch unbekannteren „Möglichkeiten als zu Vertrautheit zu bringende [zu] antizipieren“, sondern sie prägen die grundlegende soziale Fähigkeit, ein reziprokes Vertrauensverhältnis mit

16 An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass das phänomenologische Konzept der Horizontintentionalität seine methodologischen Grenzen hat und in der empirisch orientierten AD-Forschung durch das Konzept des Gedächtnisses ergänzt werden kann. Welche Fallstricke es hierbei allerdings zu beachten sind, erörtert Brockmeier (2014).

17 Das Gesicht eines Kindes, das gerade seine ersten Schritte macht, sagt demonstrativ „Ich-kann!“.

anderen einzugehen (Hua XXXIX, 160; vgl. Fuchs 2015, 104). Derart fördern sie maßgeblich den Prozess des Vertrautwerdens mit der Welt, wie es „der sprachliche Zusammenhang von Vertrautheit und Vertrauen, ähnlich dem von familiarity und family im Englischen oder familiarité und famille im Französischen“ andeutet (Fuchs 2015, 101). Als fühlende, denkende und handelnde Personen können wir deswegen gar nicht anders als die Lebenswelt durch die Brille des Sozialen zu erfahren. Wir sind hier, so Husserl, in der ‚personalistischen Einstellung‘, „in der wir allzeit sind, wenn wir miteinander leben, zueinander sprechen, einander im Grusse die Hände reichen, in Liebe und Abneigung, in Gesinnung und Tat, in Rede und Gegenrede aufeinander bezogen sind.“ (Hua IV, 183)<sup>18</sup>

Husserl bezeichnet nun diese mir derart vertraute Welt als „Heimwelt“, die er von der „Fremdwelt“ abgrenzt (Hua XXXIX, 152, 167). Dabei bildet die Heimwelt mein mir ursprünglich vertrautes Orientierungszentrum, von dem aus ich allererst die peripheren Fremdwelten entdecken kann (vgl. Hua XXXIX, 151f.). Die Lebenswelt gleicht also einer „Zwischenwelt“, in der sich Heim- und Fremdwelt in einer nach Orientiertheit und Vertrautheit strukturierter Ordnung begegnen, durchkreuzen und vermischen (Waldenfels 1993, 53; vgl. bspw. Hua XXXIX, 157–164).

In struktureller Hinsicht bedeutet es in einer Heimwelt aufzuwachsen, unterschiedlichste ‚Habitus‘ und ‚Typiken‘ auszubilden, die die unhintergehbare und meist implizit bleibende Basis allen weiteren Verstehens bilden: So erlernen wir nicht nur zahlreiche Fertigkeiten, die später zu einem selbstverständlichen Bestand unseres eigenen und kollektiven Tuns und Könnens werden (wie Essen und Gehen, Lesen und Schreiben oder Rechnen und Philosophieren) und die wir gezielt in typischen Situationen (wie Spielen oder Arbeiten) abrufen können; sondern wir werden auch mit der typischen Sprache, Geschichte, Natur und Kultur vertraut, die unsere Heimwelt auszeichnet.

Diese Verschränkung von Habitus und Typus gilt natürlich auch für unsere Orientierung: Indem ich mich in meiner Kindheit zu orientieren lerne (durch Erkunden oder Navigieren), lerne ich zugleich die typischen Orientierungsformen meiner Heimwelt kennen (wie Schilder oder Karten). Dabei entdecken wir im Ausgang von der Heimwelt zugleich die typische Struktur der Erfahrung von Welt überhaupt. Dies lässt sich am alltäglichen Orientierungsverlust anschaulich machen, bei dem wir uns, nachdem wir uns zunächst verlaufen haben, meist besser orientieren können: Phänomenologisch gesehen, vollzieht sich hier das komplexe Ineinander von Erwartungen, Bewährungen und Enttäuschungen, die sich im Sinne von aktiven und passiven Synthesen im Verlauf unseres Lebens zu einem immer dichteren Netz einer fundamentalen Orientiertheits- und Vertrautheitsstruktur zusammenziehen (vgl. Hua XI & Hua XXXI). Diese bezeichnet Husserl als „Generalthesis der natürlichen Einstellung“ oder auch als „Urglaube oder Urdoxa“ (Hua III/1, 60; ebd., 241). In diese gehen zahlreiche heimweltliche Erfahrungen ein: Dass unser leibliches Zentrum nicht nur durch die „unmittelbare Umgebung“ der „Nahsphäre“ umgeben wird, sondern diese immer auch auf die „mittelbare Umgebung“ der „Fernsphäre“ verweist (Hua XIII, 119, Hua XXXIX, 145); und dass auch diese wiederum auf „eine sogenannte unendliche“ Welt verweist, die den Charakter des „so ungefähr geht es weiter fort“ trägt (Hua XIII, 119).<sup>19</sup> So kommt es zu den zahllosen selbstverständlichen Annahmen, die den meist implizit bleibenden Boden unsere lebensweltliche Erfahrung bildet, wie bspw. „dass

---

18 Zur Interpretation der *Konstitution der geistigen Welt* der *Ideen II* als Husserls erste Phänomenologie der Lebenswelt, sowie auf die systematische Ähnlichkeit von natürlicher und personalistischer Einstellung vgl. Sommer (1984) oder Dzwiza-Ohlsen (2019).

19 Der ‚Verweisungszusammenhang‘ von Nähe und Ferne materialisiert sich an ganz konkreten Phänomenen, wie an der von Wegen und Straßen durchzogenen Landschaft oder dem Himmel mit all seinen Erscheinungen im Wechselspiel der Tages- und Jahreszeiten, die auch die natürliche Basis des uns technisch und medial zugänglichen Orientierungsangebotes sind (wie Uhren, Kalender, Karten, GPS, u.Ä.; vgl. Sommer 2002; Hua XXXIX, 152–154, 186–189). Zur Verschränkung der subjekt- und objektrelativen Orientierung vgl. Kant (1999), 47f.



das aktuell erinnerte Zeitstück des Daseins nur ein Stück der endlosen Daseinkette ist, die sich in die unendliche Vergangenheit zurückerstreckt wie sie andererseits in eine endlose Zukunft hineinreicht“ und sich die Welt im Sinne einer „unbestimmt gesetzte[n] Dinglichkeit im endlos fortlaufenden Raum und in der endlos fortgehenden Zeit“ fortsetzt (Hua XIII, 113).<sup>20</sup> Unser lebensweltliches Dasein ist derart von einem „affektiv getönten, impliziten Zukunftsbezug“ getragen, der nicht nur die „stillschweigende Annahme der Verlässlichkeit der Welt“ enthält, sondern auch „ein damit verbundenes Hintergrundgefühl existenzieller Sicherheit, ja Geborgenheit.“ (Fuchs 2015, 104) In diesem Sinne entwickelt sich aus der Heimwelt heraus ein dreidimensionales Orientierungsnetz, das sich durch Typisierung und Habitualisierung über die Welt legt und die ‚Vertrautheit mit der Welt‘ sowie das ‚Vertrauen in ihre Verlässlichkeit‘ gleichermaßen fundiert.

Unsere Heimat ist in diesem Lichte eine extrem verdichteter Knotenpunkt von Orientiertheit und Vertrautheit: Auf der Basis unserer Lebenserfahrung finden wir uns hier typischerweise ohne die vielen Hilfsmittel zu Recht, die wir üblicherweise nutzen (Straßenschilder, Hausnummer, Postleitzahl, GPS usw.) und sind selbst noch mit den weniger bekannten Winkeln und Ecken oder Sitten und Gebräuchen ‚so ungefähr‘ vertraut.<sup>21</sup> Dabei materialisiert sich unsere Erfahrung von Heimat im Verlauf unseres Lebens – und dies auch noch in Zeitalter von weltweiter Mobilität und Digitalisierung – an Knotenpunkten wie Wohnung, Wohnort und/oder Region (vgl. Hua XXXIX, 152f.).<sup>22</sup> Denn:

Solche Orte prägen und formen uns lebenslang, weil sich an ihnen das Bewusstsein vom Werden der eigenen Person mit der Erfahrung der Welt untrennbar verschränkt. Die Frage nach der Heimat hat deshalb unmittelbar mit der individuellen Entwicklung und der gefühlsmäßigen Grundierung der eigenen Identität zu tun. (Assmann 2019, 1)

Schon der Besuch unseres Elternhauses macht anschaulich, wie eng soziale, räumliche und zeitliche Orientiertheit einerseits und leibliche, praktische und affektive Vertrautheit andererseits miteinander verflochten sind, die sich auch in der sprachlichen Nähe von ‚Wohnen‘ und ‚Gewohnheit‘ oder (im Engl.) ‚habit‘, ‚to inhabit‘ und ‚inhabitant‘ anzeigt (vgl. Fuchs 2015, 107).<sup>23</sup> Betreten wir unser Elternhaus, dann bewegen wir uns in ihm ganz intuitiv und greifen bspw. selbst bei Nacht sofort auf der richtigen Höhe nach den Lichtschaltern. Durchschreite ich dann die vertraut eingerichteten Zimmer und erfasse die alten Dinge, die Erinnerung wecken, so werde ich als ‚fühlendes‘ und „praktisches Wesen“, das ich bin, regelrecht überwältigt (Hua XXXIX, 156): Einerseits möchten die Dinge „gleichsam ergriffen sein“ und es regt sich in mir die Tendenz, mit ihnen zu hantieren (Hua IV, 220);<sup>24</sup> andererseits ‚ergreift mich‘ auch eine

20 Diese Gesetzmäßigkeiten bilden auch die Basis für den Glauben an die Unabhängigkeit von Welt und Bewusstsein, die ebenfalls für die *Generalthesis* zentral ist (vgl. Hua III/1, §§27–30).

21 Ein aufschlussreicher Test auf Vertrautheit und Orientiertheit ist es, sich allein durch direkte Kommunikation mit unseren Mitmenschen zurechtzufinden zu wollen und auf alle weiteren (medialen und technischen) Hilfsmittel, wie Adressen, Karten, Schilder oder gar GPS, zu verzichten.

22 Auch hier ist ein Blick auf die Etymologie aufschlussreich: Schließlich ist ‚Heimat‘ eine Ableitung von ‚Heim‘, dessen Bedeutung Haus, Wohnort, Wohnung, Aufenthaltsort und eben Heimat umfasst und mit Dorf und Familie verwandt ist (Vgl. DUDEN 2001, 330). Auch Schlitte (2020) betont, dass Heimat stets der konkreten Verortung bedarf, auch wenn sich diese unzweifelhaft – und ganz analog unserer Einsichten in die dreidimensionale Struktur der Lebenswelt im Allgemeinen und der Heimwelt im Besonderen – durch eine soziale und temporale Dimension auszeichnet und das Denken, Fühlen und Handeln gleichermaßen angeht. Zum altgriechischen Pendant des ‚Oikos‘, dessen Bedeutung in der Stoa und seiner phänomenologischen Interpretation vgl. Fuchs (2015). Zum Begriff der Heimat aus sprach- und politikgeschichtlicher Hinsicht vgl. Bastian (1995) und Assmann (2019).

23 Eine ausgearbeitete Phänomenologie des Hauses findet sich bei Bollnow (2004, 123–190).

24 Dieser Grundgedanke findet sich in kognitionswissenschaftlichem Theoriedesign in der sog. *Affordance-Theory* von Gibson (1979) wieder. Einen Vergleich liefert Breyer (2011, 50–54).

„Stimmung“, die „sich vom Gemüt her für jeden anders ansieht, für jeden andere Gesichte der Freiheit und Unfreiheit, des Glücks und des Unglücks hat“, schließlich muss Vertrautheit mit etwas nicht zwangsläufig etwas Positives sein (Hua XXXIX, 155). Diese affektive Ambivalenz ist aber typisch für unser Verhältnis zur Heimat insgesamt: Heimat ist nicht zuletzt für uns selbst Freiheit und Unfreiheit, Glück und Unglück, ist Partizipation und Exklusion zugleich, schließlich werden wir letztlich ungefragt in eine kontingente Heimwelt hineingeboren, die im Verlauf unseres Heranwachsens zwangsläufig Spuren hinterlässt. Allerdings zeichnet sich diese Ambivalenz dann besonders markant ab, wenn wir gemeinsam mit einer ‚fremden‘ Person in ‚unsere‘ Heimat zurückkehren und ganz alltägliche Situationen gemeinsam bestreiten – wie der Einkauf beim Bäcker, das Essen mit den Eltern oder der Ausflug zum Fußballspiel des Dorfvereins. Schließlich bin ich derjenige, der sich im „Modus der Heimat“ befindet und mit den heimatlichen Besonderheiten dieser typischen Situationen vertraut ist (Hua XXXIX, 152). Unser Gast, der all dies, wenn überhaupt, nur vom Hörensagen kennt, wird mit einer Fülle von kommunikativen Leerstellen konfrontiert: Denn relativ zu jeder neuen Situation ändert sich nicht nur die Bedeutung des Wir, sondern auch mit jedem Wir das Bündel an implizitem Kontextwissen der anderen und damit wiederum auch die Angemessenheit und Wahrheit der Aussagen; und selbst, wenn sich dahinter unwahre oder falsche Annahmen verbergen sollten, werden diese doch häufig im Sinne des ‚common sense‘ aufgefasst, der besagt, was ‚man‘ (selbstverständlich!) wann, wo und wie zu tun und zu lassen, zu meinen, zu glauben und zu wissen hat.<sup>25</sup> Heimat ist also eine zutiefst subjektive, soziale und letztlich ambivalente Kategorie, weswegen die Bedeutung meiner, deiner, unserer oder eurer Heimat stets eine andere ist – und der andere nie ganz verstehen kann, wie es sich für mich anfühlt, zu Hause zu sein.

## §6. Vertrautheits- und Orientierungsverlust bei AD

Die bisherigen Ausführungen haben die enge Verbindung von Orientiertheit und Vertrautheit in der Lebenswelt herausgestellt. Dazu analog folgt auch die zweite These der Vermutung, dass bei AD der Verlust der Orientiertheit mit einem ausgeprägten Verlust der Vertrautheit und starken emotionalen Reaktionen einhergeht. Dies soll einleitend durch drei typische Szenarien aus dem Alltag von Betroffenen veranschaulicht werden.

(1) Stellen sie sich vor, sie werden morgens von einer ihnen gänzlich unbekanntem Person geweckt, die sie dadurch versucht zu beruhigen, dass sie ihnen mehrfach und vehement versichert, dass sie sie waschen soll...

(2) Oder stellen sie sich vor, ihre Tochter versichert ihnen ausdrücklich, dass heute ihr 80. Geburtstag ist und erläutert dann, ohne Umschweife und mit einem gewissen Trotz in der Stimme, dass ihr Mann nicht kommen wird, weil dieser schon längst gestorben ist...

(3) Oder stellen sie sich schließlich vor, sie sitzen in einem Raum mit ihrem Enkel und dieser beginnt sich zu verabschieden, während er, ihre Irritation spürend, ihnen permanent versichert, dass sie hier zu Hause sind. Und in der Tat: Ihr altes Bild hängt an der Wand über ihrer Couch, aber der Raum als solches kommt ihnen trotzdem gänzlich unbekannt vor...

Diese exemplarischen Situationen führen plastisch vor Augen, wie nachvollziehbar die starken emotionalen Reaktionen von Personen mit AD auf Orientierungsverluste sein können, die von Ärger, Trotz und Wut, über Furcht, Scham und Angst bis zu Heimweh, Verzweiflung

---

25 Das komplexe Ineinander von relativer Situation, Wahrheit und Subjektivität erörtert Husserl in zahlreichen Manuskripten (bspw. Hua XV, 414f., Hua XVII, 347–446, Hua XXXIX, 181–205); einen Überblick gibt Dzwiza-Ohlsen (2019, 285–305). Zur Verbindung von lebensweltlicher Selbstverständlichkeit, ‚common sense‘ und ‚bedrock certainties‘ vgl. Fuchs (2015, 105). Zur Phänomenologie des ‚Gemeingeistes‘ im Rahmen der frühen Phänomenologie der Lebenswelt siehe Husserl (Hua IV, § 51f.; Caminada 2019).

und Verlorenheit reichen können. Bedenkt man zunächst, dass diese und vergleichbare Situationen im Verlauf der Erkrankung gehäuft auftreten, wird die Vielzahl und Vielfalt der psychischen Erkrankungen nachvollziehbarer, die die AD begleiten:

Phänomene wie Depression, Apathie, Erregung, Psychose, Halluzinationen und Ruhelosigkeit treten auf. Untersuchungen zeigen, dass ‚von zweihundert Patienten mit Demenz [...] mehr als 90 Prozent in irgendeiner Form psychiatrische Symptome (aufwiesen): 60 Prozent von ihnen litten unter depressiven Stimmungen oder Apathie‘. (van Neer & Braam 2016, 108)<sup>26</sup>

Dabei verschärft sich dieser Umstand dadurch, dass das Lebensumfeld von Betroffenen im Verlauf ihrer Erkrankung ein hohes *Desorientierungspotenzial* birgt. Dies gilt in *erstens räumlicher* Hinsicht, da ein großer Teil der Betroffenen in den fortgeschrittenen Stadien oft in konventionellen Altenpflegeheimen und nicht in eigens für sie konzipierten Einrichtungen untergebracht ist (Deutscher Ethikrat 2012, 41–45);<sup>27</sup> dies gilt *zweitens in sozialer* Hinsicht, da meist schon mit Beginn der Erkrankung alte Weggefährten, Freunde und Familienmitglieder den Kontakt abbrechen, wobei gerade jetzt ihre Gesellschaft – gemeinsame Gespräche, Tätigkeiten und Erlebnisse – dringend nötig wäre (vgl. Kitwood 2008, 73ff.); und dies gilt ganz besonders, um *drittens* den Alltag der Betroffenen auch in *zeitlicher* Hinsicht zu strukturieren und diese dadurch zu orientieren, was angesichts der typischen Desynchronisierung der ‚inneren‘ und ‚äußeren‘ Uhr (vgl. Tölle & Windgassen 2012, 303–306) bei AD besonders wichtig wäre. Wenn nun beide Faktoren – Krankheit und Umfeld – sich gegenseitig verstärken, kann dies das Gefühl des Vertrauens, der Geborgenheit und Sicherheit massiv angreifen. Betroffene erleben dann Situationen existenzieller Desorientiertheit:

wenn es dunkel wird, kommt die Angst. Da irrt der Vater rat- und rastlos umher wie ein alter König in seinem Exil. Dann ist alles, was er sieht, beängstigend, alles schwankend, instabil, davon bedroht, sich im nächsten Moment aufzulösen. Und nichts fühlt sich an wie zu Hause. (Geiger 2012, 12)<sup>28</sup>

Es kommt also zu einem radikalen Wandel der Vertrauensstruktur. Dieser stellt sich in alltäglichen Situationen als „Aneinanderreihung von Frustrationen“ (van Neer & Braam 2016, 109) dar:

Stundenlang die Toilette suchen. Widerstand, wenn er einkaufen gehen will. Nicht allein ins Freie dürfen. Geheimgehaltene Abrechnungen. Seine unklare Wohnsituation [...] Die zahllosen Einbruchversuche [...] Der Fernseher, den er nicht mehr bedienen kann. Er kann keinen Kaffee mehr kochen.“ (van Neer & Braam 2016, 109)

Selbst wenn Betroffene nicht mehr dazu in der Lage sein sollten, ihren jetzigen mit ihrem früheren Zustand reflexiv zu vergleichen, haben sie doch meist ein implizites Verständnis dieser

26 Zum Zusammenhang von Demenz und weiteren psychischen Erkrankungen vgl. Tölle & Windgassen (2012, 303); zum Zusammenhang Demenz–Depression vgl. Korczyn & Halperin (2009).

27 Selbst bei den eigens auf Personen mit AD zugeschnittenen ‚Demenzdörfern‘ bleibt eine gewisse Ambivalenz nicht aus, die für unsere Erfahrung von Heimat typisch ist, nämlich sowohl sozial als auch räumlich ein- wie auszuschließen. Mit Bezug auf eine an Demenz orientierte Raumgestaltung ließen sich Husserl Wahrnehmungsanalysen bspw. für ‚Multisensory Environments‘ einsetzen. Insbes. die Feinanalysen der ständig ablaufenden, passiven Synthesen unserer Wahrnehmung kommt eine bes. Wichtigkeit zu, da hier präreflexive und präprädikative Leistungen unseres Bewusstseins thematisch werden, die auch bei Personen in späten Phasen der Demenz noch intakt sein könnten und diverse Aspekte unserer Wahrnehmung erörtert werden, die bei vielen Formen der Demenz betroffen sind, wie Aufmerksamkeit oder Intentionalität (vgl. Hua XI, XVI, XVII).

28 Natürlich ist in diesem Beispiel das Umfeld durch natürliche Umstände (die Dunkelheit der Nacht) desorientierungsaffin, was aber natürlich teilweise durch künstliche Lichtquellen behoben werden könnte.

Divergenz und reagieren mit Sorge, Scham oder Frustration darauf, „dass sich etwas in ihrem Leben radikal und irreversibel“ verändert hat (Summa 2014, 484, meine Übersetzung). Diese *frustrationsaffine* Situation wird unter Umständen dadurch noch weiter verschärft, dass zahlreiche begleitende Pathologien individuell auftreten können, wie Apraxie, Agnosie oder Aphasie. So vergessen sie in der *Apraxie* ständig, was sie wann getan haben (und ob), was sie wo hingelegt haben, wo genau sie sich in einer angefangenen Handlungskette befinden und wie bestimmte Handlungen überhaupt anzufangen sind (vgl. Snyder 2011, 63–66); oder sie verlieren in der *Agnosie* ihre Fertigkeit, Sprache und Wahrnehmung in Deckung zu bringen, was dazu führen kann, dass sie verzweifelt nach einem Gegenstand suchen, obwohl er direkt vor ihnen liegt;<sup>29</sup> oder sie verlieren in der *Aphasie* ihre Fertigkeit, sich in Schrift und Sprache zu äußern, obwohl sie die Gedanken noch denken und diese umgekehrt noch kompetent auffassen können.<sup>30</sup>

Die Folgen dieser Situation, in der Desorientiertheit und Frustration sowohl durch die Krankheit ausgelöst als auch durch ihr Lebensumfeld verstärkt werden, sind dramatisch. Sie lassen sich als *dreifache* Erschütterung der fundamentalen Vertrautheit verstehen, die einer dreifachen Entfremdung gleichkommt:

*Erstens verlieren sie das Vertrauen in sich selbst* – in ihre körperlichen und geistigen Fähigkeiten –, weil sie nicht mehr können, was sie konnten. Dazu Patientin Bea: „Ich habe das Gefühl der Selbstzufriedenheit verloren, dass ich in der Lage war, Dinge zu tun, und ich ärgere mich ein bisschen darüber.“ (Snyder 2011, 52) Statt eines ‚Ich-kann!‘ erfahren Betroffene also immer häufiger ein ‚Ich-kann-nicht-mehr!‘, sodass eine wichtige Quelle des fundamentalen Selbstvertrauens und der Selbstzufriedenheit, der „Selbstregulation“ und „Selbstwirksamkeit“ zu versiegen droht (vgl. Bandura 1990; 2004).<sup>31</sup> Vor diesem Hintergrund erscheint der typische Bewegungsdrang bei AD in neuem Licht: Einerseits erfahren wir durch die Bewegung unseres Leibkörpers Selbstwirksamkeit, zentrieren dabei unsere Aufmerksamkeit und stimulieren die Einheit von Körper und Geist durch den Rhythmus von Atmung, Puls und Gang; andererseits orientieren wir uns durch Bewegung zwischen Nah- und Fernraum und tun dies verstärkt, wenn wir auf der Suche nach etwas sind, was wir in der gegenwärtigen Situation nicht finden können, wie das Zuhause oder die Heimat. Da die Betroffenen die Krankheit jedoch, wie es Geiger ausdrückte, ‚an den Fußsohlen‘ tragen, wird die ‚Zugangspraxis‘ zum ‚Horizont möglicher Orientierungen‘ immer begrenzter, wodurch sich nicht nur die ‚praktischen Möglichkeiten‘ stark einschränken, sondern auch die Vertrautheit als fundamentale Erfahrung selbst utopisch wird.<sup>32</sup>

*Zweitens verlieren sie auch das Vertrauen in ihre Mitmenschen*, weil sie immer seltener ‚vertrauten Gesichtern‘ begegnen und ihnen zudem ständig etwas fehlt, von dem sie sicher sind, dass sie es eigentlich haben müssten.<sup>33</sup> Es wird hier brüchig, was weiter oben als reziproke

---

29 Dazu Patientin Bea: „Es ist nicht immer so, dass ich die Sachen verlege; sie sind da, aber ich erkenne sie nicht. Das ist ein echtes Problem“ (Snyder 2011, 47).

30 Dazu René van Neer: „Es ist, als stottere ich, aber es ist etwas anderes. Die Wörter stocken. In meinem Sprachvermögen ist ein Staubkorn“ (van Neer & Braam 2016, 69f.).

31 Dies verschärft sich dann, wenn basale leibliche Bedürfnisse nicht mehr eigenständig erfüllt werden können und also ein ‚Ich-kann-nicht!‘ und ein ‚Ich-muss!‘ gemeinsam auftreten (zur Interpretation von leiblichen Trieben, Instinkten und Affekten als lebensweltliche Naturerfahrung vgl. Dzwiza-Ohlsen 2019, 255–276). Auf die scheinbare Nähe zwischen Husserls Handlungsphänomenologie und Banduras Verhaltenspsychologie, für die beide die Trias von ‚Person-Motivation-Umwelt‘ zentral ist, kann hier nur verwiesen werden. Zur Diskussion der Theoreme Banduras in der Pflege bei Demenz (vgl. Döttlinger 2018, 15f.).

32 Dass Habitus jedoch zugleich als wichtige Ressourcen bei AD angesehen werden müssen, durch die Vergangenes in der Gegenwart zugänglich bleibt, wird weiter unten noch thematisiert.

33 Dazu Patientin Bea: „Mit dem Geld ist es ganz schlimm. Ich möchte nichts mehr mit Geld zu tun haben, weil ich mich damit nicht mehr auskenne. Ich kann mich nicht darauf verlassen, dass meine Kosmetikerin mich nicht betrügt“ (Snyder 2011, 47).

Vertrauensbeziehung bezeichnet wurde und die Basis jeder gelingenden Interaktion bildet. Vertrauen wird von Misstrauen verdrängt und ‚vergiftet‘ derart gegenwärtige und zukünftige Interaktionen: Es entsteht eine „Atmosphäre des Unbehagens, der Bedrohlichkeit oder auch Unheimlichkeit“, durch die wir den „Äußerungen und Handlungen des Interaktionspartners [...] verborgene Absicht, Verstellung oder Täuschung“ unterstellen (Fuchs 2015, 105, 104).<sup>34</sup>

Drittens *verliert das soziale Umfeld das Vertrauen in sie* und verschärft so die ohnehin schon prekäre Kommunikationssituation, indem sie sie aufkündigt. Dazu Patientin Bea: „Wir haben nie verheimlicht, dass ich die Alzheimer-Krankheit habe. Aber alle verhalten sich so, als hätten sie Angst näherzukommen oder sich zu infizieren.“ (Snyder 2011, 48) So führen nicht selten mangelndes Wissen über die Krankheit und fehlende Vertrautheit mit der Erfahrung der Betroffenen zum Abbruch sozialer Beziehungen. So ist es besonders tragisch, wenn das Umfeld die Fähigkeiten der Betroffenen unterschätzt – bspw. die Aphasie missversteht und nicht weiß, dass sie sie noch gut verstehen und sich über ein Gespräch freuen, auch wenn ihr Sprachvermögen eingeschränkt ist; oder nicht begreift, dass sie die reziproke Geste (Hand zum Gruß) darum meiden, weil sie diese auf Grund ihrer durch Agnosie beeinträchtigten Raumwahrnehmung nicht mehr kompetent einsetzen können (Snyder 2011, 48f., 74f.).

Alle drei Faktoren führen gemeinsam dazu, dass AD den Betroffenen das selbstverständliche Fundament von Orientiert- und Vertrautheit unter den Füßen wegzieht und so ihr „Sicherheits- und Unabhängigkeitsgefühl“ massiv beeinträchtigt (Snyder 2011, 90). Betroffene müssen also ihren Weg – um im Bild zu bleiben – mit wackligen Beinen auf schwankendem Fundament bestreiten, wobei es in dieser Situation und in Hinblick auf die „soziale Seite der Verwundbarkeit“ (Waldenfels 2019, 306) umso kritischer ist, wenn niemand da ist und unter die Arme greift, um Halt zu geben. Im schlimmsten Fall führt dann die Mischung dieser Faktoren in eine Abwärtsspirale, durch die Betroffene ihr Urvertrauen verlieren und allmählich in eine Situation existenzieller Heimatlosigkeit und Verlorenheit geraten. Die „grundlegende Erfahrung der Welt als eines freundlichen, bewohnbaren und vertrauten Ortes“ (Fuchs 2015, 109) versiegt; Betroffene erfahren stattdessen „eine einsame verlorene Welt.“ (Patientin Bea zitiert nach Snyder 2011, 48)

Dies alles bestätigt die Hypothese, dass es bei AD zu einer starken Modifikationen der emotionalen Grundverfassung kommt: So mündet der permanente Verlust des Urvertrauens in eine tiefe Heimatlosigkeit, die impliziert, dass Betroffene sich selbst, die anderen und die Welt als fremd erfahren und das Gefühl, zu Hause zu sein, utopisch wird.<sup>35</sup> Da diese Form des Orientierungs- und Vertrauensverlustes die Art und Weise unserer Erfahrung als solcher modifiziert, kann dieser als permanent und konstitutiv im obigen Sinne bezeichnet werden. Denn keineswegs verschiebt sich nur das Verhältnis von Heim- und Fremdwelt in eine einseitig negative Richtung; vielmehr ist die lebensweltliche Erfahrung als ganze betroffen. Zwar bleibt der tatsächliche Grad der Desorientiertheit starken individuellen Schwankungen unterworfen; dennoch ist die Tendenz eindeutig und die oft zu Beginn erfahrenen episodischen Erlebnisse der Desorientiertheit und Frustration gehen im Verlauf der Erkrankung zu einem dauerhaften Zustand über. Auch wenn dabei allmählich die reflexive Einsicht in den eigenen Zustand abnehmen mag, bleibt doch die Affektivität relativ gut erhalten, sodass Betroffene die ganze Fülle an emotionalen Reaktionen auf ihre Lebenssituation zeigen. Derart können sich Gefühle der Unruhe, Verlorenheit und Heimatlosigkeit verfestigen, sodass der Orientierungs- mit einem

---

34 Um diese affektive Modifikation des In-der-Welt-Seins und insbes. der Zukunftsvorstellung bei AD noch genauer zu erfassen, könnten Heideggers (2006) Analysen von Gestimmtheit, Angst und Sorge einbezogen werden, die im Rahmen der phänomenologisch-responsiven Therapie (vor allem am Begriff der Sorge) gegenwärtig von Bernhard Waldenfels (2019) weiterentwickelt werden.

35 Selbst wenn man mit Schlink (2000) einwendet, dass Heimat stets eine Utopie bleiben muss, bleibt davon doch üblicherweise das Zuhause-Sein als eine konkrete, da anschauungsgesättigte Kategorie verschont. Genau dies aber ändert sich typischerweise im Verlauf von demenziellen Erkrankungen, sodass wir uns weder im Zuhause, noch in der Heimat, noch in der Welt geborgen wissen.

Vertrautheits-, Sicherheits- und Zufriedenheitsverlust einhergeht, der sich in zahlreichen weiteren psychischen Erkrankungen auswirken kann.<sup>36</sup> – Bedeutet aber all dies, dass Personen mit AD einem Zustand dauerhaften Verloren-Seins schicksalhaft ausgeliefert sind? Die Antwort, die abschließend gegeben werden soll, verneint diese Frage.

## §7. Therapeutische Möglichkeiten bei AD: Ressourcen der Interaktion und Kommunikation

Was aber lässt sich in therapeutischer Hinsicht tun, wenn sich Desorientiertheit und die damit einhergehende Heimatlosigkeit allmählich zu einem Grundzug des Daseins verfestigen? Wie ist es möglich, trotz dessen die Lebensqualität von Personen mit AD zu verbessern und sie emotional zu stabilisieren? Auf der Grundlage der bisherigen Erkenntnisse lassen sich – ergänzend zu den Gestaltungsrichtlinien, die sich ex negativo aus den desorientierungsaffinen Lebensumständen extrapolieren lassen (vgl. Hildebrandt 2018) – mehrere allgemeine Strategien vorschlagen, wobei im Folgenden nur die *situationspezifische Strategie* erörtert werden soll; diese prüft, welche Kommunikationsressourcen in der Face-to-Face-Situation bei Personen mit AD im Hier und Jetzt erhalten sind. Schließlich kommt irgendwann der Moment, an dem Personen mit AD pflegerische Unterstützung benötigen.<sup>37</sup> Unabhängig davon, ob diese privat oder professionell oder aber ambulant oder stationär erfolgt, bedeutet diese doch stets Abhängigkeit (vgl. Kruse 2010). Diese lässt sich in unserem Sinne als einschneidende Re-orientierung in personaler, zeitlicher und räumlicher Hinsicht fassen: Plötzlich helfen mir andere dabei etwas zu tun, das ich bisher selbst erledigen konnte und dann auch noch an einem Ort und zu einem Zeitpunkt, über den ich nicht immer selbst entscheiden kann. Soll die Hilfe durch Pflegende im Sinne des zu Pflegenden sein, müssen sie einerseits verstehen, auf welche ‚praktischen Möglichkeiten ich orientiert bin‘ und andererseits beachten, dass sie, wenn sie eine Person bei der Körperpflege oder Nahrungsaufnahme unterstützen, mit der Intimität des Leibkörpers zugleich auch die Integrität der ganzen Person tangiert ist. Diese Anforderungen machen es besonders heikel, dass Pflegende viel zu oft nicht für die Bedürfnisse und Einschränkungen von Demenzpatient\*innen geschult sind und durch die starken Beeinträchtigungen der verbalen Sprache an ihre Grenzen kommen. Wenn es in der Praxis gelänge, alternative Kommunikationsressourcen zu identifizieren, dann ließe sich die oft misslingende Interaktion mit Betroffenen minimieren und deren oft niedrige Lebensqualität maximieren.<sup>38</sup> Damit würde auch gewürdigt, dass „ihre Fähigkeiten zu verstehen und zu kommunizieren weitaus besser ist, als die standardisierten neuropsychologischen Assessments ihnen zubilligen“, schließlich können Betroffene „unabhängig vom Stadium ihrer Erkrankung Alltagssituationen emotional differenziert wahrnehmen und ihre emotionale Befindlichkeit nonverbal zum Ausdruck bringen“. (Sabat in Snyder 2011, 19; Deutscher Ethikrat 2012, 26) So soll der situationspezifische Ansatz dabei helfen, Residuen der Orientiertheit ausfindig zu machen, Zustände des Verloren-Seins und der Heimatlosigkeit zu reduzieren und die rissig gewordene Vertrauensstruktur wieder zu stabilisieren.<sup>39</sup>

---

36 Diese Ausführungen zu Heimatlosigkeit werden natürlich in einem doppelten Sinne da relevant, wo Migrant\*innen mit AD im Exil betreut werden.

37 Derart könnte die *erlebnisorientierte Situationsforschung* nach Elsbernd (2000), die in der Pflege(-wissenschaft) Anwendung findet, durch die Phänomenologie Husserls gezielt bereichert werden. Ein Vergleich übersteigt die Möglichkeiten des Beitrags, stellt aber aktuell ein Desiderat dar.

38 Einen ähnlichen Weg geht Döttlinger (2018), die das *gestisch-kommunikative Handeln als Bindeglied zwischen Sprache und Handeln bei Menschen mit Demenz* aus pflegerischer Perspektive näher untersucht.

39 Eine zweite Strategie im Anschluss an die bisherigen Ausführungen wäre der *kontextspezifische Ansatz*; dieser prüft, ob Habitüs als Interaktionsressource dienen können, die die Störung kontextuellen

### Das Zeigen in der Face-to-Face-Interaktion

Angesichts der fundamentalen Bedeutung unseres Leibkörpers für unser gesamtes Person-Sein drängt sich die non-verbale Kommunikation als die gesuchte Ressource auf. So kann unsere Gestik das Verständnis von Wortsprache unterstützen, die Mimik dabei helfen, Emotionen verständlich zu machen und die Stimme die konkrete Konversation sowie die allgemeine Responsivität beeinflussen – wobei die Verbesserung der Responsivität mit einer Verringerung von negativen Verhaltensweisen einhergeht (vgl. Smith et al. 2011, 259; Berendonk & Stanek 2010).<sup>40</sup> Ein solcher Ansatz würdigt also die leibliche Expressivität und macht die wichtige „Bedeutung körperlich-affektiver Interaktion“ bei fortgeschrittener Demenz verständlich (Meyer 2014, 108).

Dabei konzentriert sich die Untersuchung auf ein ganz konkretes Phänomen: die zeigende Funktion OA in der Face-to-Face-Interaktionen (vgl. Stukenbrook 2015). Schließlich können OA bei AD nicht nur als ‚Defizitindikator‘, so die These, sondern auch als ‚Ressourcenindikator‘ eingesetzt werden.

Oben wurden OA auch als indexikalische und d.h. zeigende Ausdrücke bezeichnet, was hier aus dreierlei Gründen interessant ist. *Erstens* ist das Zeigen auf das Sichtbare ein einfacher Weg, um auf etwas Konkretes hinzuweisen, das sich um unseren Körper herum befindet (vgl. Bühler 1982, 80); das Zeigen auf das Sichtbare bezieht *zweitens* potenziell die gesamte Fülle leiblichen Ausdrucks in die Kommunikation ein – schließlich können wir auf etwas Besonderes auch durch Mimik, Gestik, ja sogar durch das Timbre unserer Stimme zeigen. *Drittens* ist es entscheidend für das gesamte System und das Erlernen von Sprache – schließlich ermöglicht es uns, „gemeinsam mit einer Bezugsperson die Aufmerksamkeit auf dieselben Objekte zu richten (joint attention)“ (Fuchs 2008, 25).<sup>41</sup>

Die drei Eigenschaften des Zeigens könnte auch für Interaktion und Kommunikation mit AD-Patient\*innen fruchtbar gemacht werden, die im Modus des ‚Ich-Hier-Jetzt‘ stattfindet: Anstatt Ihre Großmutter, die sich im mittleren Stadium von AD befindet, direkt mit ihrem Geburtstag zu konfrontieren – was abstrakte Informationen und Konzepte wie das Kalenderjahr oder das ‚narrative Selbst‘ (vgl. Schechtmann 2011) voraussetzt und zu den starken, negativen Emotionen führen kann, die oben beschrieben wurden –, wäre es viel einfacher, ein Gespräch zu beginnen, indem man auf das Sichtbare zeigt, um von der zunächst intuitiven Face-to-Face-Situation auszugehen, die Husserl als die „natürliche Erfahrungswelt im engsten Sinn“ bezeichnet (Hua XXXIX, 708):

Im Allgemeinen sind wir hier und jetzt beisammen, diesen Nachmittag als Gesellschaft in diesem Raum, und haben da ein Feld von wahren deskriptiven Aussagen, die wir austauschen, deren Erfahrungsevidenz wir nacherzeugen können – aber eben auf diese ‚Gegenwart‘ ‚okkasionell‘ bezogen. (Hua XXXIX, 711)

---

Wissens wenn nicht kompensieren, so doch zumindest abfedern können, indem sie die im Verlauf eines Lebens erlernten Fähigkeiten als Ressource erschließen; da dieser Ansatz von T. Fuchs (2018), M. Summa (2012) und anderen schon ausführlich dargestellt wurde und von leiblichen, dinglichen bis hin zu raumgestalterischen Überlegungen reicht, soll dieser bei anderer Gelegenheit ausführlich gewürdigt werden (vgl. Dzwiza-Ohlsen vrs. 2021).

40 Ein wichtiger Nebeneffekt wäre, dass derart die Symptome von AD reduziert würden (vgl. Deutscher Ethikrat 2012, 25), was mit einer Reduktion der, bei AD nicht unproblematischen, Gabe von Medikamenten einhergehen müsste.

41 Einen interdisziplinär-anthropologischen Überblick geben in entwicklungspsychologischer und artvergleichender Perspektive Kita (2008) und in phänomenologischer und kulturanthropologischer Perspektive Dzwiza-Ohlsen (vrs. 2022).

So kann bereits der zeigende Bezug auf das ‚schlechte Wetter da draußen‘ ausreichen, um die Intentionalität zu synchronisieren und eine potenziell gelingende Kommunikation zu initiieren. Gleichsam der phänomenologischen Epoché könnten wir mittels einer kontextuellen Epoché gezielt von abstrakten Bedeutungen absehen, um Kontakt aufzunehmen und uns und unserem Gegenüber die Chance zur Resonanz innerhalb der Face-to-Face-Situation geben. Hier angekommen, können wir die ganze Fülle des leiblichen Ausdrucks einsetzen, um unsere Kommunikation zu verbessern und so dem Gegenüber signalisieren, dass wir ihn verstehen (oder: nicht verstehen), wenn er zunehmend vage Ausdrücke, Füllwörter oder Wortneuschöpfungen nutzt (vgl. Wendelstein & Felder 2012, 152; van Neer & Braam, 2016, 190f.; Meyer 2014, 104f.).<sup>42</sup> Auf der Basis dieser synchronisierten Intentionalität – wir also im Sinne einer „Verständigungsgemeinschaft“ einen „intersubjektiven Horizont“ teilen (Hua XXXIX, 710f.) – sollte es einfacher sein, die Umwelt gemeinsam zu erkunden, die Empfindungen und Gedanken des anderen zu teilen und zusammen eine Geburtstagstorte zu essen – auch wenn nicht unbedingt beide Parteien wissen, ob und wenn ja, wer überhaupt Geburtstag hat.<sup>43</sup>

In solchen Situationen erleben wir etwas, was in freiem Anschluss an Husserl als ein ‚Wir-Können‘ bezeichnet werden könnte. Gemeinsam ist es dann leichter, einen ‚Horizont möglicher Orientierungen als unserer praktischen Möglichkeiten einer Zugangspraxis‘ zu erkunden und, bis zum Ende, abzuschreiten. Versteht man in diesem Lichte Heimat und Zuhause nicht als fixe Orte, sondern als existenzielle Situationen der Orientiert- und Vertrautheit, in denen ich mich zurechtfinde und als kompetentes und respektiertes Mitglied einer Gemeinschaft erfahre (vgl. Wendel 2017), dann kann eine gelingende Interaktion als ein ‚Wohnen im Augenblick‘ verstanden werden.

Dieses Beispiel macht deutlich, worauf es ankommt: Dass nämlich zuallererst das Bedürfnis nach Kommunikation gewürdigt wird und Gespräche „entsprechend gestaltet werden“, anstatt sich an die „fiction of competent adulthood“ zu klammern und ständig den Kampf um die Wahrheit neu auszutragen (Wojnar 2007, 27; Nussbaum 2006, 318; vgl. Enge 2016). Modifiziert man grundlegende Annahmen der Kommunikation und Interaktion – dass bspw. ständig „Sinnanschlüsse und thematische Kontinuierung“ auf der Basis von einem gemeinsamen „Bezug zu geteiltem Wissen“ herzustellen wären und „dieselben Dinge mit denselben Bestimmungen“ bezeichnet werden müssen (Meyer 2014, 104, 105; Hua XXXIX, 150) –, dann stehen Menschen mit Demenz als Kommunikations- und Interaktionspartner zur Verfügung.<sup>44</sup> Diese verfügen über reiche kommunikative und emotionale Ressourcen und es kommt vor allem darauf an, diese situationspezifisch und individuell zu aktivieren.<sup>45</sup> Blickt man vor diesem

---

42 Eine derartige ‚kontextspezifische Epoché‘ will natürlich sinnvoll eingesetzt sein und steht keineswegs im Widerspruch zu therapeutischen Ansätzen, die gerade darauf aus sind, individuell bedeutsame Informationen zu bewahren. Die kontextuelle Epoché könnte dann Anwendung finden, wenn primäre Bezugsperson die Betroffenen ständig mit für sie kaum nachvollziehbaren Inhalten überfordern und ließe sich als Ausbildungsaspekt im Sinne eines produktiven kommunikativen Habitus im Rahmen von Pflege und Assistenz gezielt trainieren.

43 Auf die Berührung als besonders sensible Form der zeigenden Interaktion kann hier nicht weiter eingegangen werden, auch wenn dessen Bedeutung im Rahmen von demenziellen Erkrankungen immer wieder betont wird.

44 Öffnet man derart die Kommunikation, dann wird die kreative Seite von Personen mit AD deutlicher. Diese äußert sich bspw. in eingängigen Neologismen (vgl. Geiger 101f.; ein persönliches *Demenzwörterbuch* findet sich bei van Neer & Braam 2016, 190ff.) und in der stärkeren Bedeutung des Vergangenen, Imaginären und Phantastischen für die gegenwärtigen Situationen (eine literarische Würdigung findet sich bei Stanišić (2019, 299–360), da hier die Leserschaft selbst über den Ausgang der Geschichte entscheiden kann).

45 Genau darum ging es beim DEMIAN-Projekt, nämlich positive Emotionen bei ‚Demenzkranken Menschen in Individuell bedeutsamen Alltagssituationen‘ durch ein personenzentriertes Pflegekonzept zu fördern, um das Wohlbefinden aller zu stärken (vgl. Berendonk & Stanek 2010).



Hintergrund auf die generelle Asymmetrie in der Kommunikation in der Altenpflege, scheint es dringlich geboten, Pflege als eine dialogische Beziehung zu konzipieren und also etwas miteinander zu machen, anstatt etwas mit jemandem zu tun (vgl. Sachweh nach Döttlinger 2018, 17). Der Unterschied ist ein kategorialer: Das eine Mal ist die Person ein Objekt geworden, über das andere verfügen und als ‚er/sie/es‘ in der 3. Person Singular angesprochen wird; das andere Mal bleibt die Person selbstbestimmtes und -wirksames Subjekt, das im Miteinander die Interaktion und Kommunikation auf Augenhöhe mitgestalten kann und als ‚du‘ in der 2. Person Singular angesprochen wird (vgl. Deutscher Ethikrat 2012, 30).<sup>46</sup>

Dieser Kommunikationsstrategie könnte man mit einer gezielten Orientierungstherapie entgegenkommen: Da wir durch das Zeigen auf das Sichtbare permanent unsere implizite leibliche und situative Orientierung aktivieren, könnte ein gezieltes ‚Training‘ der symptomatischen Desorientiertheit bei Demenz entgegenwirken und so das Empfinden von Sicherheit und Geborgenheit stärken. Dies ließe sich bspw. durch den Einsatz von neuen Technologien wie Virtual Reality (VR) oder GPS-Tracking verwirklichen. So entwickelte einerseits die *Alzheimer's Association* das sog. „Safe Return“: ein Erkennungsarmband, das es Betroffenen erlaubt, ihren Bewegungsdrang auszuleben und sie, sollten sie sich verlaufen und ihre Orientierung verlieren, wieder den Weg nach Hause zeigt (vgl. Snyder 80f). Andererseits ließe sich exemplarisch das Projekt „Krefeld zu Zeiten des Wirtschaftswunders der 50er und 60er“ nennen: Gemeinsam mit dem *VR Studio Weltenweber* und den Therapeut\*innen des *Helios Klinikums Hüls* konnten Patient\*innen mit AD im frühen Stadium die Umgebung ihrer Kindheit mit Hilfe von Erinnerungen und Bildmaterial rekonstruieren und im Anschluss daran ihre virtuelle Heimat aktiv erkunden.<sup>47</sup> Derart wird das situative Leibgedächtnis aktiviert, durch das auch Personen mit AD sich relativ lange in vertrauten Umgebungen (wie Wohnung, Nachbarschaft oder Heimat) orientieren können und so ihr Selbstvertrauen in einer Atmosphäre der Geborgenheit und Sicherheit stärken können (vgl. Fuchs 2018, 53, 56); zugleich wurde beim Projekt nicht nur Affektivität, Aufmerksamkeit, Gedächtnis und Orientierung geschult, sondern diese Reise selbst sowie der sich daran anschließende Erfahrungsaustausch mit Therapeut\*innen und Mitbewohner\*innen bereitete den Betroffenen sichtlich Freude. Mit dieser Doppelstrategie, die situative Kommunikationspotenziale aktiviert und die konstitutive Orientierungsfähigkeit trainiert, könnte es in Zukunft besser gelingen, die rissig gewordenen Strukturen der Orientiertheit und Vertrautheit zu stabilisieren.

## Fazit

Aus dem Gesagten wird deutlich, dass wir AD nicht primär als irreversible neurodegenerative Erkrankung des Gehirns auffassen sollten, sondern diese vielmehr als psycho- und soziodegenerative Erkrankung von Personen zu verstehen ist. Auch, wenn es zu einer permanenten und konstitutiven Modifikation der Erfahrung von Selbst, Anderen und Welt kommt – was anhand der strukturellen Verbindung von Orientierung, Sprache und Emotion gezeigt wurde – eröffnet eine solche Herangehensweise eine Perspektive, die jenseits der einfachen binären Logik von reversibel–irreversibel liegt: Schließlich können wir als Gesellschaft viel tun, um die Lebenswelt von Betroffenen humaner zu gestalten und damit auch ein Stück weit die radikalen Auswir-

---

46 Dieser dialogische Aspekt der Face-to-Face-Interaktion ließe sich im Anschluss an Waldenfels (1971) auf umfassende Weise phänomenologisch erhellen.

47 Ein kurzes Video findet sich unter <https://www.youtube.com/watch?v=h43HcYlnN6M>

Der Erfolg dieses Konzeptes macht deutlich, wie wichtig es ist, die subjektrelative Erfahrung als Leitfaden für die Gestaltung therapeutischer Ansätze zu nehmen; zugleich fordert es zu einer vertiefenden Reflexion über das Verhältnis von Heimat und Orientierung zu Imagination und Virtualität auf, die aktuell noch ein Desiderat darstellt.

kungen der Erkrankung für die Betroffenen, ihre Familie, Freunde und Angehörige reduzieren; die ‚soziale Seite der Vulnerabilität‘ wird derart um die ‚soziale Seite der Resilienz‘ ergänzt. In diesem Sinne gilt es, das ganze Potenzial menschlicher Kommunikations-, Interaktions- und Gestaltungsfähigkeit zu aktivieren und die orientierende Funktion von Sprache, Leib und Umwelt stärker zu beachten. So kann es gelingen, den negativen existenziellen Empfindungen ihr positives Gegenstück – und sei es auch nur für einen Augenblick – entgegenzusetzen: also der ängstigenden Fremde die vertraute Heimat und dem einsamen Verloren-Sein das gemeinsame Geborgen-Sein. „Ein Mensch allein“, so René van Neer, „kann das nicht ertragen“, aber „die Begegnung mit einem anderen ist für mich von ekstatischem Wert.“ (van Neer & Braam 2016, 7). Gelingt dies nicht, besteht die akute Gefahr, dass Betroffene gesellschaftlich isoliert und, als Folge davon, dehumanisiert oder depersonalisiert werden – sei es indirekt durch Wissenschaft und Gesellschaft oder direkt durch Pflegende, Ärzte oder gar engste Freunde und Angehörige (vgl. Taylor 2010; Sabat 1998; Kitwood 1997). Eine Gesellschaft, die das kollektive Ziel verfolgt, immer älter zu werden, muss auch – auf der Grundlage eines gemeinsamen Grundgesetzes – dafür Sorge tragen, dass dies in Würde geschehen kann. Genau dies ist das Ziel einer phänomenologischen Psychopathologie von Demenzerkrankungen, für die die lebensweltliche Erfahrung von Personen mit Demenz im Mittelpunkt steht.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Almor, A., Kempler, D., MacDonald, M. C., Anderson, E. S. & Tyler, L. K. 1999. „Why Do Alzheimer Patients Have Difficulty with Pronouns? Working Memory, Semantics, and Reference in Comprehension and Production in Alzheimer’s Disease.“ In *Brain and Language* (67): 202–227.
- Assmann, A. 2019. „Verortung in Raum und Zeit – Heimat wird in vielen Formen erlebt und tradiert.“ In *Politik & Kultur. Zeitung des Deutschen Kulturrates*, 1/2: 1–2.
- Bandura, A. 1990. „Self-Regulation of Motivation Through Anticipatory and Self-Reactive Mechanisms.“ In *Perspectives on Motivation*, hrsg. v. R. A. Dienstbier, 69–164. University of Nebraska Press.
- . 2004. *Self Efficacy: The Exercise of Control*. Palgrave Macmillan, 2004.
- Bastian, A. 1995. „Der Heimat-Begriff. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung in verschiedenen Funktionsbereichen der deutschen Sprache.“ In *Reihe Germanistische Linguistik*, hrsg. von M. Habermann & H. Hausendorf. Berlin: De Gruyter.
- Berendonk, C. & Stanek, S. 2010. Positive Emotionen von Menschen mit Demenz fördern. In *Lebensqualität bei Demenz. Zum gesellschaftlichen und individuellen Umgang mit einer Grenzsituation im Alter*, hrsg. v. A. Kruse, 157–176. Heidelberg: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Bollnow, O.-F. [1963] <sup>10</sup>2004. *Mensch und Raum*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bühler, K. [1934] 1982. *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Stuttgart, New York, NY: Fischer.
- Breyer, T. 2011. *Attentionalität und Intentionalität. Grundzüge einer phänomenologisch-kognitionswissenschaftlichen Theorie der Aufmerksamkeit*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Brockmeier, J. 2014. „Memory, Dementia, and the Postautobiographical Perspective.“ In *Beyond Loss: Dementia, Identity, Personhood*, hrsg. v. L. C. Hydén, H. Lindemann & J. Brockmeier. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Brooker, D. 2008. *Person-zentriert pflegen. Das VIPS-Modell zur Pflege und Betreuung von Menschen mit einer Demenz*. Bern: Hans Huber.
- Brydon, C. 2005. *Dancing with Dementia. My Story of Living Positively with Dementia*. London: Kingsley.
- Casey, E. S. <sup>2</sup>2009. *Getting back into Place. Towards a renewed Understanding of the Place-World*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Caminada, E. (2019): *Vom Gemeingeist zum Habitus. Sozialphilosophische Implikationen der Phänomenologie*. Heidelberg: Springer.
- Davies, B. & Harré, R. 1990. „Positioning: The Discursive Production of Selves.“ In *Journal for the Theory of Social Behaviour* 20(1): 43–63.
- Deutscher Ethikrat. 2012. *Demenz und Selbstbestimmung. Stellungnahme*. Berlin.
- Döttlinger, B. 2018. *Gestisch-kommunikatives Handeln als Bindeglied zwischen Sprache und Handeln bei Menschen mit Demenz. Beziehungs- und Interaktionsgestaltung*. Weinheim: Beltz.
- DUDEN <sup>3</sup>2001. *Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Band 7*. Mannheim: Brockhaus.

- Dzwiza-Ohlsen, E. N. 2019. *Die Horizonte der Lebenswelt. Sprachphilosophische Studien zu Husserls ‚erster Phänomenologie der Lebenswelt‘*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- . vrs. 2021. „Zwischen Erlebnis und Ausdruck. Grundzüge einer phänomenologischen Psychopathologie der Alzheimer-Demenz im Rückgang auf die Lebenswelt.“ In *Leben in lebendigen Fragen. Im Spannungsverhältnis zwischen Geisteswissenschaften*, hrsg. v. F. Neufeld, C. Pasqualin, A. K. Rønheide & S. Wu.
- . Hg., vrs. 2022. „Deixis – Zeigen – Pointing. Ansätze zu einer phänomenologischen Anthropologie.“ In *Schriften zur Phänomenologie und Anthropologie*, hrsg. v. T. Breyer, vrs. Band 4. Darmstadt: WBG.
- Elsbernd, A. 2000. *Pflegesituationen. Erlebnisorientierte Situationsforschung in der Pflege*. Bern: Hans Huber.
- Enge, I. 2016. „Wie können wir mit von Demenz betroffenen Menschen ‚Im-Gespräch-Bleiben‘ und den ‚Kampf um die Wahrheit‘ vermeiden? In *Die Gesellschaft des langen Lebens. Soziale und individuelle Herausforderungen*, hrsg. v. C. Stöckl, K. Kicker-Frisinghelli & S. Finker, 149–156. Bielefeld: Transcript.
- Foucault, M. [1973] <sup>23</sup>2018. *Wahnsinn und Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fuchs, T. 2008. *Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays*. Zug (Ch): Die Graue Edition.
- . 2015. „Vertrautheit und Vertrauen als Grundlagen der Lebenswelt.“ In *Phänomenologische Forschungen*, hrsg. v. C. Bermes & A. Hand, 101–117. Hamburg: Meiner.
- . 2018. „Leiblichkeit und personale Identität in der Demenz.“ In *DZPhil* 66 (1): 48–61.
- Geiger, A. 2012. *Der alte König in seinem Exil*. München: DTV.
- Gibson, J. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Heidegger, M. <sup>19</sup>2006. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Hildebrandt, F. 2018. *Demenz verstehen in Farbe*. Heidelberg: medhochzwei.
- Husserl, E. *Gesammelte Werke*. Den Haag bzw. Dordrecht: Martinus Nijhoff bzw. Kluwer bzw. Springer.
- . Hua III/1 (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, in zwei Bänden. 1. Halbband: Text der 1.–3. Auflage*.
- . Hua IV (1991). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hg. v. M. Biemel.
- . Hua XI (1966): *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*, hg. v. M. Fleischer.
- . Hua VI (1976): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hg. v. W. Biemel.
- . Hua XIII (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*, hg. v. I. Kern.
- . Hua XVI (1973): *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, hg. v. U. Claesges.
- . Hua XVII (1974): *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hg. v. P. Janssen.
- . Hua XIX/1 (1984): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, hg. v. U. Panzer.
- . Hua XXXIX (2008): *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, hg. v. R. Sowa.
- . Hua XXXIX (2008): *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, hg. v. R. Sowa.
- Hydén, L.-C. & Nilsson, E. 2015. „Couples with dementia: Positioning the ‘we’.“ In *Dementia* 14 (6): 716–733.
- Kant, I. 1999. „Was heißt: sich im Denken orientieren?“ In *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, hrsg. v. Horst D. Brandt, 45–62. Hamburg: Meiner.
- Kempler, D. 1991. „Language Changes in Dementia of the Alzheimer Type.“ In *Dementia and communication*, ed. by R. Lubinski, 98–114. Philadelphia: B. C. Decker.
- Kita, S. 2008. *Pointing. Where language, culture, and cognition meet*. New York: Psychology Press.
- Kitwood, T. 1997. *Dementia Reconsidered: The Person Comes First*. Philadelphia: Open University Press.
- . 2008. *Demenz. Der Person-zentrierte Ansatz im Umgang mit verwirrten Menschen*. Bern: Hans Huber.
- Korczyński, A. D. & Halperin, I. 2009. „Dementia and Depression.“ In *Journal of the Neurological Sciences*, 283(1–2), 139–142. <https://doi.org/10.1016/j.jns.2009.02.346>
- Kruse, A. 2010. *Einführung. In Lebensqualität bei Demenz. Zum gesellschaftlichen und individuellen Umgang mit einer Grenzsituation im Alter*, hrsg. v. A. Kruse, XI–XVI. Heidelberg: Akademische Verlagsgesellschaft.

- Markschies, C. <sup>3</sup>2010. *Die Gnosis*. München: C. H. Beck.
- Meyer, C. 2014. „Menschen mit Demenz als Interaktionspartner: Eine Auswertung empirischer Studien vor dem Hintergrund eines dimensionalisierten Interaktionsbegriffs.“ In *Zeitschrift für Soziologie*, 43 (2): 95–122.
- Mühlhäusler, P. & Harré, R. 1990. *Pronouns and People: The Linguistic Construction of Social and Personal Identity*. Oxford, UK: Basil Blackwell.
- van Neer, R. & Braam, S. 2016. *Ich habe Alzheimer. Wie die Krankheit sich anfühlt*. Weinheim: Beltz.
- Nussbaum M. 2006. *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*. Princeton University Press.
- Plessner, H. [1928] 1975. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Re, S. 2003. *Erleben und Ausdruck von Emotionen bei schwerer Demenz*. Hamburg: Dr. Kovac.
- Sabat, S. R. 1998. „Voices of Alzheimer’s Disease Sufferers: A Call for Treatment Based on Personhood.“ In *The Journal of Clinical Ethics* 9(1): 35–48.
- Sabat, S. R. & Harré, R. 1995. „The Alzheimer’s Disease Sufferer as a Semiotic Subject.“ In *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 1(3): 145–160.
- Schechtman, M. 2011. „The Narrative Self.“ In *The Oxford Handbook of the Self*, edited by S. Gallagher, 394–416. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Schlink, B. (2000). *Heimat als Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schlitte, A. (2020). „Verortungsprobleme. Eine philosophische Topographie der Heimat.“ In *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik (ZDPE)* 1: 4–14.
- Smith, E. R., Broughton, M., Baker, R., Pachana, N. A., Angwin, A. J., Humphreys, M. S., Mitchell, L., Byrne, G. J., Copland, D. A., Gallois, C., Hegney, D., Chenery, H. J. 2011. „Memory and communication support in dementia: research-based strategies for caregivers.“ In *International psychogeriatrics* 23 (2), 256–263.
- Snyder, L. 2011. *Wie sich Alzheimer anfühlt*. Bern: Verlag Hans Huber.
- Sommer M. 1984. „Husserls Göttinger Lebenswelt.“ In *Die Konstitution der geistigen Welt*, hg. und eingeleitet von M. Sommer, S. IX–XLIV. Hamburg: Meiner.
- 2002. *Suchen und Finden. Lebensweltliche Formen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Stanghellini, G. 2010. „A Hermeneutic Framework for Psychopathology.“ In *Psychopathology* 43: 319–326.
- Stanišić, S. <sup>9</sup>2019. *Herkunft*. München: Luchterhand.
- Stukenbrock, A. 2015. *Deixis in der face-to-face-Interaktion*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Summa, M. 2012. „Zwischen Erinnern und Vergessen. Implizites Leibgedächtnis und das Selbst am Beispiel der Demenz-Erkrankungen.“ In *Phänomenologische Forschungen*, 155–174.
- . 2014. „The Disoriented Self: Layers and Dynamics of Self-Experience in Dementia and Schizophrenia.“ In *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 13, 477–496.
- Taylor, J. 2010. „On Recognition, Caring, and Dementia.“ In *Care in Practice. On Tinkering in Clinics, Homes, and Farms*, hrsg. v. A. Mol, I. Moser & J. Pols, 27–56. Bielefeld: Transcript.
- Tewes, C. 2020. „Embodied Selfhood and Personal Identity in Dementia.“ In *Time and Body: Phenomenological and Psychopathological Approaches*, hrsg. v. C. Tewes & G. Stanghellini. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Tölle, R. & Windgassen, K. <sup>16</sup>2012. *Psychiatrie – einschließlich Psychotherapie*. Heidelberg: Springer Medizin.
- Waldenfels, B. 1971. *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1993. „Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt.“ In *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, hrsg. v. R. A. Mall & D. Lohmar, 53–66. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- . 2019. *Erfahrung, die zur Sprache drängt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wendel, S. (2017). „Heimat ist ein Gefühl – und das durch die Zeit pilgernde Volk Gottes nirgendwo Zuhause.“ In *Heimat finden – Heimat erfinden. Politisch-philosophische Perspektiven*, hrsg. v. U. Hemel & J. Manemann, 187–200. Paderborn: Fink
- Wendelstein, B. & Felder, E. 2012. „Sprache als Orientierungsrahmen und als Defizitindikator: Sprachliche Auffälligkeiten und Alzheimer-Risiko.“ In *Gesund altern. Individuelle und gesellschaftliche Herausforderungen*, Schriften des Marsilius-Kollegs, Band 7, hrsg. v. J. Schröder & M. Pohlmann, 139–175. Heidelberg: Universitätsverlag.
- WHO. 2018. *Towards a dementia plan: a WHO guide*. Geneva: World Health Organization.
- Wojnar, J. 2007. *Die Welt der Demenzkranken. Leben im Augenblick*. Hannover: Vincentz Network.



Theoretische Psychologie und Philosophie  
der negativen Emotionalität



# Affektive Vulnerabilität in einer Philosophie der Gefühle

FLORIAN SCHMIDSBERGER

**ABSTRACT:** Dieser Text thematisiert die *Erfahrung affektiven Leidens* im Lichte einer philosophischen Emotionstheorie. Damit ist gemeint, dass Gefühle schmerzhaft und verletzend sein können – wie eine unaushaltbare Trauer, stechende Scham oder beißender Neid. Mit den Konzepten der Phänomenologen *Bernhard Waldenfels* und *Thomas Fuchs* sei der Frage nach gegangen, wie sich ein solcher Zug an Gefühlen konzeptualisieren lässt? Grunddimensionen einer solchen Beschreibung sind: Gefühle als Doppelereignis aus Widerfahrnis und Antwort zu verstehen, unseren Leib als Medium unseres Erleidens zu begreifen, zu zeigen, wie eine offene Sinnbildung durch ein Versteifen oder Kollabieren der Intentionalität beeinträchtigt wird. Die Untersuchung weist darin eine Schicht einer leiblichen, präreflexiven Sinnbildung auf, die sich unserem Verfügen widersetzt und wo wir uns selbst Widerfahrnis sind.

**SCHLAGWÖRTER:** Phänomenologie der Gefühle – Vulnerabilität – Leib – Sinnbildung – Waldenfels – Fuchs

## I. Einleitung

Im Vordergrund dieses Textes steht die *Erfahrung affektiven Leidens*, die im Lichte einer philosophischen Emotionstheorie thematisiert werden soll. Mit dem Begriff ‚affektives Leiden‘ meine ich, dass Gefühle imstande sind, schmerzhaft und verletzend zu sein und uns wiederkehrend nicht in Ruhe zu lassen: etwa eine unaushaltbare Trauer, eine große Beschämung oder anhaltender beißender Neid. Anliegen des Textes ist es, diesen Zug an Gefühlen aus einer phänomenologischen Perspektive mit Autoren wie *Bernhard Waldenfels* und *Thomas Fuchs* zu konzeptualisieren und in eine Philosophie der Gefühle einzuführen.

Nach einer Verortung dieses Vorhabens im Diskurs einer Philosophie der Gefühle (Kapitel 2) seien Gefühle mit Waldenfels als Doppelereignisse aus Widerfahrnis und Antwort verstanden, das Subjekt sei als ein grundsätzlich responsives gedacht (Kapitel 3). Aus dem Geschehen von Widerfahrnis und Antwort heraus werden schließlich affektive Verletzungen beschrieben: so beeinträchtigen uns vorgängige Widerfahrnisse in unserem Antwortvermögen – etwa, wenn uns der Tod einer geliebten Person oder biografische Gewalterfahrungen über Jahre hinweg nicht in Ruhe lassen und uns in unserem Antworten fortwährend in Anspruch nehmen.

Der Ansatz ist grundsätzlich *leiborientiert*. Er schließt an die Beschreibung von Fuchs an, den Leib als Medium unseres affektiven Involviert-Seins zu bestimmen, und konzeptualisiert diesen als Medium unseres affektiven Leidens (Kapitel 4): mit und durch unseren Leib durchleben wir schmerzhaft Erfahrungen wie Trauer, Scham, Angst, Neid oder Schuld (vgl. Fuchs 2014, 3). Ein fortsetzender Blick auf die „affektive Sinnbildung“ (vgl. Tengelyi 2007; Waldenfels 2002) wird zeigen, wie eine ‚freie Sinnbildung‘ im Rahmen der genannten Erfahrung durch Versteifung oder Kollabieren der Intentionalität beeinträchtigt werden kann (Kapitel 5). Mit Waldenfels und Fuchs sei eine Schicht leiblicher, präreflexiver Sinnbildung erkundet, wo wir mit unserem Leib einen Sinn bilden, der sich unserem Verfügen widersetzt und wo wir uns selbst in unserem Fühlen Widerfahrnis sind (Kapitel 6).



## II. Verortung im Diskurs

Dieses umrissene phänomenologische Vorhaben lässt sich im Diskurs einer ‚Philosophie der Emotionen‘ verorten. Dieser Diskurs ist stark analytisch geprägt, neuere phänomenologische Beiträge stammen eher aus der jüngeren Gegenwart seit den 1990ern bzw. der Jahrtausendwende.<sup>1</sup> Im analytischen Diskurs findet sich eine Auseinandersetzung mit Emotionen seit den 1970ern – es sind Autoren 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 Autoren wie Max Scheler, Martin Heidegger, Edith Stein, Jean Paul Sartre 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 Bezugsautoren 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 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 hier Leiblichkeit, ihre Verwobenheit mit Affektivität, sozialer Umwelt, sozialer Interaktion mit anderen, Empathie, Psychopathologie, soziale, kollektive und politische Gefühle im Vordergrund. Hierzu zählen Autor\*innen wie Thomas Fuchs, Thimo Breyer, Matthew Ratcliffe, Dan Zahavi, Thomas Szanto oder Sonja Rinofner-Kreidl.

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 Werken<sup>2</sup> – 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. 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.

---

1 Vgl. dazu Döring (2009) und Szanto und Landweer (2020).

2 Siehe Waldenfels (2000; 2002; 2007a; 2007b; 2015).

### III. Ansatz zur Beschreibung von Gefühlen: Gefühle als Doppelereignisse

#### III.a. Gefühle als Doppelereignis aus Widerfahrnis und Antwort

Anliegen dieses Abschnittes ist es, den Ansatz von Waldenfels zur Beschreibung des ‚Affektiven‘ nachzuzeichnen. Seine Konzepte seien herangezogen, um die Erfahrung affektiver Verletzungen differenziert beschreiben zu können. Beginnen wir mit einem Umriss des Phänomenbereiches, den Waldenfels in seiner Auseinandersetzung mit Gefühlen differenziert beschreibt: Wenn dieser über Gefühle im Gesamten spricht, verwendet er die Begriffe der ‚Affektivität‘ bzw. ‚das Affektive‘ (Waldenfels 2015, 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 und einem „totalem“ Gefühl (Waldenfels 2007b, 168): Ersteres ist gerichtet, auf Konkretes bezogen, wie etwa der Zorn auf eine Person, die einem eine schöne Armbanduhr entwendet hat. Letzteres färbt atmosphärisch das eigene Weiterleben ein, wie etwa die Lebensfreude oder schicksalhafte Bedrückung. Ebenso trifft er die Unterscheidung zwischen *aktuellem* Gefühl, wie etwa eine vorübergehende Furcht vor der Schelte des Vorgesetzten, und *habituellem* Fühlen, welches ein dauerhaftes Vor-Gestimmt-Sein meint, wie etwa die habituelle Angstbereitschaft, anhaltende Aggressivität oder Betrüb-Sein.

Bei all dieser Vielfalt und Unterscheidungen des Affektiven ist der zugrundeliegende 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.<sup>3</sup> 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“ (Waldenfels 2002, 20). 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

---

3 Wenn Gefühle hier als „Doppelereignis aus Widerfahrnis und Antwort“ entlang des noch jungen Werkes *Sozialität und Alerität* (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“ (Waldenfels 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.“ (ebd., 161) Diese grundlegende Ausrichtung zur Beschreibung von Gefühlen steht im Zeichen des Werkes *Bruchlinien der Erfahrung* (2002), wo Waldenfels einen verstärkten Fokus auf die pathische Seite der Responsivität legt (Waldenfels 2002, 11), die im *Antwortregister* (1994) noch im Zeichen der Antwort stand. Im genannten Aufsatz sind Gefühle pathisch zu denken (vgl. Waldenfels 2007b, 167), im Grunde sind sie „leibhaftige[s] Pathos“ (ebd., 168). Wie angeführt, folge ich hier dem Erfahrungsbegriff, wie ihn Waldenfels in *Sozialität und Alerität* (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, dass Gefühle als ‚Doppelereignisse‘ aufzufassen seien.

zeigt, auf seinen Sinn 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)<sup>4</sup> Die Beschreibung von Gefühlen zielt dann nicht mehr primär darauf ab, nach dem intentionalen Objekt oder den typischen leiblichen Empfindungen zu fragen. Gefühle werden anstelle aus dem Ereignis des Getroffen-Werdens, das einen in Unruhe versetzt, und dem Antworten auf ein Widerfahrnis verstanden. Die vordergründige Frage lautet: Welche personale Erfahrung wird in einem (affektiven) Antworten manifest? Was für eine Erfahrung bezeugt ein Gefühl? Was widerfährt einer Person, die von einem Gefühl erfasst wird, wie antwortet sie darauf und was wird aus dem Antworten auf ein Widerfahrnis sichtbar? Nicht geht es also um propositionale Gehalte oder um das formale Objekt eines in einem Gefühl intendierten Gegenstandes, sondern um die ereignishaftige Erfahrung einer fühlenden Person, im Zuge dessen sich ein Subjekt herausbildet. Waldenfels setzt damit einen anderen Akzent, ein solcher Fokus schafft eine ‚Gewichtsverlagerung‘ im Horizont einer Philosophie der Gefühle im Sinne einer „Reorganisation eines bereits organisierten Feldes.“ (Waldenfels 2007a, 328) Diese Verschiebung des Fokus‘ erlaubt ein anderes Verständnis von Gefühlen.

In Gefühlen sind Pathos und Response aufs Engste miteinander verschränkt: „Das, wovon wir uns affiziert fühlen, ist nirgends fassbar als in den Antworten, die es hervorruft.“ (Waldenfels 2015, 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. Waldenfels 2015, 121): Ein Antworten auf die Angst erfolgt leiblich entlang verschiedener Antwortregister. So nennt er ein *motorisches Antworten*, wie das Erstarren oder den Fluchtimpuls<sup>5</sup>, 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 Lieben, die Bedrückung in der Scham, die Beengung in der Trauer zeugt in diesem Antworten von einem Widerfahrnis, das sich in diesem Antworten äußert. Für Waldenfels ist jedem Antworten ein Widerfahrnis, ein Betroffen-Werden-Von eingeschrieben, für eine Beschreibung von Gefühlen nach Waldenfels lässt sich dieses Geschehen aus Widerfahrnis und Antwort nicht auseinanderteilen.

### III.b. Zur Fruchtbarkeit des Konzepts

Es ist eine Eigenheit des Ansatzes von Waldenfels, unseren Gefühlen Passivität und Aktivität *zugleich* zuschreiben zu können. Gefühle sind beides: Widerfahrnis *und* Antwort, Zustoßen *und* Gestalten, Involviert-Sein *und* Beteiligung. Gefühle sind ein ‚ereignishaftes‘ Erfahren, bei dem sich ein Subjekt im Antworten auf ein Widerfahrnis herausbildet.<sup>6</sup> 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

4 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.)

5 Vgl. dazu Fuchs (2014, 3) und seine Ausführungen zur ‚Action Tendency‘.

6 Siehe etwa bei Waldenfels: Das Doppelereignis aus Widerfahren und Antworten bedeutete „nicht, dass da ein Subjekt zugrunde liegt, das etwas erleidet und etwas antwortet; es bedeutet vielmehr, dass wir zu dem Selbst werden, das wir sind, indem wir auf Einwirkungen antworten.“ (Waldenfels 2015, 82)

eine ausschließliche Passivität 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.<sup>7</sup>

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

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. Affektive Verletzung zeichnet sich also nicht nur durch ein – leiblich spürbares – Schmerzempfinden aus, sondern auch durch den Zug, wiederkehrend in Anspruch genommen zu werden bzw. von einem Widerfahrnis anhaltend nicht in Ruhe gelassen zu werden. Solches möchte ich entlang mehrerer Erfahrungen veranschaulichen: etwa in wiederkehrender Trauer über den Tod eines Angehörigen und sein anhaltendes Fehlen oder durch die Wut und die Ohnmacht gegenüber der Erfahrung einer massiven Grenzüberschreitung wie physischer Gewalt oder einem Missbrauch. Damit lässt sich auch der Blick dieser Untersuchung weiter erhellen: es sind Erfahrungen wie die genannten, die einen selbst biografisch beschäftigen können bzw. die sich vermehrt im psychotherapeutischen bzw. psychiatrischen Feld finden. Die schmerzhaften Erfahrungen bekunden sich in Gefühlen, sind wiederkehrend und beeinträchtigen ein Subjekt in den Möglichkeiten seines Antwortens und damit in seiner Genese.<sup>8</sup> 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 Widerfahrnis bzw. eine Kraft von Gefühlen, die in existentieller Bedeutung sinnstiftend werden kann. 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 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.

Ein weiterer Zug affektiven Leidens liegt in der Beeinträchtigung der Sinnbildung<sup>9</sup>. Auch hier spielt die Figur des Doppelereignisses aus Widerfahrnis und Antwort eine Rolle, wenn die

---

7 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 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)

8 Siehe Fußnote 7.

9 Vgl. dazu Gondek und Tengelyi (2011), Gondek et al. (2011) und Tengelyi (2004).

Genese von Sinn im Antworten auf Widerfahrnisse verortet wird. Vorgreifend sei die These formuliert, dass in der affektiven Verletzung – etwa in der ereignishaften Erfahrung, sich zu schämen, sich zu ängstigen, um jemanden zu trauern – 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 (siehe dazu Kapitel 5.2).

Schließlich sei noch angemerkt, dass der Leib in diesen geschilderten Konstellationen aus Widerfahrnis und Antwort in der Erfahrung konstitutiv beteiligt ist. Und zwar in vielfältiger Weise als Medium unseres Sinnverstehens und als Medium einer affektiven Sinnbildung. Dergestalt ist er Teil des Geschehens des Doppelereignisses aus Widerfahrnis und Antwort. Auf diese Medialität sei im Folgenden mit Fuchs näher eingegangen.

## IV. Die Rolle des Leibes für Gefühle und affektive Verletzung

### IV.a. Der Leib als Medium unserer Verletzbarkeit

Im Ansatz von Fuchs gehören Gefühle und Leib engstens zusammen, *alles Erfahrene wird leiblich erfahren*. Hierzu zählen autonome Nervenaktivitäten (Herzschlag, Atmung, Zittern, etc.), muskuläre Aktivitäten, körperliche Haltungen, Gesten, usf. Vor allem 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 auf eine Situation bezogen.“ Hierin artikuliert sich in aller Deutlichkeit die Verflechtung von leiblicher Resonanz und affektiver Intentionalität.<sup>10</sup> Gefühle bedeuten *leibliches Gerichtet-sein*. Hierbei hat der Leib einen *grundsätzlich medialen Status*: Der Leib ist für Fuchs das „Medium der affektiven Intentionalität selbst“ (ebd., 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.

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, Scham, Trauer, Sehnsucht, Enttäuschung oder Zorn. Mit diesem Zusatz zu Fuchs eröffnet sich hiermit eine Perspektive, um affektives Leiden zu beschreiben, in welcher der Leib eine vordergründige Rolle spielt.

### IV.b. Kontrastierung von körperlichem Schmerz und leiblich-affektiven Leiden

Im Folgenden möchte ich einen körperlichen Schmerz und ein leiblich-affektives Leiden voneinander unterscheiden und diese Differenz strukturell herausarbeiten. Diesen Kontrast möchte

---

10 Ein solcher Ansatz geht entsprechend von einer prinzipiellen Verflochtenheit von Intentionalität und Phänomenalität, von Gerichtet-Sein und der leiblich erfahrbaren Qualität des Durchlebens von Gefühlen aus. Siehe dazu: Gallagher und Zahavi (2012, 123-146), Döring (2009, 368), Goldie (2009), Helm (2009) und Fuchs und Koch (2014).

ich phänomenologisch entlang einer persönlichen Erfahrung aus dem Oktober 2018 charakterisieren. 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 Zahnerv rund um jenen Gedenktag ab und bereitete mir unsägliche 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 abgestorbenen Nerv, bohrte (unter Lokalanästhesie) den Zahn auf und entfernte mir die Enden des Zahnervs. 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 Zahnerv.

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 Zahnerv, unterscheiden lässt von einem affektiv-leiblichen Schmerz auf der anderen Seite, der sich in der neuerlichen Trauer über den Tod meiner Partnerin und der fortgeschrittenen zeitlichen Distanz dazu gründete. Den körperlichen Schmerz möchte ich 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. Ebenso als eine *Eingrenzung und Einengung* meines Vertieft-Seins in die Welt. Es war nicht mehr möglich, über die psychotherapeutischen Gespräche mit Patient\*innen auf der Psychiatrie, über die Tagesplanung, eine effiziente Zeitznutzung oder den Halbjahrestag des Todes meiner Partnerin nachzudenken und performativ und immersiv mich auf jene ‚Gehalte‘ bzw. 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*, 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 der Tod meiner Partnerin auf ein Neues berührte und in Anspruch nahm. 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 abgestorbenen Zahnervs 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 – wie die verloren gegangene leibliche Gegenwart meiner Partnerin und nicht der eigene Körper.

## V. Affektive Sinnbildung

### V.a. Grundmotive einer ‚Philosophie des Sinnes‘ bei Waldenfels

Im Folgenden sei auf die affektive Sinnbildung in Gefühlen eingegangen, um zu zeigen, wie diese in schmerzvollen Gefühlen beeinträchtigt werden. Zu Beginn möchte ich – in aller Kürze – einige allgemeine Motive der Bedeutungstheorie von Waldenfels umreißen: Die Intentionalität des Bewusstseins erweist sich als Schlüsselmotiv dafür. Bedeutung hat die Struktur etwas als etwas zu verstehen, wobei ‚Bedeutungsfeld‘ als größere Verweisungsganzes, ‚Perspektivität‘ als Subjektrelationalität, ‚Kontingenz‘ als alternierende Möglichkeit und leibliche Erfahrung, zur formalen Struktur jeder Bedeutsamkeit wesentlich dazugehören (vgl. Waldenfels 1980, 129ff.). Im Folgenden wird es darum gehen, die Struktur der Intentionalität auszudifferenzieren, 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.<sup>11</sup> Dazu gehört zum einen die Sinnintention, bei der etwas *als* etwas verstanden wird – bezeichnet als ‚signifikative Differenz‘. Beispielsweise kann der Ring an einem Finger verstanden werden *als* Symbol für eine Partnerschaft oder *als* Edelmetall mit einem bestimmten Handelswert. Zum anderen das Zielstreben, bei dem etwas *in* etwas erstrebt wird – bezeichnet als ‚appetitive Differenz‘. Beispielsweise kann der Kauf eines bestimmten Modelles eines Mobiltelefons *als* soziales Statussymbol ersehnt werden. 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 (Waldenfels 2002, 25). Das *als* des Bedeutens und das *in* der Bestrebung erweisen sich „als Relief, als Scharnier, als Fuge oder als Falte“ (Waldenfels 2011, 23; vgl. Waldenfels 2002, 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) Der Ring und das Mobiltelefon haben die genannte Bedeutung und das genannte Streben nicht unabhängig von einem Subjekt als eine objektive Qualität an sich, vielmehr bilden sie sich nach Waldenfels erst in der (antwortenden) Bezugnahme heraus. Dass etwas bedeutsam oder erstrebenswert wird, hat für ihn die formale Struktur der genannten Differenzen, die sich um ein *als* bzw. *in* formieren. 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.). Diese Strukturen sind in der alltäglichen lebensweltlichen Erfahrung sozusagen ‚unsichtbar‘, sie zeigen sich erst in der philosophischen Reflexion.

### V.b. Verletzung im Geschehen der Sinnbildung

Mit diesen – hier sehr knapp gefassten – Motiven kann 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 Widerfahrnis wird zu einer Störfahrung, das vorgängige Getroffen-Sein bleibt nicht ‚harmlos‘, sondern hat einen „Zug ins Widrige“ (Waldenfels 2002, 61). Hieraus ergibt sich ein konkreteres Verständnis von ‚Störung‘ und ‚Verletzung‘. 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) Sie zeichnet sich dadurch aus, dass das *Als* der Sinnintention 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). „Pa-

---

11 Vgl. Waldenfels (2002, 24f) sowie Waldenfels (2015, 268f.).

thologische 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 *Störerfahrung* oder als *Gegenerfahrung* der Sinnbildung oder gar als *Bedrohung* einer Sinnbildung. Ich möchte diese Passagen entlang der folgenden veranschaulichenden Beispiele plausibel machen und zur Beschreibung affektiver Verletzung nutzen.

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:<sup>12</sup> 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 nicht 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 das Kind aus und verlangte von ihr, das Kind 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 erlebte, 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 ist, sie mit einer anderen Person zu tun hat, erlebt die junge Frau die Beziehungskonstellation analog zur Beziehung mit ihrem Vater. Philosophisch gesprochen war die Sinnbildung in jener Situation eingeeignet, d.h., die Patientin konnte keine Differenzen 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 wäre (der Partner hatte bisher keine Anzeichen von physischer Gewaltsamkeit erkennen lassen), hatte die ereignishaft Sinnbildung Affinität zu einer sich wiederholenden Sinnstruktur. Die Sinnbildung in der gegenwärtigen Situation war fixiert bzw. 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 ergibt jetzt noch Sinn?“ Sinnzusammenhänge zerreißen und sind der Bedrohung ausgesetzt, zersetzt zu werden. In solchen Fällen bricht das Sinnverstehen ereignishaft ein, Gewohnheiten werden unterbrochen, ein Fokus auf komplexere Sinnzusammenhänge wird gehemmt und erschwert. Davon betroffen ist man nicht mehr imstande, sich dem gewohnten Gang des Alltags zu widmen, den Tag zeitlich zu strukturieren oder etwa Detailfragen in einer psychopathologischen Diagnostik abzuwägen, die ‚Weite im Denken‘ geht verloren. Solche lebensweltlichen Erfahrungen möchte ich beschreiben als ein *stufenweises Erodieren von Sinnzusammenhängen, die Halt in der Welt*

---

12 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)*.



*geben*. Dies äußert sich darin, dass größere und weitere Zusammenhänge nicht mehr erfasst werden können.

Über Waldenfels hinaus möchte ich eine weitere Form beschreiben, nämlich die *repetitive Nötigung* zur Antwort. In Erfahrungen, die einen wiederkehrend in Anspruch nehmen, wie etwa die Trauer über den Verlust eines nahen Angehörigen, 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 wiederkehrende 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.<sup>13</sup> Das Gegenbild zur Verletzung ist eine Integrität, eine Offenheit 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 dabei *Freiheitspielräume* in der Sinnbildung, Erfahrungen bieten eine *Vielfalt an Sinnmöglichkeiten*, worin erfahrbar wird, dass sich Sinnbildungen *umbilden* können, dass Erfahrungen offen für neuen und kontingenten Sinn sind. Die Welt, mit der wir zu tun haben, bietet darin einen unerschöpflichen Sinn-Überschuss (vgl. Waldenfels 2002, 33). Zur Veranschaulichung: 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 sei der Beginn einer Trennung. Vielfalt und Kontingenz der Sinnbildung sind erfahrbar, wenn der betroffene Partner sich nicht angegriffen fühlt und von dieser Angst umschwenkt zu mehr Gelassenheit, dass die Partnerin einfach einen Änderungswunsch für ihr Miteinander äußert, der die gemeinsame Partnerschaft im Grunde nicht gefährdet. In dieser Sinn-*um*-bildung wird es möglich, den Konflikt nicht mehr als Bedrohung der Beziehung zu sehen, sondern als Ort einer möglichen Veränderung von Verhalten. Solche Sinnumbildungen werden in schmerzvollen Gefühlen und affektiven Verletzungen durch Scham, Angst, Trauer, Verzweiflung oder Wut eingeschränkt. *Vielfalt, Kontingenz, Freiheitspielräume in Sinn-um-bildungen* und schließlich auch *unerschöpflicher Sinnüberschuss* sind die Motive zur Charakterisierung des Kontrastbegriffes zur affektiven Verletzung.

---

13 Bei den folgenden Überlegungen handelt es sich um eine interpretative Fortführung der Ausführungen von Waldenfels zum pathischen Hintergrund der Intentionalität. Vgl. dazu: Waldenfels 2002, 14ff.; Waldenfels 2015, 262ff.

## VI. Präreflexive, leibliche Sinnbildung und die Erfahrung affektiver Widerständigkeit

### VI.a. Zum Phänomen einer präreflexiven, vor-ichhaften leiblichen Sinnbildung

Im Folgenden möchte ich die Ausführungen zur medialen Leiblichen in schmerzvollen Gefühlen vertiefen. Im Zuge dessen soll eine Schicht der Sinnbildung beschrieben werden, die sich im Fühlen vollzieht und tief in unser leibliches Erleben hineinführt. Es handelt sich um eine Schicht der Sinnbildung, die präreflexiv und eigenständig stattfindet und über die wir nicht verfügen können und die sich unserer bewussten Sinnbildung auch widersetzen kann. Beginnen wir zunächst mit einer Veranschaulichung dieses Phänomens: Solches ist etwa dann erfahrbar, wenn sprachliche Formulierungen nicht zum affektiven Erleben passen. Ich möchte dies veranschaulichen an einem Gespräch mit einem Kollegen, einem Nachwuchswissenschaftler, der zunächst zuversichtlich über seine berufliche Zukunft sprach. Im Zuge unseres Gespräches zeigte sich aber, dass er eigentlich große Zukunftsängste hatte, die er ausdrücklich verleugnete. Er schilderte dabei, dass es sich leiblich spürbar unangenehm anfühlte, diese Zukunftsängste zu Bewusstsein kommen zu lassen. Solches lässt sich auch dann erfahren, wenn ich beispielsweise gerade in meiner Partnerschaft eine Phase eines schweren und belastenden Konfliktes durchlebe, ich aber einem engen Freund weiß machen möchte, dass es mit meiner Beziehung gerade sehr gut läuft, und ich es am Leib spüre, dass meine sprachliche Formulierung eben nicht zur tatsächlichen Situation passt. – In all diesen Beispielen stimmen Beschreibung und Erleben nicht überein, die sprachliche Formulierung wird begleitet von einem leiblich spürbaren Unwohl-Sein, das – intuitiv verstanden – zu dieser Inkongruenz passt. Meine These lautet, dass hier reflexive sprachliche Sinnbildung und präreflexive Sinnbildung auseinandertreten und in dieser Differenz das Phänomen einer leiblichen Widerständigkeit erfahrbar wird.

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-affektivem 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 präreflexives 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 präreflexive, diffuse, nicht-propositional verfasste, noch zu artikulierende Sinngehalte eingeschlossen. Beispielsweise: der Geruch bestimmter Blumen, die eine Kindheitswelt lebendig präsent werden lässt oder eine Taubheits- und Kälteempfindung im Unterleib, die eine traumatische, biographische Kriegserfahrung anachronistisch in die Gegenwart holt.

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 entwickelt hier eine These der leiblichen Sinnbildung, nach der sich diese präreflexiv vollzieht, nicht bloß Inhalte für ein selbstbewusstes Selbst, sondern dessen

Quellen und Anfänge betrifft, d.h. eine Sinnbildung, die an den Grenzen unserer Bewusstheit stattfindet und einen Zug des Unwillkürlichen in sich trägt.

#### VI.b. Differenzierung einer reflexiven und einer präreflexiven 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. In diesem Rahmen möchte ich zwei Formen der (affektiven) Sinnbildung unterscheiden. Vorweg seien die beiden umrissenen Formen als zwei Pole der Sinnbildung in einem Kontinuum mit Übergängen und einer wechselseitigen Durchdringung beschrieben.

*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 Verfügens-Könnens.

*Zum anderen* eine leibliche Sinnbildung, die sich als präreflexiv, 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<sup>14</sup>. Diese Sinnbildung hat stark 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 bereits erste Differenzierungskriterien: *erstens* der *Grad an Explizitheit und Selbstbewusstsein* der Sinnbildungen, der mit den Metaphern der ‚Bewusstseins-helle‘ und des ‚Bewusstseinsdunklen‘ zum Ausdruck gebracht wird und der die Klarheit eines thematischen Sinns von einem präreflexiven und diffusen Sinn unterscheidet. *Zweitens* das Spannungsfeld aus *Willkürlichkeit und Unwillkürlichkeit* der Sinnbildung, eine Sinnbildung, die wir selbst antwortend hervorbringen und einer Sinnbildung, mit der wir uns widerfahrend konfrontiert sehen. Als ein *drittes* Differenzkriterium lässt sich die *Wendigkeit der Sinnbildung* anführen. 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 Widerstandsphänomenen der leiblichen Sinnbildung zeigt, erweisen sich leibliche Sinnbildungen hingegen als äußerst zäh und schwerfällig gegenüber Sinnumbildungen.

Am Verhältnis von reflexiver und leiblich-präreflexiver Sinnbildung möchte ich zwei Formen beschreiben: *erstens* ein solches der Inkongruenz (vgl. dazu Fuchs 2011, 301ff.), 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 mit sich, das zweite lässt sich als Innigkeit bzw. inniges Selbstverhältnis beschreiben. In diesen verschiedenen Verhältnissen begegnet uns die leiblich präreflexive Sinnbildung als ein unverfügbares Gegenüber, das wir selbst sind und das sich uns widersetzen kann. Entlang dieser Beschreibung möchte ich dies als ‚leibliches Du‘ und

---

14 Vgl. dazu auch Gendlin (2018).

als ein ‚Gegenüber einer Selbst-Ausdifferenzierung‘ beschreiben. In einer solchen Relation ist es uns möglich, dass wir uns leiblich selbst Widerfahrnis sind. In der Entfremdung geraten wir in Widerspruch dazu, in der Innigkeit in ein anerkennendes, begegnendes Verhältnis. Letztes möchte ich beschreiben als eine Haltung des Zuhörens, das nicht beansprucht, über die andere Seite zu verfügen.

Hierin eröffnen sich auch zwei verschiedene Konzeptionen von Subjekt-Sein: Die Schilderungen erlauben die Differenzierung zwischen einem von seinem Leib *entfremdeten* Subjekt und einem seinem Leib *zuhörenden* Subjekt, zwischen *entfremdeten* und einem *hörenden* Fühlen. Mit Waldenfels gesprochen sind beides unterschiedliche Formen des Antwortens darauf, wie uns unser Leib in den leiblichen Sinnimplikaten widerfährt.

#### VI.c. Vertiefung eines Verständnisses affektiven Leidens

Diese phänomenologische Erkundung erhellt den Charakter affektiven Leidens. Schmerzvolle Gefühle reichen in die Tiefen präreflexiver leiblicher Sinnbildung und leibhafter Involvement, 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 wir dachten – allesamt: *dass wir imstande sind, wider ‚bessere Einsicht‘ zu fühlen*.

Die erkundete präreflexive, 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 – eine ‚existentielle Verbindlichkeit‘ aufbürdet; eine Ebene, auf der wir uns widerfahrend selbst begegnen und diesem Konfrontiert-Werden nicht auskommen. In dieser eigenständigen und widerständigen Leibhaftigkeit wurzelt das Schwere und Widrige unseres Leidens. Auf diese Weise reichen Trauer, Angst, Beschämung, Neid und dergleichen tief in unser leibliches Erleben hinein.

### BIBLIOGRAPHIE

- Döring, S. 2009. *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fuchs, T. 2002. „The challenge of neuroscience: Psychiatry and phenomenology today.“ *Psychopathology* 35: 319–326.
- Fuchs, T. 2011. „Leibliche Sinnimplikate“. In *Phänomenologie der Sinnereignisse*, herausgegeben von H.-D. Gondek, T. Klass, & L. Tengelyi, 291–305. München: Wilhelm Fink.
- . 2014. „Verkörperter Emotionen – Wie Gefühl und Leib zusammenhängen.“ *Psychologische Medizin* 25: 13–20.
- und Koch, S. 2014. „Embodied affectivity: on moving and being moved. *Frontiers in Psychology: Psychology for Clinical Settings* (5): 1–12.
- Gallagher, S., und Zahavi, D. 2012. *The Phenomenological Mind*. London: Routledge.
- Gendlin, E. 2018. *Focusing-orientierte Psychotherapie. Ein Handbuch der erlebensbezogenen Methode*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Goldie, P. 2009. „Emotionen und Gefühle“. In *Philosophie der Gefühle*, herausgegeben von S. Döring, 369–397. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gondek, H.-D., und Tengelyi, L. 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp.
- Gondek, H.-D., Klass, T. N., und Tengelyi, L. (Hrsg.) 2011. *Phänomenologie der Sinnereignisse*. München: Fink.
- Helm, B. 2009. „Gefühlte Bewertungen: Eine Theorie der Lust und des Schmerzes.“ In *Philosophie der Gefühle*, herausgegeben von S. Döring, 398–432. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Solomon, R. 1973. „Emotions and Choice.“ *The review of metaphysics*, 27(1); 20–41.

- . 2004. „Emotions, Thoughts, and Feelings. Emotions as Engagement with the world.“ In *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*, herausgegeben von R. C. Solomon, 76–88. Oxford: Oxford University Press.
- . 2009. „Emotionen, Gedanken und Gefühle. Emotionen als Beteiligung an der Welt.“ In *Philosophie der Gefühle*, herausgegeben von S. Döring, 148–168. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Szanto, T., & Landweer, H. 2020. „Introduction. The phenomenology of emotions – above and beyond ‘What it is like to feel’.“ In *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, herausgegeben von T. Szanto, & H. Landweer, 1–37. London: Routledge.
- Tengelyi, L. 2004. „Vom Erlebnis zur Erfahrung. Phänomenologie im Umbruch.“ In *Grenzen und Grenzüberschreitungen : XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie, 23. – 27. September 2002 in Bonn; Vorträge und Kolloquien*, herausgegeben von W. Högge, 788–800. Berlin: Akademie Verlag.
- . 2007. „Selbstheit, Passivität und Affektivität bei Henry und Levinas.“ In *Ereignis und Affektivität: Zur Phänomenologie sich bildenden Sinnes*, herausgegeben von M. Staudigl, 221–238. Wien: Turia + Kant.
- Waldenfels, B. 1980. *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2000. *Das Leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2002. *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2007a. *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2007b. „Der leibliche Sitz der Gefühle.“ In *Ereignis und Affektivität: Zur Phänomenologie des sich bildenden Sinnes*, 161–176. Wien: Turia+Kant.
- . 2011. „Radikalisierte Erfahrung.“ In *Phänomenologie der Sinnereignisse*, herausgegeben von H.-D. Gondek, T. N. Klass, & L. Tengelyi, 19–36. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- . 2012. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2015. *Sozialität und Alterität*. Berlin: Suhrkamp.

# Is there axiological symmetry between love and hate?

ALEXANDER NICOLAI WENDT

**ABSTRACT:** Recently, Ingrid Vendrell Ferran (2018) has emphasized the depth of early phenomenological approaches not only to love but also to hatred. In Max Scheler's philosophy of values (axiology), love and hate are 'forms of emotional behaviour towards the value-content itself' (Scheler 1923, 171). They direct the subject's attention to objects which bear values. Since the apprehension of values – so called valueception – even precedes perception, love and hate are phenomena of greatest importance to understand Scheler's phenomenology and metaphysics. While love is "directed at the positing of a potential higher value" (ibid., 176), hate is directed at the potential inferior value, making the two acts – not entirely but axiologically – symmetrical. This symmetry is a decisive albeit questionable constituent of Schelerian emotional phenomenology. Only a critique of the idea of strict symmetry between love and hate may corroborate or repudiate the general axiological perspective.

**KEYWORDS:** hate, love, axiology, values, Scheler, Pfänder, Kolnai

In the sublime psychological prose of 'Crime and Punishment' (1866), Fyodor Dostoevsky gives a subtle description of the hatred that Raskolnikov experiences after murdering the pawnbroker Alyona Ivanovna and her sister Lizaveta:

He walked on without resting. He had a terrible longing for some distraction, but he did not know what to do, what to attempt. A new overwhelming sensation was gaining more and more mastery over him every moment; this was an immeasurable, almost physical, repulsion for everything surrounding him, an obstinate, malignant feeling of hatred. All who met him were loathsome to him – he loathed their faces, their movements, their gestures. If anyone had addressed him, he felt that he might have spat at him or bitten him (Dostoevsky 1866/2005, 104).

Yet, what does it mean to have a feeling of hatred? Commonly and colloquially, hate itself is conceived as a feeling. When reading about Raskolnikov's experience, the expression "feeling of hatred" thus might be preferentially understood as a feeling with the name 'hatred'. However, the rigorous investigation into such a customary denomination must question the experiential fabric underlying it. The natural attitude that frames something as a feeling is no justification for any categorization. On the contrary, the noetic analysis of the respective phenomenon is required to determine relevant aspects in a sufficiently complex manner. In other words: Is the everyday conception of hate as a feeling actually a pertinent conception of what it means to feel hate?

Ingrid Vendrell Ferran (2018) has shown how the early phenomenologists Max Scheler, Alexander Pfänder, and Aurel Kolnai have dedicated their analysis to hatred. The aim of this article is to supplement Vendrell Ferran's work by a thorough investigation of the axiological relation between love and hate. She has presented a concise overview of the phenomenological investigation of hate and her contribution is an important step for the acknowledgement of the phenomenal self-reliance of hatred. The emphasis of this article is to provide an additional axiological argument for the independent analysis of the phenomenon.

## I. The Schelerian methodology for the phenomenology of emotional experience

A path-breaking example for the analysis of phenomena in their emotional constitution is Scheler's investigation "On shame and the feeling of shame" (1913). He identifies a characteristic "double meaning" (Scheler 1913/1957, 77) for phenomena like 'love', 'sensitivity', and 'shame', words that equally refer to a respective class of either lived-bodily (*leiblich*) or psychic feelings on the one hand and to the bearers of a value-relation (*Wertverhalt*) on the other hand. In the case of shame, Scheler describes this second side to the phenomenon as a relation to something of disvalue – when somebody is ashamed 'of something'. This relation constitutes the meaning of shame, a meaning that does not reside in the mere state of having a feeling.

When considering ethological anomalies, such as the observation that animals do not show shame, even convinced naturalists can fathom that the complex experience of shame is no mere psychological mechanism. In this sense, the meaning of shame, its phenomenal foundation, is an experience of "individualization" (ibid., 70). Scheler's analysis amounts to the conclusion that it is the second, tacit aspect that expresses itself in the first, overt aspect of the shame phenomenon, i.e., the feeling of shame. More precisely, every case of shame can be understood as a relation between a lower "more automatic" (ibid., 90) function of the consciousness and a higher "more versatile" (ibid.) one. When feeling shame, the person favours the prior – comparably disvaluable – function while being aware of the meaning of the higher, second function.

Following this structure, the feeling of shame expresses meaningful relations in one of two ways. First, the feeling of lived-bodily shame is experienced when torn between the lower sensual drive and the higher drive for life. Second, the feeling of psychic shame occurs when the person favours the vital sphere, i.e. either the drive for procreation or for growth, in contrast with the higher sphere of their personality, such as love, will, or thought. The meaning of the prior form of the feeling is mainly shame for the lived-body, especially sexual shame. Essentially, Scheler identifies this feeling of lived-bodily shame as the dynamics of two "fundamental motions" (ibid., 80): First, as the higher conscious function from the vital sphere, sexual love (*Geschlechtsliebe*), i.e., an act directed to values, devoted to its object, and an individualizing principle, and second, the sexual drive, i.e., directed to states of lust, a drive to pleasure, and a socializing principle. The other form of the feeling of shame, namely psychic shame, comprises of cases like being ashamed of one's behaviour towards others or one's vice, e.g., when one is ashamed of their cowardice.

Put another way, shame expresses itself in the feeling of shame due to a value-oriented foundational relation within self-esteem, i.e., the experience of an individual's value. Furthermore, because this 'self' does not have to be 'my' self, the experience of feeling ashamed for somebody else is equally possible. The relation between the fundamental motions gives rise to a value-image (*Wertbild*, ibid., 149) of myself or of a fellow human. A violation of this value-image can thus evoke the experience of a feeling of shame.

Instead of simply analogizing the analysis of shame and hate, an unbiased critique of the Schelerian approach has to conclude that it itself is based on important assumptions that yet remain unexplained. Despite being a breakthrough for the phenomenology of emotions, Scheler's rudimentary ideas are not self-explanatory. Two important structures of his approach must be illuminated. First, the difference between feelings, such as the feeling of shame, and the intentional relations he refers to, such as shame proper, and second, the axiological substructure of his analysis. Thus, the question whether hate really is a feeling does not only lead to the inquiry into the nature of hate but also into the notion of feelings themselves.

## II. Schelerian phenomenology of emotion

It is essential to see that the expression ‘feeling’ – as it is used by Scheler – has itself a ‘double meaning’. In the first sense, feelings are states (*zuständige Gefühle*). In isolation, these state-like feelings are experienced in the case of sensual feelings, such as bodily pain, a sensation of lust, or hunger. Because these feelings are entirely momentary and do not entail an object, they do not bear any meaning at all. If anything, they are associated with an object due to the mediation of perception or imagination – meaning is bestowed upon them. Furthermore, these feelings themselves must be felt, i.e., they must be given by an intentional function: “I suffer the pain, I endure it, I tolerate it, or I might even enjoy it” (Scheler 1921a, 262). This ‘feeling’ of the (state-like) feeling is the second meaning of the word, its intentional aspect. Unlike a homonym, the first, state-like meaning of the word ‘feeling’ (*Gefühl*) is a noun while the intentional meaning of the word ‘feeling’ (*Fühlen*) is closer to a gerund. Thus, when we feel a feeling, the state-like feeling becomes the object of the intentional function that is expressed in the verb ‘feel’ and has its own characters of lived experience, such as suffering or tolerating hunger.

Apart from state-like feelings, the content of intentional feelings can be of two further categories, either mood-characters that – unlike state-like feelings – do not entail the quality of a first-person experience, e.g., the tranquillity of a river, the serenity of the sky, or the dreariness of a landscape, or, as the third category, values, such as beauty or pleasantness. Values, now, are the primary objects of intentional feelings. Logically speaking, values are to feelings what things are to imagination. Thus, the relation of intentional feelings to values partakes in an original and independent domain of meaning, the ‘*ordre du cœur*’, as Scheler, drawing on Blaise Pascal, pleases to say, or ‘*ordo amoris*’.

Values, however, are not exchangeable attributes of things, as one might assume in line with the objectivist fashion of present-day natural attitude. On the contrary, Scheler claims that, from an experiential perspective, the acquaintance with values precedes that of singular intelligible things:

For example, we might find somebody embarrassing or repulsive, pleasant or sympathetic, without being able to tell the reason; in the same fashion, we can conceive a poem or some other work of art as ‘beautiful’ or ‘ugly’, as ‘noble’ or ‘common’, even without knowing by the farthest any particular attribute of the object that might make us do so; also, a region or a room appears ‘friendly’ or ‘embarrassing’, similarly, the stay in a room does, without the knowledge about what is the bearer of the respective values (ibid., 12).

Whilst values are no qualities of objects, they themselves have qualities, such as the pleasant taste of different dishes that nonetheless all coincide in being instances of pleasantness. Their existence, however, is entirely independent of any ‘bearer’ they might have, even though some things may have a disposition to be the bearer of a certain value, e.g., vegetables for bearing nutritional value (yet, some vegetables can be toxic for some species and thus will not be a bearer of nutritional value for them). Moreover, the “value nuance” (ibid., 13) of any object is usually the first experience we have of it. This value-acquaintance or ‘valueception’ (*Wertnehmung*), then, is the foundation for all further acts that may elaborate our experience, such as its impression or its further meaning.

Though being independent of any bearer with regard to their essence, values commonly appear with a bearer in the natural attitude, or rather, through a bearer. Nonetheless, these bearers are no mere ‘things’. Scheler offers an ontological alternative by introducing the notion of ‘goods’: “Goods relate to value-qualities in the way that qualities relate to things” (ibid., 15). Goods are ‘things of value’. Yet, they are not founded on being things but their thing-like existence, their tangibility (*Dinghaftigkeit*), depends on the centrality of a certain value in their being. For example, as a good, a work of art is destroyed when the colours faint, the canvas, on the other hand, does not, because it is a thing and not a good. The primacy of value within these goods, however, comes to the fore only when one exercises a certain way of concentratedly feeling the respective values. Ultimately, natural attitude deals neither with things nor with



goods but with stuff (*Sachen*). Stuff is things in so far as they are valuable but not in the way of goods which concentrate on a certain value as the core of their existence (*Wertkern*). Thus, stuff will rather be a bearer of certain values, namely values like utility and pleasantness, than others – ultimately coinciding with the primary interest in utility of everyday life.

Surprisingly, Scheler claims both, the primacy of values and their experiential distance from the natural attitude, at the same time. Still, this is no self-contradiction but an existential justification for doing phenomenology on the pursuit of life's sublimity. The convenient opinion that common sense is an expedient tool for descriptive psychology cannot be maintained in Schelerian phenomenology. The proper analysis of experience requires the withdrawal from natural attitude and must establish sensitivity for extraordinary noematic domains as well as noetic peculiarities.

### III. The place of love and hate in the experience of values

What, then, does it mean to have a feeling of hate, given Scheler's axiological understanding of feelings? The answer becomes clearer when returning to the example of shame and its distinction from feelings of shame. The two ways in which shame can be felt, lived-bodily and psychic shame, are – primarily – state-like feelings. Accordingly, they are the content of an intentional feeling, yet this feeling does only give access to the state. Therefore, a person who exclusively experiences a 'feeling of shame' in this sense will not be acquainted with the value-relation in the background which nonetheless enables the occasion for the state. 'Feeling shame', then, means that the state-like feeling commonly called 'shame' is the content of an intentional feeling. This is more typical in the case of lived-bodily, especially sexual shame, such as in the impulsive reactions of blushing or hiding.

Yet, a feeling of shame can also be an intentional feeling and thus access the value-relation between, for example, a sensual value, e.g., the pleasantness of lust, and the – in comparison higher – vital value, e.g., the purity of sexual love. A person who experiences this kind of feeling will be emotionally aware of the disvalue of their preference for the inferior value: she will be ashamed of something. In this case, the expression 'feeling of shame' means something beyond the merely state-like feeling although it might also be accompanied by a state-like feeling. As an intentional feeling, a feeling of shame consciously expresses the value-relation in the background.

Shame itself, not the feeling of it but the "pure phenomenon of shame" (Scheler 1913/1957, 80), is the bearer of this noematic value-relation which can be emotionally conscious by virtue of the intentional feeling of shame. More precisely: as a "fact of our elementary spiritual or psychic life" (ibid., 77), shame is a "counter-reaction or 'angst' of the individual to descend into the general, of the bearer of higher values to degrade to being a bearer of lower values" (ibid., 80f.). Counter-reactions or 'responsive reactions' (*Antwortsreaktionen*) of this kind, e.g., revenge, are solicited by the present value-relation. Hence, only due to the human condition, particularly due to the "disharmony" (ibid., 69) between lived-body and spirit, shame can be felt. However, this emotional complexity also applies to hate:

That we frequently hear that love and hate are believed to be emotions or state-like feelings, just like rage, anger, can only be explained by the unique transformation of our era and the complete lack of phenomenological investigation in all these matters (Scheler 1921a, 267f.).

Scheler does not dedicate a thorough investigation to the 'feeling of hatred' as he did to the feeling of shame. In his work, he mainly discusses the meaning of hate as an experiential act. Acts, however, must be distinguished from 'functions', such as the sensual functions of seeing and hearing but also intentional feeling. Drawing on Stumpf, Scheler accentuates the difference:

All functions are functions of the ego, they never pertain to the sphere of the person. Functions are psychic while acts are not. Acts are performed; functions take place. In a function, a lived-body is necessarily given as well as an environment to which the phenomena of the function pertain; In person and acts, a lived-body is not yet given, and a world corresponds with the person but not an environment. [...] In two ways, functions may relate to acts. Either they are the objects of acts, e.g., when I am making myself conscious of my own sensual experience of seeing. Or they are the medium for the act being directed towards its object – without the function itself being the respective object (ibid., 402f.).

Furthermore, these two classes of experience, functions and acts, differ from the class of responsive reactions. In this sense, hate is phenomenologically distinct in its experiential meaning from state-like feelings, such as the shameful sensation to cover one's nudity, intentional feelings (as functions), such as being ashamed of one's laziness, and responsive reactions, such as the shame that resides in favouring bodily pleasantness over vital values. As an "emotional act" (ibid., 267), "spontaneous act" (ibid., 268), or "movement of temper" (*Gemütsbewegung*; Scheler 1923, 182) hate contributes to the foundation of our emotional experience. However, for Scheler, its particular meaning can only be rendered intelligible with reference to love. Love originally makes the realm of values accessible for experience. Therefore, mediated by the emotional act of preference, love is the foundation of intentional feeling.

Scheler dedicated the entire second chapter of his pioneer-work "The nature of sympathy" (1923) to understanding this foundational role of love. The difference between both, love and hate, on the one hand and the act of preference on the other is that the latter is an act of knowledge which relates two values as being higher and lower respectively. Unlike this, love gives access to a value in so far as it is higher: "love is directed at the positing of a potential higher value" (ibid., 176). Nonetheless, this discovery of superiority does not entail an act of comparison. In this sense, love is the acquaintance with the loved object's value-core although the object of love ultimately remains to be the bearer of the value, not the value itself. Now, Scheler understands hate in an almost formal axiological symmetry to love:

While love is a movement which is directed from the inferior to the superior value and in which the higher value of a person or object initially comes to light, hate is the opposite movement. Therewith it is readily given that hate is directed at the existence of an inferior value (ibid.).

At this point, Scheler's phenomenology of emotion has helped to criticize the common misconception of hate as a feeling, to adumbrate the difference between hate and the feeling of hate as a state-like or intentional feeling, and offered a value-ethical point of view onto the meaning of the respective experiences within conscious life. Yet, the alleged axiological symmetry between love and hate must be re-examined itself in the subsequent delve into the phenomenology of hate. Still, the symmetry is exclusively axiological: "Scheler is aware [...] that regarding the world of their objects, they are not symmetric opposites" (Vendrell Ferran 2018, 163).

#### IV. The axiological symmetry of love and hate

The value-directedness of love and hate determines the ideal value-image of the respective act's object. In Schelerian words: Hate is a movement in which the concrete individual object which bears values reaches the lowest values that are available in its ideal determination (*Bestimmung*). However, it remains impossible to attribute the value-image of a hated object to the sum of traits, deeds, or customs. There will always be an „unfathomable plus“ (Scheler 1923, 192) – *individuum est ineffabile*.

For Scheler, the axiological symmetry of love and hate encompasses not only the discovery of values and disvalues but also their place in the entire emotional consciousness. Yet, despite being the 'opposite movement' to love, hate is not the opposite of love. Formally, the opposite of both love and hate is the cessation of the emotive movement. Thus, love and hate have a

symmetric, not an antagonistic relation. While love gives access to a higher value for the acts of preference – love ‘creates’ the values in the eye of the subject –, hate numbs the cognitive access: it ‘destroys’ the higher values for the subject. Consequently, only the impression of disvalues remains when we hate something. This emotional substructure also serves as the foundation for motivation: “every living being strives for what it loves and resists against what it hates” (ibid., 214). Therefore, Schelerian emotional phenomenology can account for Raskolnikov’s sensation of repulsion.

Moreover, Scheler distinguishes different forms of hate, depending on the level of disvalues to which they belong. The corresponding hierarchy of values might be one of the most discussed aspects of Schelerian value-objectivism. A detailed account of the peculiarities, such as the relativity of the two lower levels of values or the connection of the absolute values with the perfect entity of God, can be found in the work of Leonardy (1976), Frings (1969), or Cusinato (2012).

In the case of hate, it is sufficient to mention that the form of hate discovering disvalues among the vital values is called ‘bad’ (*schlecht*), among the psychic values, it is called ‘evil’ (*böse*), and for the spiritual values ‘devilish’ (*teuflisch*). However, there are no cases of hate nor love corresponding to the lowest level of values, the sensual or utilitarian values. The three forms of hate are essentially different from one another, just like the difference, for example, between passionate and spiritual love. The phenomenological structure underlying these differences, the hierarchical order of values, corresponds with the distinction between different classes of acts: vital or lived-bodily acts, like bad hate and passionate love; psychic or first-person-acts (*Ichakte*; ibid., 194), such as evil hate and psychic love; and spiritual or personal acts (since the values of persons occupy the highest level of values), such as devilish hate and spiritual love.

Due to Scheler’s dedication to the axiological meaning of hate, his analysis falls short on the descriptive psychology of the experience of hate. Favouring the description of love, hate appears to be its mere inversion. Considering a similar phenomenological approach, Alexander Pfänder’s “On the Psychology of Directed Sentiments” (1913), that has been explicitly endorsed by Scheler (see Scheler 1923, 176), the prospect of what the axiological symmetry entails becomes available.

## V. Pfänder’s emotional phenomenology as the foundation for Scheler

Just as Scheler, Pfänder concedes an essential symmetry between love and hate. However, his approach does not assume the centrality of values despite recognising their importance for all emotional phenomena. Exegetically, it is not an improbable hypothesis to claim that Scheler advanced Pfänder’s emotional phenomenology by an axiological perspective, yet, not without adapting it in the process.

Pfänder understands love and hate as directed sentiments (*Gesinnungen*; for a comment on the translation see Spiegelberg 1960, 186f.). Greatly resembling Scheler’s notion of ‘motions of temper’, directed sentiments are centrifugal (i.e., emanating from the subject to its object) “motions of life” (Pfänder 1913, 341) or “flows of feeling” (ibid., 364) that are essentially constituted by the antagonism of positivity and negativity. In a similar fashion, Scheler talks about “calm, steady beams that rest on their object” (Scheler 1923, 169) when introducing his idea of love. Pfänder subsumes love and hate under the two opposing orders aside (for example) friendliness in the group of benevolent directed sentiments and unfriendliness as its counterpart in the group of hostile directed sentiments.

Because Pfänder did not establish a proper axiology, his account on hate as a ‘momentary centrifugal flow of feelings’ rather resembles Scheler’s notion of intentional feelings than hate as a spontaneous act. Thus, Pfänder’s descriptive psychology of the respective experience complements Scheler’s act-phenomenological take on hate. As a first aspect, he describes feeling hate as a “acrid, burning, destructive” (Pfänder 1913, 365) experience, acidity being the distinguishing mark, diametrically opposed to the benevolent directed sentiments’ “warming

power of vivification” (ibid., 366). Moreover, this first aspect can be given in either a creeping or an aggressive manner. The second aspect of hate as a hostile directed sentiment is the “inner disunion” (ibid., 367) between the hating subject and its object. It is opposed to the uniting tendency of the benevolent directed sentiments. Another aspect of benevolent directed sentiments, such as love, is the affirmation of their object, as an “act of empowerment of being” (*Akt der Daseinermächtigung*, ibid., 368). Accordingly, the third aspect of negative directed sentiments can be characterized by an “act of negation” (ibid., 370) that deprives its object of its entitlement to being.

While Pfänder’s third characteristic of the directed sentiment bears great resemblance to Scheler’s comments, the second one is more ambiguous because Scheler explicitly repels from all metaphysical imagery of love as perfect unity – especially in the Platonic sense, famously depicted in the legend of the spherical people (cf. Holm-Hadulla and Wendt 2021). Nonetheless, Pfänder’s analysis helps to specify the psychological nature of the feelings of hate that is implied by Scheler’s symmetrical understanding of love and hate. This becomes increasingly clearer when considering Pfänder’s further analysis of the particular cases of hate. For example, he distinguishes the horizontally directed antagonism in hate between comrades from the downward directed hate, e.g. against the crippled or animals. In the latter case, proceeding to adopt destructive action becomes more probable. Also, when hating in a downward direction, the subject tends to maintain her confrontational stance while, when hating in an upward direction, a tendency to withdraw oneself from the hated object is more likely.

Pfänder expands his analysis of the directed sentiments by further detailed investigations, e.g., about the transcendent directed sentiments which ‘float’ above the momentary situation or about the desensitization for directed sentiments. However, these details prove of greater significance for the understanding of the specific characteristics of love and hate but not for the present investigation about their general nature. The axiological point of view is of primary interest. After refuting the colloquial idea that hate could be understood as a feeling, the resulting problem concerns the true nature of hate.

Both Scheler and Pfänder conceptualise hate as the counter-image of love. Yet, this approach threatens to disregard the phenomenal independence of hate. Curiously, Pfänder himself highlights the insufficiency of any psychological argument that claims that some phenomenon belonged to a category just because there is a convenient desideratum. Talking about the meaning of directed sentiments, he states: “Not because there is no space elsewhere, the motion of directed sentiments may be explained as an emotion even though emotions have often been treated as ‘shelter for homeless psychological phenomena’” (ibid., 353). Likewise, it is necessary to question the conception of hate as the counterpart of love in order to corroborate their axiological symmetry. This attempt of falsification, however, has been omitted by Scheler just as Pfänder.

## VI. Kolnai’s critical phenomenology of hate

In a minor footnote, Aurel Kolnai assessed in his 1935 “Attempt on hate” that Pfänder disregarded the consideration of asymmetries between love and hate. Kolnai assumes that Pfänder did not investigate them since he had “focussed on the formal varieties of directed sentiments” (Kolnai 1935, 162). Therefore, Kolnai’s text is the first contribution to a critique of the emotional phenomenology of hate. However, because he did not question the axiological meaning of hate, he primarily responds to Pfänder’s point of view and thus must be complimented by a second step tackling Scheler’s value-related ideas.

Kolnai does not deviate fundamentally from the general descriptive phenomenology of hate made by Pfänder. Kolnai, too, characterises hate by hostility and a tendency to destroy or at least suppress its object. Additionally, he delimits hate more clearly from other hostile sentiments. More specifically, his formula for hate comprises of “conflict of interest” and “dis-

favour” (ibid., 160). Most importantly, he highlights important particularities concerning the difference between love and hate.

Noematically, Kolnai claims that hate has a disproportionately smaller range of possible objects than love does. While love between either father and child, between spouses, or between citizens and their fatherland was principally unique in its respective form, for hate, “the inexistence of an object itself is in a strict sense unambiguous and monotonous” (ibid., 163). Even when being hateful becomes a personal disposition, the variety of hated objects does not entail different modes of hate but a “homogeneous hate for all life and the world” (ibid., 166). Similarly, Kolnai reasons that the transition from sympathy to love is more continuous than from antipathy to hate because the prior can be affirmed gradually while the latter repulses its object in a form of disruption after prior approximation.

Since Kolnai establishes asymmetry between love and hate, he also considers their co-existence. Scheler had also acknowledged this possibility but ultimately just with reference to different levels of values or types of bearers. Yet, Kolnai does neither mean to say that a subject may hate something about an object and love another thing at the same time. Nor does he believe that in every love there was some hate and vice versa. Rather, he assumes that there is ontological priority to love and that all hate is “in need of supplementation” (ibid., 175):

At all times, hate is heavier laden with the question-mark of love than contrariwise: the hilltops of love may rise above the lowlands of dispassionate everyday life, but the volcanos of hate are fuelled with a fire in whose embers love must always be suspected (ibid.).

Giving an example for this aspect of the asymmetry, Kolnai writes: “The more dedicated I am to the ideal of a human community, the fiercer do I have to be ‘initially’ against those who wish to destroy it” (ibid., 177). However, he does not simply claim that hate was necessary. Rather, he sketches two opposing extremes against which he places his own thought. The first extreme can be reduced to the formula: “love what is good and hate what is bad” (ibid., 184). It entails that hate is of equal importance than love. The second extreme consists of the belief that hate can be eradicated in some way, for example due to spiritual illumination. This idea is broadly similar to Scheler’s opinion. Quite on the contrary, Kolnai claims that hate expresses a “metaphysical consciousness of higher tension” (ibid., 178).

Ultimately, rejecting both alternatives, he concedes a priority of love without the irrelevance of hate: “‘Friend’ and ‘enemy’ are no relational components as in mathematical reciprocity; instead it is up to every human being to collect an overweight on the positive side” (ibid., 185). Therefore, he concludes that an ‘ordo odii’ would not be equally possible as an ‘ordo amoris’. But despite the priority of love, hate plays an important role in emotional experience that is not deficient – its source is as original as the idea of the devil, love, on the other side, can be traced back even further to the idea of the absolute good, God himself.

## VII. The autonomy of hate

Kolnai’s comments help to see that hate is different from love’s mirror image. Its place is not as fundamental in the structure of emotional experience. This also holds true for axiological considerations. The discovery of disvalues still relies on some affirmative foundation that makes the hateful subject devote itself to its object. Bollnow calls this the “pugnacious attitude of hate” that entails “a vivid dedication to the fellow human being” (Bollnow 2009, 11). In this sense, Kolnai claims that even she who hates the entire world might be motivated by a tacit hope for a better world which germinated in love for an ideal.

In present day culture, the notion of hate has been instrumentalized too recklessly in the conception of, for example, ‘hate crimes’ and ‘hate speech’. In line with the popular hyperbole of love as a guarantee for the all-encompassing good and hate as its evil counterpart, hate has been demonised. Over and above, framing love and hate as feelings, modernity has developed

an almost dogmatic stigmatisation of “hateful conduct”, meaning any attitude which entails the alleged feeling of hate. Ultimately, this cultural development has led to the phenomenologically unsubstantiated foundation of social normativity on the expurgation of hate.

Despite conceptualising hate and love as symmetrical, Scheler did not claim that hate itself was evil. When considering ‘devilish hate’, Mephisto’s paradoxical self-description in Goethe’s ‘Faust’ can provide elucidation: ‘I am part of that power which eternally wills evil and eternally works good’. For Scheler, ‘evil’ is the characterization of a preference of an inferior value over a superior value, not a characterization of the hate itself which might have discovered the inferior value in the first place. Only when a higher value is ignored because hate only revealed a disvalue of its bearer, Scheler deplores the occurrence of hate, for example in his book “The causes of the hate of Germans” (1917). A murder, however, he calls “worthy of hate” even though the murderer might be “worthy of love” (Scheler 1921b, 185).

Reflecting on the role of the symmetry of love and hate for current socio-cultural tendencies, phenomenology can contribute to a more sophisticated understanding of life’s emotional fabric. It is crucial to be dubious about hate as a social indicator for misbehaviour, especially if it is conceived as a feeling. Instead, hate should be rehabilitated as an act that can reveal disvalues, occasionally germinates in authentic love for something else, and accentuates the importance of love by contrast, ultimately bestowing meaning upon the experiences of life. Assuming that hate was essentially evil confuses it with viciousness. Vicious persons might hate more than saints do. Still, it is not hating that makes them vicious but their individual preferences.

Aurel Kolnai made a most memorable remark about the possible dissipation of hate. He found that it is more likely to dissipate all hate by virtue of a “hedonistic-positivist attitude” (Kolnai 1935, 178) than by virtue of love or anxiety. Without rejecting the eschatological idea of eternal and perfect love, it should be seen that – in mundane spheres – a profound emotional life will not be possible without hate. Trying to efface hate will always rather result in hedonistic abstinence from deeper meaning and values than the embracement of love. Nevertheless, it must be the content of future investigations whether this position can be subjected to further phenomenological investigation (see Wendt and Wendler, in press).

In summary, hate has an autonomous meaning that should be investigated by phenomenology. In this sense, Vendrell Ferran speaks about the “heuristic value” of the phenomenon in so far as it contributes to knowledge formation and the foundation of consecutive acts: “it can help us understand our human world and discover ugly and undesirable facets of the human being that we tend to overlook or disguise” (Vendrell Ferran 2018, 174). Axiologically, this amounts to a meaning of hatred in life which cannot be identified as the counterpart of love. As an ethical consequence, the popular identification of hate as the inversion of love is a misconception: In moral judgment, it is not self-evident that single cases of hate are bad just because love is believed to be good. Thus, contemporary concepts, such as ‘hate crime’ or ‘hate speech’ lose their ostensible justification which relies on abstract concepts rather than reflection on their experiential foundations.

## BIBLIOGRAPHY

- Bollnow, O. F. 2009. “Die Ehrfurcht.” In *Schriften. Band II*, edited by U. Boelhauve, H. Kühne-Bertram, H.-U. Lessung, and F. Rodi, 3-124. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Cusinato, G. 2012. *Person und Selbsttranszendenz*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Dostojewskij, F. 1866/2005. *Crime and Punishment*. Clayton: Prestwick House.
- Frings, M. S. 1969. *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*. Den Haag: Nijhoof.
- Holm-Hadulla, R. and Wendt, A. 2021. “Cosmopolitan Love – The Actuality of Goethe’s Passions.” In *Handbook of Love in Cultural and Transcultural Contexts*, edited by C.-H. Mayer and E. Vanderheiden, 735–748. Berlin: Springer.

- Kolnai, A. 1935. "Versuch über den Haß." *Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 48(2/3): 147–187.
- Leonardy, H. 1976. *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines „phänomenologischen“ Personalismus*. The Hague: Nijhoff.
- Pfänder, A. 1913. "Zur Psychologie der Gesinnung." *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1: 325–404.
- Scheler, M. 1913/1947. "Scham und Schamgefühl." In *Schriften aus dem Nachlass. Band I*, edited by M. Scheler, 65–154. Bern: Francke Verlag.
- . 1917. *Die Ursachen des Deutschenhasses*. Leipzig: Kurt Wolff Verlag.
- . 1921a. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle: Niemeyer.
- . 1921b. *Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig: Verlag der Neue Geist.
- . 1923. *Wesen und Formen der Sympathie*. Paderborn: Aischines.
- Spiegelberg, H. 1960. *The phenomenological movement*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Vendrell Ferran, Í. 2018. "Phenomenological approaches to hatred. Scheler, Pfänder, and Kolnai." *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 16:158–179.
- Wendt, A. N. & Wendler, H. In press. "The Apology of Hatred. Towards a positive phenomenology of disvalue-discovery." *Review of Philosophy and Psychology*.

# 1

## InterCultural Philosophy

Emotionalität und Intersubjektivität  
im interdisziplinären  
phänomenologischen Diskurs

Die Geistesströmung der Phänomenologie ist als philosophische Denkart stets auf den Dialog mit anderen Disziplinen ausgerichtet gewesen. Schon Edmund Husserls erste Arbeiten richteten sich auf Mathematik und Psychologie. Das vorliegende Heft von *InterCultural Philosophy* leistet einen Beitrag zu diesem Diskurs, indem seine Autorinnen und Autoren mit Disziplinen der Sozial- und Humanwissenschaften über Themen aus der aktuellen phänomenologischen Theorie, nämlich Emotionalität und Intersubjektivität, ins Gespräch kommen. Dass sich die resultierenden Vorschläge nicht immer reibungsfrei in die Weiterentwicklung der jeweiligen disziplinären Forschung integrieren lassen, ist gleichzeitig ein Problem und eine Herausforderung. So kann die Phänomenologie einen Beitrag zur Theoriebildung und zum Theorienpluralismus in den Wissenschaften leisten.



UNIVERSITÄT  
HEIDELBERG  
ZUKUNFT  
SEIT 1386