

# **DIE EPISTEMISCHE RELEVANZ DES FÜHLENS**

HABITUALISIERTE AFFEKTIVE INTENTIONALITÄT  
IM VERSTEHENSPROZESS

DISSERTATION  
zur Erlangung des Doktorgrades  
des Fachbereichs Humanwissenschaften  
der Universität Osnabrück

vorgelegt von  
IMKE VON MAUR  
aus  
Bocholt  
Osnabrück, 2017



Disputation: 1. November 2017  
Note: summa cum laude

Erstgutachter: Prof. Dr. Sven Walter (Universität Osnabrück)  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Achim Stephan (Universität Osnabrück)  
Drittgutachter: Prof. Dr. Jan Slaby (Freie Universität Berlin)



# Inhaltsverzeichnis

---

<b>VORWORT .....</b>	<b>VII</b>
<b>EINLEITUNG .....</b>	<b>1</b>
<b>1 KRITIK GÄNGIGER (EIN)ORDNUNG(EN).....</b>	<b>7</b>
Prolog: Disneys geordnete Welt.....	7
1.1 Emotion und Verstand: „Zwei-Sphären-Logik“ .....	8
1.1.1 Verhältnisbestimmung: Dichotomie, Hierarchie, Antagonismus .....	9
1.1.2 (Vermeintliche) Rehabilitation der Reputation des Fühlens.....	14
1.2 Emotion und Erkenntnis: Drei Denkfiguren .....	15
1.2.1 Assistenz der Kognition: Denkfigur der Komplementarität.....	16
1.2.2 Reduktion auf Kognition: Denkfigur der Assimilation .....	23
1.2.3 Etablierte Kriterien: Denkfigur der Subordination.....	26
1.3 Präsuppositionen und Implikationen: Denkraumen (verschieben).....	31
1.3.1 Wider Disneys Ordnung(en) .....	32
1.3.2 Perspektivwechsel und Explanandum .....	37
<b>2 AFFEKTIVE INTENTIONALITÄT.....</b>	<b>41</b>
2.1 Affektivität und Emotion .....	41
2.2 Intentionalität als epistemisches Moment .....	44
2.2.1 Intentionalität aus struktureller Perspektive.....	44
2.2.2 Intentionalität – Implikationen einseitiger Zuordnungen .....	48
2.3 Affektive Intentionalität als Selbst- und Weltbezug sui generis .....	54
2.3.1 Phänomenalität und Leiblichkeit .....	55
2.3.2 Gestaltwahrnehmung.....	62
2.3.3 Ambige Struktur: Passiv-aktiv, rezeptiv-konstruktiv .....	67
2.4 Fungierende affektive Intentionalität.....	72
2.4.1 <i>Être au monde</i> – Verurteilt zum Sinn .....	74
2.4.2 Präreflexiver affektiver Weltbezug.....	78
2.5 Fühlen als Wahrnehmung bedeutsamer Gestalt(en).....	81
<b>3 SITUIERTE AFFEKTIVE INTENTIONALITÄT .....</b>	<b>83</b>
3.1 Kontext: Sozio-kulturelle Praxis und Lebensform.....	83
3.2 Synchron-lokale Perspektive: Interaktionen .....	89
3.2.1 Emotionen als Strategien, um Umwelt zu modulieren.....	91
3.2.2 Modulation der Umwelt, um Emotionen zu modulieren.....	93
3.2.3 Affektive Intentionalität in interpersonaler Interaktion .....	96
3.2.4 Affektive Intentionalität in sozio-materieller Interaktion.....	104
3.3 Diachron-globale Perspektive: Affektive Biographien.....	111
3.3.1 Emotionale Ontogenese und Schlüsselszenarien.....	112
3.3.2 Sozio-kulturelle Ordnung(en) des Fühlens.....	117
3.4 Die Umwelt im fühlenden Subjekt.....	123
3.4.1 Lebensformspezifisch normativer Status affektiver Intentionalität .....	123
3.4.2 Emotionsmodulation seitens der Umwelt.....	127
3.4.3 Kontingenz und Persistenz dessen „was uns glücklich macht“ .....	132
3.5 Ko-Konstitution bedeutsamer Gestalt(en) durch praxisspezifische Relationalität .....	139

<b>4</b>	<b>HABITUALISIERTE AFFEKTIVE INTENTIONALITÄT .....</b>	<b>143</b>
4.1	(Stillschweigende) Ordnung(en) .....	143
4.2	Sedimentierte affektive Biographie: Ordnung(en) des Fühlens (im Individuum) .....	145
4.2.1	Emotionsrepertoire, emotionaler Stil und Habitus .....	147
4.2.2	Lebensformspezifisch habitualisierter Leib und habitualisiertes Körperschema .....	156
4.2.3	Fühlen als Praxis .....	168
4.3	Situiertheit aus praxeologisch-phänomenologischer Perspektive .....	171
4.3.1	Regelfolgen und implizites Wissen (wie <i>Man</i> es macht) .....	173
4.3.2	(Stumme) Gewissheit(en): Wahrnehmungsglaube und <i>illusio</i> .....	176
4.3.3	Situierte Normativität: Affektive Motivation zur Aufrechterhaltung der Praxis .....	180
4.4	Lebensformspezifische „skillfulness“ und Repertoires bekannter Gestalten .....	186
<b>5</b>	<b>ORDNUNG(EN) UND (VER)STÖRUNG(EN) .....</b>	<b>189</b>
5.1	Habitualisierte affektive Intentionalität im Erkenntnisprozess .....	189
5.1.1	Ein epistemisches Problem .....	193
5.1.2	Erkenntnissubjekt und -objekt .....	197
5.1.3	Andere „Welten“ (nicht) verstehen (können) .....	201
5.1.4	Epistemisches Ziel: (Einlassen auf) Verstehen(sprozesse) .....	204
5.1.5	„Bedeutsame Gestalten“ als „epistemische Objekte“ .....	207
5.2	Problematische Ordnung(en) .....	215
5.2.1	„Widrige“ Objekte und affektive Anhaftung an Ordnung .....	215
5.2.2	Von habitualisierter affektiver Intentionalität zu „affektiver Ankylose“ .....	224
5.2.3	Ordnung durch Raster und Abstraktionen – Fehlende Affizierbarkeit .....	232
5.3	Potenziale affektiver (Ver)Störung(en) .....	240
5.3.1	Affektive Störung und das Fühlbarmachen von Kontingenzen .....	241
5.3.2	Verstörung(en) und Transformation der Ordnung(en) .....	246
5.3.2.1	„World-travelling“ I: Fremde Praxen, fremde Leben(sformen) .....	247
5.3.2.2	„World-travelling“ II: Täter und Opfer sein .....	249
5.3.2.3	„World-travelling“ III: „Der Andere“ als Objekt und als Person .....	251
5.4	(Sich) Affektiv bewegen und (ver)stören (lassen) als epistemische Fähigkeit .....	253
	<b>SCHLUSSBETRACHTUNG .....</b>	<b>259</b>
	<b>LITERATURVERZEICHNIS .....</b>	<b>263</b>
	<b>VERZEICHNIS SONSTIGER QUELLEN .....</b>	<b>283</b>

## Vorwort

---

Der Mensch ist ein „animal emotionale“ – so die titelgebende Annahme des Forschungsprojekts, das 2005–2009 unter Leitung von Achim Stephan, Henrik Walter und in der Fortsetzung 2009–2012 zusätzlich von Sven Walter und Susanne Erk die Selbst- und Weltbezüglichkeit des Fühlens aus interdisziplinärer Perspektive untersuchte.<sup>1</sup> Emotionen sind seither ein Schlüsselthema in der Arbeitsgruppe „Philosophie des Geistes und der Kognition“ am Institut für Kognitionswissenschaft (IKW) der Universität Osnabrück. Der Sammelband „Affektive Intentionalität“ (Slaby, Stephan, Walter & Walter 2011) sowie die Dissertation „Gefühl und Weltbezug“ von Jan Slaby (2008) legen wesentliche Grundsteine für eine philosophische Theorie der affektiven Dimension menschlicher Existenz. Matthew Ratcliffes einschlägige Arbeit zum affektiven Erleben in der Depression und sein Begriff der „existenziellen Gefühle“, die daran anknüpfenden Arbeiten von Kerrin A. Jacobs zum emotionalen Erleben von Psychopathologien und die Studie von Asena Paskaleva-Yankova von Narrativen zum affektiven Depressionserleben, Jason Clarks „Ekel-Forschung“ oder Andrés Sánchez Guerreros Studie zum Begriff kollektiver affektiver Intentionalität sind nur beispielhaft zu nennen, um die Breite der affektiven Phänomene aufzuzeigen, die im Laufe der letzten Jahre hier erforscht wurden. Den zweiten zentralen emotionsphilosophischen Forschungsstrang, neben den unterschiedlichen Modi der Weltbezüglichkeit des Fühlens, die in „animal emotionale“ im Vordergrund standen, bildet die „Situiertheit affektiver Phänomene“. Ein leitendes Forschungsinteresse der Arbeitsgruppe besteht demnach in der Frage, inwiefern umweltliche Strukturen den Gehalt und die Charakteristik affektiver Prozesse prägen. Achim Stephan, Sven Walter und Wendy Wilutzky (2014)<sup>2</sup> haben hierfür das Paradigma situierter Kognition für den Bereich der Emotionen fruchtbar gemacht. Neben diversen einschlägigen Artikeln resultierte aus dieser Forschung auch Wendy Wilutzkys Dissertation „Situating the Intentionality of Emotions“ (2015). Unter anderem Giovanna Colombetti, Joel Krueger oder Andrea Scarantino waren und sind für diesen Forschungsstrang wichtige Austauschpartner der Arbeitsgruppe. Jan Slaby führt derweil in Berlin seine Forschung zu Affekt und Emotion fort. Nach seiner Mitarbeit im Exzellenzcluster „Languages of emotions“ der FU Berlin ist er seit 2015 im Vorstand des Sonderforschungsbereichs „Affective societies“<sup>3</sup> der FU, leitet das Teilprojekt „Emotionsrepertoires

---

<sup>1</sup> Das Projekt wurde von der Volkswagen-Stiftung im Rahmen des Förderprogramms „Schlüsselthemen der Geisteswissenschaften“ gefördert und hat „die Rolle von Emotionen als „Missing Link“ zwischen Erkennen und Handeln aus philosophischer und neurowissenschaftlicher Sicht untersucht.“ (<http://www.animal-emotionale.de/de/animalemotionale>)

<sup>2</sup> Siehe auch Wilutzky, Walter & Stephan (2011) und Wilutzky, Stephan & Walter (2013).

<sup>3</sup> Der SFB 1171 „Affective Societies: Dynamiken des Zusammenlebens in bewegten Welten“ „verfolgt das Ziel, ein neues Verständnis von Gesellschaften als Affective Societies zu etablieren, das der fundamentalen Bedeutung von Emotionalität und Affektivität für das soziale Zusammenleben in den mobilen und vernetzten Welten des 21. Jahrhunderts Rechnung trägt.“ (<http://www.sfb-affective-societies.de/>)

im Wandel“ und nimmt dort affektive Phänomene aus einer umfassenden gesellschaftstheoretischen Perspektive in den Blick.

Als ich 2012 Teil der Philosophie-Arbeitsgruppe des IKW wurde, betrat ich also ein äußerst emotionales Terrain. Ich hätte mir keinen besseren Nährboden für meine Masterstudien- und daran anschließende Promotionszeit wünschen können. Meine Dissertation ist ein Beitrag zu diesem Forschungsstrang der Arbeitsgruppe. Explizit anknüpfend an die beiden emotionsphilosophischen Schlüsselthemen – die Weltbezüglichkeit und die Situiertheit affektiver Phänomene – untersuche ich in dieser Arbeit die *epistemische Relevanz des Fühlens in der lebensweltlichen Praxis*. Mit dem Begriff affektiver Intentionalität lässt sich die wirklichkeitserschließende, d.h. epistemisch relevante Dimension des Fühlens akzentuieren, während das Situiertheitsparadigma einen fruchtbaren Startpunkt für die Exploration der Bedeutung des lebensformspezifischen Kontexts für die epistemische Relevanz des Fühlens liefert. Ich möchte mit dieser Arbeit einen Beitrag zu einem Diskurs leisten, in dem auf komplexere Weise über die Rolle des Fühlens für die epistemische Position und Praxis von Menschen nachgedacht werden kann, als dies im Commonsense und der akademischen Praxis noch zu oft der Fall ist.

Mein herzlicher Dank gilt meinen beiden akademischen Lehrern und Betreuern dieser Arbeit Sven Walter und Achim Stephan. Ein Teil ihrer Arbeitsgruppe zu sein ist eine ständige, große Freude für mich. Ich habe ganz praktisch erfahren, wie Universität aussehen kann, wenn sie mit Leidenschaft, Engagement und echtem Erkenntnisinteresse verwirklicht wird. Ich bedanke mich vor allem für das große Vertrauen, die ungewöhnliche Offenheit und die (auch persönliche) Unterstützung in den letzten Jahren. Ich habe den Eindruck, noch nie so viel in so kurzer Zeit gelernt zu haben. Ebenso gilt mein herzlicher Dank Jan Slaby, nicht nur dafür, als Drittgutachter zu fungieren, sondern vor allem für den fachlichen Austausch und die enorm wichtige Unterstützung während der Entwicklung zentraler Ideen für diese Arbeit. Weiterhin bedanke ich mich bei meinen Kollegen Armin Egger, Gregor Hörzer, Uwe Meyer und Asena Paskaleva-Yankova für die fruchtbare Zusammenarbeit, Hilfsbereitschaft und einfach tolle Arbeitsumgebung. Ebenfalls danke ich den Kollegen vom Institut für Philosophie, für erhellende Diskussionen und einen wertvollen Austausch: Susanne Boshammer, André Grahle, Nikola Kompa, Christian Lavagno, Charles Lowe, Kathrin Schuster und Sebastian Schmoranzer. Besonders möchte ich mich auch bei meinen studentischen Hilfskräften Tuyet Nhi Bui und Jennifer Wagner bedanken und bei allen Studierenden, mit denen ich im Laufe der letzten Jahre in zahlreichen Seminaren zusammen philosophieren durfte. Dieser Unterricht hat mich in vielfacher Hinsicht sehr bereichert.

Imke von Maur, Osnabrück im August 2017



## Einleitung

---

„Es heißt ja neuerdings, wir lebten in postfaktischen Zeiten. Das soll wohl heißen, die Menschen interessieren sich nicht mehr für Fakten, sondern folgen allein den Gefühlen.“<sup>4</sup> So äußerte sich Bundeskanzlerin Angela Merkel im September 2016 nach der Wahl zum Berliner Abgeordnetenhaus. Hasskommentare in Internetforen, „fake news“ oder „alternativen Fakten“, Gefühlsduselei in Flüchtlingsfragen gleichermaßen wie brennende Flüchtlingsunterkünfte – die Ursache demokratischer Krisen ist ausgemacht: Das Gefühl, das der rationalen, vernünftigen Erkenntnis im Wege steht. Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier weiß: „Dass es auch bei uns eine zunehmend aggressive Aversion gegen Fakten und eine wütende Sehnsucht nach Sündenböcken gibt, ist unbestreitbar.“<sup>5</sup> Er diagnostiziert einen „Virus des Absurden“. Dessen Auslöser: die Gefühle. „Gefühlte Wahrheiten sind keine Fakten“ – so die Überschrift des Interviews in dem sein Befund „[e]in grassierender Mangel an Vernunft“ zu vernehmen ist. „Gefühlte Wahrheiten“, so Steinmeier, „drohten, dauerhaft an die Stelle überprüfbarer Fakten zu treten.“ (ebd.) Auch die Flüchtlingspolitik und die „Willkommenskultur“ Deutschlands im Sommer 2015 wurden als ein Problem fehlenden Verstandes und irrationaler Gefühle analysiert. Beispielhaft sind die Äußerungen des britischen Politologen Anthony Gleys: „Die Deutschen“ machten den Eindruck als hätten sie „den Verstand verloren“. Deutschland geriere sich wie ein „Hippie-Staat, der nur von Gefühlen geleitet wird“. Seine Forderung: „statt nur mit dem Herzen“ solle „auch mit dem Hirn“ gehandelt werden.<sup>6</sup> Im November 2016 ernannten die „Oxford Dictionaries“ „post truth“ zum Wort des Jahres und definieren den Begriff als „Beschreibung eines Zustandes, in dem Emotionen und persönliche Voreingenommenheit wichtiger für die Bildung der öffentlichen Meinung sind als belegbare Fakten.“<sup>7</sup> Im Dezember kürte auch die Gesellschaft für deutsche Sprache (GfdS) „postfaktisch“ zum Wort des Jahres 2016. Das Adjektiv, so die GfdS, „verweist darauf, dass es heute zunehmend um Emotionen anstelle von Fakten geht. Immer größere Bevölkerungsschichten sind in ihrem Widerwillen gegen ‚die da oben‘ bereit, Tatsachen zu ignorieren und sogar offensichtliche Lügen zu akzeptieren. Nicht der Anspruch auf Wahrheit, sondern das Aussprechen der ‚gefühlten Wahrheit‘ führt zum Erfolg.“<sup>8</sup> Quintessenz dieser Analysen des aktuellen Zeitgeschehens unter dem Schlagwort des „Postfaktischen“ ist die Annahme, dass Erkenntnis- und Meinungsbildungsprozesse vermehrt nicht mehr, wie es sein sollte, von der Vernunft, der Rationalität, den Fakten geleitet würden, sondern dass die Bevölkerung sich von durch Mani-

---

<sup>4</sup> RP-Online (2016).

<sup>5</sup> Schäfers & Steinmeier (2017).

<sup>6</sup> Armbrüster & Gleys (2015).

<sup>7</sup> Wort des Jahres 2016 (2016). Auf der Website von Oxford Dictionaries lautet die Formulierung: „[R]elating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief“ (Word of the Year 2016).

<sup>8</sup> GfdS (2016).

pulatoren und Populisten herbeigeführten Emotionen blenden ließe und somit strukturell zu falschen Erkenntnissen gelange. Die Überzeugung, dass Emotionen zum Erlangen vermeintlich rationaler, sachlicher, objektiver Erkenntnis abträglich seien, wird derzeit in besonderem Maße expliziert, wo sie ansonsten stets vorausgesetzt wurde:

Es gibt kaum einen Slogan im gegenwärtigen Wissenschafts- und Politikverständnis, der öfter auftaucht als dieser Appell, alle Emotionen beiseite zu lassen und sachlich zu diskutieren: keine Gefühle im Hörsaal, keine im Gerichtshof, keine im Ratssaal; kühle Sachlichkeit auch im Operationssaal, in den Chefetagen der Wirtschaft, in den Amtsstuben der Verwaltung. Und erst recht keine Gefühle bei den großen politischen Entscheidungen! (Meier-Seethaler 1997, 316)

Nicht nur im öffentlich-politischen, auch im akademischen Diskurs ist es um die Reputation von Emotionen schlecht bestellt, geht es um ihren Beitrag zur Erkenntnisgewinnung oder zum rationalen Argument. Auch hier gelten Emotionen als zumindest irrelevant, regelmäßig sogar als schädlich für Verstehensprozesse, sodass gemeinhin angenommen wird, sie hätten dort „nichts zu suchen“. Diese omnipräsent (oft stillschweigend wirksame) denk- und handlungsleitende Überzeugung zu befragen und dadurch auf differenziertere Weise über die epistemische Relevanz von Emotionen nachdenken zu können ist Gegenstand und Ziel dieses Buches. Meine These lautet: Emotionen aus Verstehensprozessen ausklammern zu wollen ist mit fatalen Folgen verbunden, nicht nur epistemischen. Die stillschweigend wirksame Überzeugung, Menschen würden ohne Emotionen „rationaler“ und besser erkennen bzw. verstehen (und dadurch besser entscheiden und handeln) ist falsch. Es ist nicht nur unmöglich, Emotionen „beiseite zu lassen“. Allein der Versuch führt strukturell zu Erkenntnissen und daraus folgenden Handlungen, die *Wesentliches* ausklammern. Die Frage ist also nicht *ob* Emotionen in Verstehensprozessen Geltung haben sollten, sondern auf welche Weise und aus welchen Gründen. Darum geht es in dieser Arbeit.

Wenn Emotionen – wie in einigen ausgewählten innerakademischen Diskursen vermehrt zu beobachten ist – als erkenntnisrelevant und mehr noch als erkenntnisfördernd erachtet werden, dann in einem sehr spezifischen resp. eingeschränkten Rahmen. Dann wird etwa danach gefragt, inwiefern Emotionen den vermeintlich *eigentlich* erkenntnisstiftenden Prozessen – Sinneswahrnehmung und Denken – beistehen können oder sie werden in ihrem eigenständigen epistemischen Beitrag auf ihre wahrnehmende oder urteilende Dimension reduziert. Hingegen vertrete ich im Folgenden die These, dass es sich bei affektiven Phänomenen um eine elementare und *eigenständige* Form des Weltbezugs handelt, vermittels dessen Menschen Gegebenheiten als in gewisser Weise bedeutsam erfahren können. Die vorliegende Arbeit untersucht, auf welche Weise Emotionen einen genuinen, spezifischen Beitrag zu Verstehensprozessen leisten. Ferner wird ergründet, auf welche Weise Emotionen in Verstehensprozessen problematisch wirken können und wie mit diesen problematischen Wirkungsweisen angemessen umgegangen werden kann. Es gilt besser zu verstehen, auf welche Weise Emotionen in Verstehensprozessen epistemisch wirken – positiv und negativ – und zwar vor dem Hintergrund ihrer unweigerlichen Einbettung in konkrete lebensformspezifische Kontexte. Emotionen vollziehen sich nicht, wie es solche psychologische oder philosophische Diskurse sugge-

rieren, die die epistemische Relevanz adressieren, in sterilen, kontextfreien, unpolitischen oder amoralischen Räumen, sondern sind gebunden an konkrete Individuen, die konkret raum-zeitlich und damit sozio-ökonomisch verortet sind. Emotionen sind unweigerlich lebensformenspezifisch eingebettet und diese Einbettung gilt es bei einer Untersuchung ihrer epistemischen Relevanz zu explizieren. Dafür entwickle ich den Begriff „habitualisierte affektive Intentionalität“ und liefere damit ein Erkenntnisinstrument, das die lebensformenspezifische Situiertheit in die Weltbezüglichkeit *integriert*, um die Relevanz von Emotionen, die sich *in* und vor dem Hintergrund von *lebensformenspezifischen* Kontexten und Sozialisationsprozessen zwischen Individuen und ihrer sozio-materiellen und sozio-kulturellen Umgebung entfalten, beleuchten zu können.

Um die epistemische Relevanz des Fühlens in der lebensweltlichen Praxis zu untersuchen, müssen Diskurs- und Paradimgrenzen überwunden und diverse Ansätze und Begriffsrepertoires in einen Dialog gebracht werden. Ausgehend von der Emotionsphilosophie bringt die vorliegende Untersuchung Arbeiten, die die welterschließende Dimension des Fühlens untersuchen, in einen Dialog mit dem sogenannten „Situiertheitsansatz“. Dieser wiederum wird dezidiert als lebensformenspezifische mit Anderen geteilte Praxis adressiert, wofür Anleihen bei praxeologischen Theorien genommen werden. Insgesamt ist die Arbeit phänomenologisch ausgerichtet. Diese pluralistische Perspektive erlaubt es, die welterschließende, die leibliche und sozio-kulturell spezifisch situierte Dimension des Fühlens zusammenzudenken und nicht länger als separierte Faktoren zu betrachten. Hierfür entwickle ich sukzessive den Begriff „habitualisierte affektive Intentionalität“ indem zunächst das Konzept „affektiver Intentionalität“ (Fokus auf Welterschließung) zur „situierten affektiven Intentionalität“ erweitert wird (Fokus auf lebensformenspezifische Einbettung) und diese in der „habitualisierten affektiven Intentionalität“ mündet, womit zusätzlich die Einverleibung von geteilten Gefühlsnormen über die Zeit hinweg berücksichtigt wird.

Sowohl diese verstehende Herangehensweise als auch der pluralistische Ansatz dieser Arbeit gehen aus der Überzeugung und dem Bestreben hervor, nicht vor einer der zahlreichen Facetten meines Explanandums Halt zu machen und keinen wesentlichen Zugang auszuschießen, sondern einen integrativen transparadigmatischen Ansatz zu schaffen, der Leiblichkeit, Weltgerichtetheit und Sozialität als ineinander verschränkt betrachtet und dieses Konstrukt immer im Kontext von Individuen denkt, die sich miteinander verstehend zur Welt verhalten und sich (gegenseitig) oder etwas (nicht) verstehen (wollen oder können). Da sich die verschiedenen Diskurse durch deutlich unterschiedliche Begriffsrepertoires, Sprachspiele und methodische Zugriffe auszeichnen, ist eine äußerst diffizile Übersetzungsleistung erforderlich, die in ihrem stets vorläufigen, verstehenden Charakter als unzulänglicher Kompromiss (miss-)verstanden werden kann, aber als „wackelige Brücke“ den einzigen Weg bietet, der hier möglich scheint. Die Rigorosität, mit der Emotionen aus Erkenntnisprozessen ausgeschlossen wurden, weil sie sich einer einfachen Einordnung nicht fügen, ist, wie ich zeigen werde, definitiv der falsche Weg. Die Stärke dieses Vorgehens liegt darin begründet, dass die einzelnen Schlaglichter, die mittels der verschiedenen Ansätze geworfen werden können, es im Verbund erlauben, ein Bild zu beleuchten, das ohne diesen Dialog auf diese Weise nicht ersichtlich würde. Dies erfordert, sich auf die jeweilige Art der Beleuchtung des jeweils Ande-

ren einzulassen, die andere Beleuchtungstechnik als solche zunächst anzunehmen und mögliche Konvergenzen, Überblendungen oder blinde Flecken zu Gunsten des größeren Blicks, der damit zugänglich wird, mit all seinen Schattierungen und Nuancen in Kauf zu nehmen. Mancher Phänomenologe mag diese Arbeit damit zu analytisch finden, mancher Analytiker zu phänomenologisch, der ein oder andere Praxistheoretiker empfindet sie ggf. zu wenig „im Feld“ und ein Kulturwissenschaftler evtl. als zu individualistisch. Allerdings zeige ich, das wird sich in anderem Zusammenhang als Teil des Ergebnisses meiner Untersuchung erweisen, dass sich gerade in der Divergenz, in der Verschiedenartigkeit der Blickwinkel, in den verschiedenen Färbungen der Schlaglichter, den verschiedenen Winkeln, Blenden, Schattierungen und (Un-)Schärfen, die ich hier zusammenbringe, ein besonderes Potenzial ergibt. Das Potenzial besteht darin, komplexe Gestalten jenseits des „bereits Bekannten“ in den Verstehensprozess über den Zusammenhang zwischen „Emotion und Erkenntnis“ zu integrieren. Die Untersuchung wird von der Überzeugung getragen, dass sich durch „mehr Augen“ und „durch andere Augen“ mehr sehen, mehr erkennen lässt. Die Arbeit besteht aus fünf Kapiteln, die sich in drei Bereiche gliedern lassen. Im Folgenden zeichne ich die Struktur und den Gang der Untersuchung grob vor.

Im ersten Teil (Kapitel 1) exploriere ich bereits bestehende Ansätze über vermeintlich positive epistemische Beiträge von Emotionen und zeige Diskursgrenzen dieser Ansätze auf. Im zweiten Teil (Kapitel 2–4) entwickle ich den Begriff „habitualisierte affektive Intentionalität“. Dieser erlaubt es, die welterschließende wie auch die multidimensional lebensformspezifische Situirtheit des Fühlens zusammenzudenken. Im dritten Teil (Kapitel 5) zeige ich, inwiefern die Untersuchung der epistemischen Relevanz habitualisierter affektiver Intentionalität es erlaubt, epistemische Probleme des Fühlens in der lebensweltlichen Praxis sichtbar zu machen.

In einem ersten Schritt lehne ich die Thesen ab, Emotionen entweder als irrelevant oder als schädlich für den Erkenntnisprozess zu erklären. Emotionen sind, wie ich zeigen werde, epistemisch relevant. Das heißt, sie bilden einen systematischen Unterschied in den Erkenntnisprozessen von Menschen. Entgegen der Annahme, dass Emotionen strukturell Erkenntnis verstören, betonen diverse Arbeiten verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen eine positive, erkenntnisfördernde Rolle von Emotionen. Im *ersten Kapitel* dieser Arbeit sondiere ich eine Auswahl solcher Ansätze. Die Exploration dieses Diskurses erlaubt es, einen Denkraum freizulegen, innerhalb dessen das vermeintlich epistemische Potenzial von Emotionen thematisiert wird. Eine übliche Strategie, so zeige ich auf, besteht darin, die Rolle von Emotionen in Erkenntnisprozessen analog zu bereits anerkannten Erkenntnisquellen – Sinneswahrnehmung, Denken – zu analysieren und zu fragen, ob Emotionen das, was andere erkenntnisrelevante Phänomene leisten, ebenfalls leisten können oder nicht. Damit ist der Möglichkeitsraum für die Art und Weise, auf die die Relevanz des Fühlens in den Blick kommen kann, bereits wesentlich eingeschränkt. Hingegen möchte ich diesen Diskurs erweitern, indem ich von einer anderen Seite aus frage und zunächst Emotionen als eine Weise des Weltbezugs *sui generis* herausstelle und dann nach lebensformspezifischen Strukturierungsfaktoren affektiven Weltbezugs frage, die sich aus der sozio-kulturell spezifischen Einbettung jeglichen affektiven Weltbezugs ergeben.

Die Voraussetzung für die Untersuchung von Emotionen als epistemisch relevante Phänomene ist, dass es sich bei ihnen nicht um unspezifische arbiträre physiologische Erregungen handelt – wie die immer noch oft verwendete metaphorische Verortung des Fühlens in Herz oder Bauch suggeriert –, sondern um weltbezügliche Phänomene. Diese Annahme setze ich in dieser Untersuchung voraus und akzentuiere im *zweiten Kapitel* die Intentionalität von Emotionen. Emotionen sind meinem Verständnis nach und als Ergebnis dieses Kapitels leiblich-phänomenal erfahrene Wahrnehmungen irreduzibel gestalthaften Gehalts, der für Menschen bedeutsam ist, und zeichnen sich in ihrem Vollzugsmodus durch eine doppelte Ambiguität aus: Sie sind zugleich aktiv-passiv und konstruktiv-rezeptiv. Damit grenze ich sie ab von der Idee, sie seien reine Urteile, sie erschlossen separierbare evaluative Eigenschaften oder sie seien entweder reine Leidenschaft (passiv) oder willentliche Handlung (aktiv) resp. reine Rezeption (rezeptiv) oder reine Projektion (konstruktiv). Der damit akzentuierte konkrete affektive Weltbezug (Emotionen) wird ermöglicht durch eine fungierende, präreflexive affektive Intentionalität, die den Raum des Fühl- und damit Erkennbaren systematisch präfiguriert und somit einer Berücksichtigung in der Frage nach der epistemischen Relevanz des konkreten affektiven Weltbezugs bedarf. Für den Fühlenden ist die Umwelt gemäß seinen spezifischen Anliegen normativ vorstrukturiert und dieser Strukturierung ist er leiblich gewahr.

Im *dritten Kapitel* biete ich den im zweiten Kapitel akzentuierten Begriff affektiver Intentionalität in die lebensweltliche Praxis ein. Emotionen sind damit nicht nur leiblich-phänomenale intentionale Phänomene sondern relational in dem Sinne, dass sie in ein multidimensionales Geflecht situativer Strukturierungsfaktoren eingebunden sind. Den etablierten Situertheitsansatz nehme ich als Ausgangspunkt und beleuchte diesen a) vor dem Hintergrund der Annahme, dass der Kontext eine Praxis ist, die auf eine Lebensform verweist (ich betrachte Situertheit als Strukturierungsfaktor statt als additive, optionale Variable und den Kontext als Lebensform statt als „sterile“, unbestimmte Variable), und fokussiere b) die bedeutsamkeitsbezogene (nicht funktionale, strategische oder andere mögliche) Dimension des Fühlens. Eine multidimensionale Situertheitsperspektive einzunehmen, wie ich dies vorschlage, bedeutet: Ich nehme eine „synchron-lokale“ Perspektive ein, d. h. ich nehme konkrete Affizierungsdynamiken zwischen einem Individuum und seiner Umwelt in den Blick und untersuche den Einfluss dieser umweltlichen Faktoren auf den Gehalt des Fühlens. Die konkreten Situationen mit einem Fokus auf die bedeutsamkeitsbezogene Dimension des Fühlens stelle ich als „kleine Welten“ bzw. „Wirklichkeiten“ heraus. Im Anschluss nehme ich eine „diachron-globale“ Perspektive ein, d. h. ich fokussiere die intertemporale Dimension lebensformspezifischer Einbettung (die „affektive Biographie“ eines Individuums) und beziehe ebenfalls umfassendere historisch-gesellschaftliche Einflüsse (affektive Moden, Ideologien usw.) mit ein, die eine konkrete Affizierungssituation übersteigen. Ausgehend von der Annahme, dass es nicht ausreichend ist, Subjekte „als solche“ in einen Kontext „hineinzusetzen“, um dann nachträglich die Effekte dieser Kontextualisierung auf die Charakteristik und den Gehalt des Fühlens zu untersuchen, invertiere ich diese Perspektive zusätzlich und „situiere“ gewissermaßen den lebensformspezifischen Kontext in das fühlende Subjekt. Hieraus resultiert die Perspektive, affektive Intentionalität in ihrem lebensformspezifisch normativen Status zu adressieren – als „Spielzug“ in einer lebensformspezifischen Praxis.

Die affektive Biographie einer Person – in deren Verlauf sie mit ihrer je historisch und sozio-kulturell spezifischen Umwelt kontingente Emotionsbedeutungen aushandelt – lagert sich gewissermaßen ab und prägt die Charakteristik und den Gehalt von Emotionen in einem konkreten Moment des Fühlens. Um die Spezifität affektiv erschlossenen Gehalts angemessen verstehen zu können, muss das individuelle Emotionsrepertoire, verstanden als Ergebnis der Sedimentierung affektiver Biographie, in seiner (stillschweigend) operativen Wirksamkeit im konkreten Moment des Fühlens expliziert werden – dies ist Gegenstand des *vierten Kapitels*. Es ist nicht „der Leib“ als solcher sondern der *sozialisierte* und *habitualisierte* Leib, vermittels dessen Menschen affektiv zur Welt sind. Emotionen im Vollzugsmodus als Praxis zu begreifen, ermöglicht daran anschließend, die „Ordnungen des Fühlens“ und die sozio-kulturell spezifisch habitualisierte Dimension des Leibes zusammenzudenken. Was ich als individuelle „Ordnungen des Fühlens“ bezeichne, schärfe ich mithilfe der Begriffe *Emotionsrepertoire* und *Habitus* und der Perspektive, Emotion nicht nur als situiert in, sondern in ihrem Vollzugsmodus selbst als Praxis zu betrachten. Den stillschweigenden Hintergrund, die präreflexive affektive Intentionalität, beleuchte ich lebensformspezifisch mithilfe eines praxeologischen und phänomenologischen Ansatzes.

Im *fünften Kapitel* zeige ich, was sich für eine Analyse epistemischer Probleme und Potenziale *habitualisierter affektiver Intentionalität* aus meiner Betrachtung ihrer epistemischen Relevanz ergibt. Aufbauend auf der Zurückweisung einer unzulässigen Einschränkung des epistemischen Raums (bzgl. des Erkenntnissubjekts und -objekts) stelle ich als epistemisches Ziel das (Einlassen auf) Verstehen(sprozesse) heraus, zu dem Emotionen einen Beitrag leisten, indem sie epistemische Phänomene als bedeutsame Gestalten zugänglich machen. Aus der Habitualisierung ergibt sich nicht nur die Möglichkeit der „könnenden“ praxisspezifischen Wahrnehmung und affektiven Verhaltung, die es erlaubt, die „kleinen Welten“ aufrechtzuerhalten, sondern auch das Problem, dass Subjekte an lebensformspezifischen „Ordnungen des Fühlens“ anhaften und sich damit nicht auf Verstehensprozesse einlassen können. Ebenfalls problematisch ist es, dass gewisse Gestalten des Repertoires „verknöchern“ und damit jegliche alternative Wahrnehmung, die das epistemische Objekt gleichermaßen zuließe, ausschließen. Das Kapitel schließt nach dieser Problemdiagnose mit einem Ansatz, der beleuchtet, inwiefern (Ver-)Störungen dieser epistemisch problematischen Ordnungen notwendig sind, um jenseits des Wieder-erkennens bereits bekannter Gestalten Bedeutsamkeit aus der Perspektive anderer „kleiner Welten“ wahrnehmen und diese in den Verstehensprozess integrieren zu können.

# 1 Kritik gängiger (Ein)Ordnung(en)

---

## Prolog: Disneys geordnete Welt

„Each one of us is equipped with the ability to think, known as Reason, and the ability to feel, known as Emotion. Within the mind of each of us these two wage a ceaseless battle for mastery.“<sup>9</sup> So beginnt der Erzähler den knapp acht minütigen Disney-Zeichentrickfilm „Reason and Emotion“, aus dem Jahr 1943. Der Film zeigt wie Emotion und Verstand als zwei Widersacher im Kopf einer Person um den Fahrersitz ringen, und damit um die Kontrolle über ihr Verhalten. Im Kopf eines Mannes ist die Emotion ein wilder, archaischer, rüpelhafter Höhlenmensch, in dem einer Frau ein aufreizend gekleidetes, naschsüchtiges „Vollweib“. Hingegen ist der Verstand in beiden Fällen hager, kontrolliert, puritanisch-bieder gekleidet und mit strenger Brille ausgestattet. Sitzt die Emotion auf dem Fahrersitz und steuert das Verhalten führt das zu Katastrophen. Ein Kleinkind, bei dem der Kopf noch allein von der Emotion bewohnt wird, da der Verstand noch nicht geboren wurde, zieht einer Katze am Schwanz, plumpst daraufhin die Treppe hinunter und heult los. Der Mann, bei dem es nur selten vorkommt, dass sich die Emotion gegen den Verstand durchsetzen kann, wird in dieser Ausnahmesituation zum proletenhaft ungehobelten Macho und muss die Ohrfeige einer „feinen Dame“ einstecken, die er plump „angräbt“. Die Frau muss strenge Diät halten, solange sie vom Verstand geleitet wird. Übernimmt die Emotion das Kommando, schlingt sie ungezügelt Torten, Eiscreme und andere süße „Sünden“ in sich hinein, bis sie beinahe „aus allen Nähten platzt“. Wenn menschliches Verhalten auf diese Weise funktioniert, so die Logik des Films, sind Abgrund und Horror die zwingende Konsequenz, sollte sich der Verstand nicht gegen die Emotion durchsetzen können. Auf drastische Weise illustriert Disney das am Beispiel Adolf Hitlers, der mit propagandistischen Parolen Angst, Mitleid, Stolz und Hass „des Deutschen“ adressiert. In dessen Kopf regiert nur noch die bloße Emotion. Sie hält den Verstand gefangen und macht ihn zum Sklaven, sie sperrt ihn (buchstäblich) ins „Konzentrationslager“. Die (amerikanischen) Zuschauer werden dazu aufgerufen, sich nicht, wie „der Deutsche“, des Verstandes berauben und von der Emotion steuern zu lassen: „So you see fellows, for us there is but one answer. You, Reason, your job is to think, to plan, to discriminate. And you Emotion, to be a fine, strong Emotion, an Emotion that loves his country, his freedom, his life. And together you must be grimly determined to fight against all odds. With Reason firmly in the Driver’s Seat, handling the controls along the difficult course to victory. And with Emotion by his side we will go on and do the job we’ve set out to do, and we’ll do it right!“ Am Ende des Films sitzt der Verstand auf dem Fahrersitz, im Cockpit eines Militärflugzeugs. Der „reine“ Verstand wird zum Piloten eines amerikanischen Kampffjets. Die „gute“, starke, patri-

---

<sup>9</sup> Roberts (1943): Reason and Emotion.

otische Emotion sitzt als Kopilot auf dem Beifahrersitz. Gemeinsam ziehen Verstand und Emotion in den Kampf gegen „das Böse“.

## 1.1 Emotion und Verstand: „Zwei-Sphären-Logik“

Walt Disney kommuniziert mit diesem Propagandafilm das Ideal eines patriotischen, heroischen, mutigen, nach Freiheit strebenden Amerikaners, der entschlossen in den Krieg zieht, im Kampf gegen „das Böse“. Die *Quintessenz* des Films liegt jedoch in seinem Plädoyer für das, diesem Leitbild zugrundeliegende, weit umfassendere Ideal einer Zügelung von Emotionen durch den Verstand. Menschliches Sein und Verhalten erhalten demnach eine klare *Ordnung*: Es gibt den Verstand, es gibt Emotionen und beiden kommen je verschiedene Aufgaben zu. Der Verstand leitet das Denken und Verhalten und kontrolliert die Emotion. Die kontrollierte, in geordnete Bahnen gelenkte Emotion darf dem Verstand assistieren, solange sie sich an die Regeln hält.<sup>10</sup>

Es ist für diese Untersuchung ein zentrales Anliegen, dieses „Bild des Denkens und Fühlens“ und insbesondere die damit einhergehenden Diskursgrenzen zu überwinden, die sich für das Explanandum der epistemischen Relevanz von Emotionen ergeben. Die Bedeutung von Emotionen für die epistemische Position konkreter Individuen im alltäglichen Interagieren in sozio-kulturell spezifischen Domänen von Praktiken (Lebensformen) soll in differenzierterer als einer „Disney’esquen“ Weise exploriert werden. In diesem Kapitel sondiere ich verschiedene Ansätze (diverser Disziplinen), die Emotionen eine Erkenntnis befördernde, positive Rolle zuschreiben, stelle zentrale Präsuppositionen und Implikationen dieser Ansätze heraus und unterziehe diese einer Kritik. Das Ziel besteht darin, einen anderen „Denkrahmen“ zu eröffnen, innerhalb dessen „mit anderen Augen“ (Plessner 1982) auf mögliche erkenntnisrelevante Wirkweisen von Emotionen geschaut werden kann. Zunächst unterscheide ich zwischen den Annahmen, die Relation zwischen (den vermeintlich getrennten Vermögen) Emo-

---

<sup>10</sup> Die Weise, in der Disney die Dichotomisierung von Verstand und Gefühl und die vermeintliche Aufgabenteilung zwischen den beiden Vermögen illustriert, erinnert an das Bildnis des „Seelenwagens“, welches Platon im *Phaidros* zeichnet. Alison Jaggar interpretiert dieses Gleichnis so, dass der Verstand die Rolle des Wagenlenkers einnimmt und ein Gespann mit zwei Pferden führt. Das wilde Pferd, so ihre Interpretation, symbolisiert vermeintlich irrationale Emotionen, wie etwa Zorn, die der Verstand kontrollieren muss (vgl. Jaggar 1989, 151–152). Auch hier wäre das Bild somit, wie bei Disney, nicht das einer vollständigen Unterdrückung von Emotionen. Allerdings müssen diese vom Verstand in die richtige Richtung gelenkt werden. „The split between reason and emotions was not absolute, therefore, for the Greeks. Instead, the emotions were thought of as providing indispensable motive power that needed to be channelled appropriately. Without horses, after all, the skill of the charioteer would be worthless.“ (Jaggar 1989, 152) Bemerkenswert sei, dass Platon die Seele als vom Körper abtrennbar betrachtet und eine Abwertung des Gefühls vermittels einer Abwertung des Körpers (in dem die Emotionen „lokalisiert“ werden) erfolgt. Im *Phaidon* schreibt er, die Seele sei an den Körper gefesselt, der Körper sei das Gefängnis der Seele. Diese könne die Wirklichkeit mithin nur durch Gitterstäbe betrachten, nicht aber in ihrer eigentlichen, ungehinderten Sicht (vgl. *Phaidon* 82e). Platons Abneigung gegenüber den Gefühlen wird ebenfalls deutlich, wenn er sich in der *Politeia* dafür ausspricht, die Dichter aus dem Staat zu verbannen: „Gingen die Bürger zu oft in Tragödienaufführungen, so würden sie über die gezeigten Verluste an Leben weinen, und diese offene und öffentliche Trauer musste, indem sie Ordnung und Hierarchie der Seele störte, auch die Ordnung und Hierarchie der politischen Herrschaft stören.“ (Butler 2010, 44) Auf diesen Punkt komme ich in Abschnitt 5.2.3 noch einmal zurück.



tion und Verstand als *dichotom*, *hierarchisch* oder *antagonistisch* aufzufassen und skizzieren denk-, fühl- und handlungsleitende Implikationen einer diesen Verhältnisbestimmungen übergeordneten „Zwei-Sphären-Logik“ im Commonsense und in der Philosophie.<sup>11</sup>

### 1.1.1 Verhältnisbestimmung: Dichotomie, Hierarchie, Antagonismus

Disneys Film ist eine Ansammlung von Klischees und Stereotypen. Dass ein wilder, archaischer Höhlenmensch und ein maßloses „Vollweib“ „die Emotion“ verkörpern, während hingegen „der Verstand“ bieder, streng und schnörkellos daherkommt, ist dabei ebenso wenig humorvoll und harmlos wie die Vorstellung, die der Film über Geschlechterrollen kommuniziert, indem Männer als primär verstandesgeleitet und Frauen als naschsüchtige Schönheitsoptimiererinnen karikiert werden. Das perfide an dieser Karikatur ist, dass sie vorgibt ein Bild zu verspotten, das sie aber in Wirklichkeit weder in Frage stellt noch aufzulösen versucht, sondern vielmehr verstetigt oder gar erst in Existenz bringt. Verschleiert hinter der vermeintlich „moralischen Botschaft“ des Films naturalisiert und rationalisiert Disney auf diese Weise Manichäismus, Heroismus, Sexismus und Patriotismus. Die Basis dieser Weltanschauung bildet die als selbstverständlich angenommene Überzeugung, dass die Welt in dichotome Kategorien eingeteilt ist: Es *gibt* Männer und Frauen, gut und böse, falsch und richtig und eben: Verstand und Emotion.

Die grundlegende Prämisse des Films, nämlich *dass* es sich bei letzteren beiden um zwei *verschiedene*, voneinander *getrennte* und *autonom agierende* Vermögen handle – die Annahme einer *Dichotomie* von Emotion und Verstand – wird nicht nur von Disney, sondern gleichermaßen im Commonsense unhinterfragt akzeptiert. Auch über die Vorstellung der Rollen- resp. Aufgabenzuweisung der beiden Vermögen, die für das vernünftige Verhalten von Menschen notwendig sei, herrscht im Alltagsleben *im Kern* weitgehend Konsens. Als tief verwurzelte „Ordnung, auf deren Hintergrund wir denken“ (Foucault [1966] 1974, 25) bestimmt dieses Bild sowohl die Normen darüber, wie Menschen im Alltag fühlen, denken und handeln *sollen*, als auch das Standardparadigma des philosophischen und empirischen Umgangs mit „Emotion“ und „Verstand“ als epistemische Objekte im akademischen Diskurs. Aus einer als selbstverständlich akzeptierten Dichotomie, wird in der Folge eine normative Verhältnisbestimmung in Form einer *Hierarchisierung* zugunsten des Verstandes, zulasten der Emotion. Das Beispiel des Nationalsozialismus<sup>12</sup> und die Wirkweise der Propaganda Hitlers werden auch heute nicht selten herangezogen, um vor den Auswirkungen von Emotionen zu warnen, die den Verstand außer Gefecht setzten.<sup>12</sup> Derzeit werden Emotionen besonders

---

<sup>11</sup> In diesem Kapitel werden die Begriffe „Emotion“, „Gefühl“, „Fühlen“ oder „Affektivität“ synonym verwendet. Eine Explikation der Begriffsverwendung von „Affektivität“ als Teil des Explanandums dieser Arbeit wird in Kapitel 2 vorgenommen.

<sup>12</sup> Vgl. z.B. die Bemerkung von Dylan Evans in „Emotion – The Science of Sentiment“ in dem Kapitel mit der programmatischen Überschrift „The Head and the Heart“: „Like many other demagogues, Hitler knew that collective *emotion* can drown out the individual voice of *reason*.“ (2001, 136; Hervorhebung IvM)

prominent „als Schuldige ausgemacht“, wenn es um Erklärungsversuche des zunehmenden Rechtsrucks innerhalb europäischer Gesellschaften und der Wirkmächtigkeit von Populismus, u. a. in Gestalt von Farages, Trumps, Le Pens, Erdogans, Putins, Orbans und Petris geht. Auch im Diskurs über die deutsche „Willkommenskultur“ sowie bei der Frage nach der Richtigkeit von Angela Merkels Flüchtlingspolitik im Sommer 2015 waren die *Antagonismen* „Emotion oder Vernunft“ sowie „Gefühl oder Sachlichkeit“ Standardvokabular. Ebenso gelten (nicht erst) seit dem 2016 proklamierten „postfaktischen Zeitalter“ unhinterfragt Emotionen und Fakten<sup>13</sup> als *sich gegenseitig ausschließende* Bereiche, wobei den Fakten der Vorrang gegenüber den Gefühlen zugesprochen wird, angesichts des Ziels eines vernünftigen, rationalen Verhaltens und dem Erhalt demokratischer Gemeinschaft.<sup>14</sup> Die Dichotomisierung von Emotion und Verstand ist demnach eingebettet in ein umfassenderes Denken in „zwei Sphären“: Auf der einen Seite finden sich Phänomene wie Gefühl, Emotion, Werte, Intuition, Weiblichkeit, Kunst etc., auf der anderen Seite finden sich Phänomene, wie Verstand, Vernunft, Rationalität, Fakten, Männlichkeit, (Natur-)Wissenschaft und dergleichen.<sup>15</sup> Pointiert ist die Beobachtung mithin: Die Art der Relation zwischen zwei als dichotom postulierten Sphären wird üblicherweise in Form eines *Antagonismus* gedacht. Entweder ist etwas Wert oder Fakt, weiblich oder männlich, Kunst oder Wissenschaft, sowie Emotion oder Verstand. Die darauf aufbauende *Hierarchisierung*, in der einem dieser Phänomene der Vorrang vor seinem Gegenpol zugesprochen wird, tritt besonders deutlich in Bezug auf das Ziel rationalen bzw. vernünftigen Verhaltens sowie der Gewinnung sachlicher, neutraler, objektiver Erkenntnis zutage.

Die Vorstellung der beiden Sphären als antagonistisches Gegensatzpaar sowie die darauf aufbauende Vorstellung klarer Rollenverteilungen von Emotion und Verstand wirken als fest verankerte Präsuppositionen – mal mehr und mal weniger stillschweigend – als Anleitung alltäglicher Fühl-, Denk- und Handlungsmuster.

<sup>13</sup> Hierbei handelt es sich um einen Kategorienfehler. Als „Fakten“ werden Sachverhalte (Ereignisse, Informationen und dergleichen) bezeichnet, wohingegen Emotionen menschliche Vermögen resp. Prozesse oder Zustände sind. Diese beiden Phänomene miteinander zu vergleichen oder einander entgegenzusetzen ist gleichermaßen abwegig wie ein Vergleich oder eine Entgegensetzung von Wein mit Verkehrsregeln. „Fakten“ sind etwas, *über* das Erkenntnis erlangt werden kann, ein *epistemisches Objekt*, Emotionen sind ein Vermögen *vermittels dessen* Zugang zu diesem epistemischen Objekt erlangt oder verwehrt wird, sie sind demnach *epistemisches Medium*. Emotionen können allerdings auch epistemisches Objekt sein – Menschen können etwas *über* ihre Emotionen, oder die anderer wissen (wollen). Die ebenfalls implizierte These der Analyse des „Postfaktischen“, dass das Erleben einer Emotion den Zugang zu „Fakten“ prinzipiell ausschließen würde, ist demnach nicht minder problematisch als der Kategorienfehler der Entgegensetzung dieser beiden Bereiche (dazu mehr in den Abschnitten 1.3.1 und 5.1.1).

<sup>14</sup> Der Deutschlandfunk strahlte im Januar 2017 eine Reihe mit dem Titel „Kopf oder Bauch“ aus. In der Programmvorstellung heißt es: „Kopf oder Bauch? Wer trifft die Entscheidung? Lassen wir uns vom vagen, aber manchmal doch so untrüglichen Bauchgefühl leiten? Oder nutzt der Kopf sein Vetorecht? Sammelt erst Wissen und Erfahrungen, wägt dann Für und Wider ab, bevor es heißt: Ja oder nein?“ In der Reihe sollte mit verschiedenen Gesprächspartnern „das Zusammenspiel von Gefühl und Verstand in postfaktischen Zeiten“ näher erörtert werden (Kopf oder Bauch 2017).

<sup>15</sup> Ähnlich stellt dies Jaggar fest: „Not only has reason been contrasted with emotion, but it has also been associated with the mental, the cultural, the universal, the public, the universal, and the male, whereas emotion has been associated with the irrational, the physical, the natural, the particular, the private, and, of course, the female.“ (Jaggar 1989, 151)

Die Auffassung von „Verstand“ und „Gefühl“ (als gegensätzliche „Prinzipien“) ist für die alltägliche Denkart der bürgerlichen Weltepoche kennzeichnend, ja mehr: sie wurde zum Gemeinplatz. Von den philosophischen Generalisierungen sind auch jene in den Alltagsgebrauch gesunken, durch die diese Gemeinplätze genährt wurden, wie z. B.: „hören wir auf die Stimme des Herzens“ oder „hören wir auf den gesunden Menschenverstand“. (Heller 1981, 285)

Sowohl im privaten als auch im öffentlichen Diskurs wird nicht selten um „mehr Sachlichkeit“ gebeten mit der einhergehenden Forderung, die Emotionen außen vor zu lassen. So werden Menschen angemahnt, „die Dinge“ rational zu betrachten – womit gemeint ist: Gefühle sind hier deplatziert! Emotionen dürfen, wie etwa die Religion, zwar Privatsache sein, liegen aber beim Sondieren von „Fakten“ und „Tatsachen“, im Kontext sachlicher Argumentation, außerhalb der Diskursgrenzen. Sich – was die Emotionen angeht – im Griff zu haben, indem diese aus den seriösen, professionellen Kontexten herausgehalten werden, geht einher mit der Vorstellung des Ideals, in diesen Kontexten nüchtern, klar, unparteiisch zu sein. Wer sich hier emotional involviert, so die Vorstellung, erkennt nicht mit Verstand oder Vernunft, sondern subjektiv, wertend, unsachlich, partiisch. Kurzum: Emotionen verzerren unsere epistemische Landschaft (Goldie 2008). Soll erkannt werden, „was ist“, stören Emotionen schlicht. Nicht umsonst ist schließlich die Rede von rosaroten Brillen, die die klare Sicht von Verliebten trüben oder von Blindheit, die aus Wut oder Eifersucht resultiere. Erst wenn diese Verstörungen vollständig beseitigt würden, so die Annahme, wäre eine „klare“, „unbeschmutzte“, eine sterile und bereinigte Sicht möglich, erst dann könnte von rationaler Erkenntnis die Rede sein. Auch die verbreitete metaphorische Verortung des Denkens im Kopf und des Fühlens im Körper – meist im Herzen oder im Bauch – ist in dieser Weise normativ denk- und handlungsleitend. Herz und Bauch mögen zwar im besten Falle für Moral oder Intuition zu gebrauchen sein, sind erwünscht in der Oper und im Kino, wenn es aber um „wirkliche Fakten“ und „reine Erkenntnis“ geht, hat der Kopf oder mehr noch: das Gehirn das Sagen. Diesem Verständnis liegt zugrunde, was Robert Solomon den „Mythos der Leidenschaften“ ([1976] 2000, XXI) nennt, nämlich die Auffassung, Gefühle seien „animalische[...] Impulse oder physiologisch bedingte Störungen, [...] sporadische[...] Einbrüche der ‚Unvernunft‘ in ein ansonsten sinnvolles und ziemlich ‚vernünftiges Leben‘ [...], bedrohliche[...] oder gar überwältigende[...] ‚Kräfte‘, die uns in diese oder jene Richtung drängen, bis am Ende dann hoffentlich das ‚sonnige Licht der Vernunft‘ folgt“ (ebd.) – kurzum: „schmutzige kleine Geheimnisse, die am besten unausgesprochen im Verborgenen blieben.“ (ebd.) So wird verständlich, warum im Kontext des „Postfaktischen“ das Gebot gilt: Weg vom verstörenden Gefühl, zurück zu den Fakten! Womit auch gemeint sein kann: „[...] Argumentieren wir zweckrational und lassen wir Wertvorstellungen beiseite!“ (Meier-Seethaler 1997, 317)

Die Vorstellung, es handle sich bei Emotion und Verstand um ein antagonistisches Gegensatzpaar und die darauf aufbauende Hierarchisierung zugunsten des Verstandes, ist nicht lediglich Alltagsphänomen, sondern lässt sich auch innerhalb der philosophischen Theorie-

bildung seit jeher als ein Gemeinplatz beobachten, der auch dort nicht ohne Folgen für darauf aufbauende bzw. diese implizierende Episteme<sup>16</sup>, Denkfiguren und Theoriebildungsprozesse blieb.

Within the western philosophical tradition, emotions usually have been considered as potentially or actually subversive of knowledge. From Plato until the present, with a few notable exceptions, reason rather than emotion has been regarded as the indispensable faculty for acquiring knowledge. (Jaggar 1989, 151)<sup>17</sup>

That reason and passion are antithetical has long been an article of philosophical faith, less often argued than assumed. Emotive theories of ethics automatically construe themselves as noncognitive, and aesthetic theories that assign emotion a role in appreciation typically take themselves thereby to exclude art and its objects from the cognitive realm. (Elgin 1996, 146)

Die Philosophie neigt bis zur Gegenwart zu einem Vorurteil, das historisch seinen Ursprung in der antiken Denkweise hat. Es besteht in einer der Struktur des Geistes völlig unangemessenen Trennung von „Vernunft“ und „Sinnlichkeit“. (Scheler 1954, 267)

Mit dem Verbannen all dessen, was nicht zur Vernunft<sup>18</sup> gerechnet wird in den Bereich der Sinnlichkeit und damit in den Bereich außerhalb der Logik, ist Scheler zufolge die Überzeugung verbunden, dass „unser *gesamtes emotionales Leben*, [...] alles Alogische im Geiste, Anschauen, Fühlen, Streben, Lieben, Hassen, als abhängig von der ‚*psychophysischen Organisation*‘ des Menschen“ (1954, 268) aufzufassen sei. Für die Ethik ergibt sich hieraus Schelers Analyse zufolge, dass die Frage, ob es eine *emotionale* und *absolute* Ethik zugleich geben könne,

<sup>16</sup> Den Begriff „Episteme“ verwende ich mit Bezug auf Michel Foucault, der darunter „die fundamentalen Codes einer Kultur, die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte, die Hierarchien ihrer Praktiken beherrschen“ ([1966] 1974, 22) versteht. Episteme „fixieren gleich zu Anfang für jeden Menschen die empirischen Ordnungen, mit denen er zu tun haben und in denen er sich wiederfinden wird.“ (ebd., 22) Bei dieser Ordnung handelt es sich um jene bereits erwähnte, „auf deren Hintergrund wir denken“ (ebd., 25).

<sup>17</sup> Als Autoren, die sich dieser, wie Jaggar mit Verweis auf Susan Bordo (1987, 114–118) schreibt, „rezessiven Tradition westlicher Philosophie“ widersetzen identifiziert sie David Hume, Friedrich Nietzsche sowie die Pragmatiker John Dewey und William James (Jaggar 1989, 172). Als weitere Ausnahmen dieser vorherrschenden Tradition sind u. a. Aristoteles, Baruch de Spinoza, Max Scheler sowie die Existenzialisten Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre hinzuzufügen.

<sup>18</sup> Es geht (mir) an dieser Stelle nicht um die Kant'sche Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand, derer sich Scheler durchaus bewusst ist. Ihm (und ihn zitierend mir) geht es zunächst um die Feststellung der Omnipräsenz der Annahme zweier vermeintlich getrennter Vermögen und den daraus resultierenden Diskursgrenzen. Scheler selbst spricht an der Stelle, an der er dieses „Bild des Denkens“ diskutiert, sowohl von Verstand als auch von Vernunft (vgl. 1954, 167–269). Darauf folgend entwickelt er anknüpfend an Blaise Pascal (und einer Diskussion zu dessen Ausspruch: „Das Herz hat seine Gründe, die der Verstand nicht kennt“) seinen Begriff des „Wertfühlers“ und spricht Emotionen die Funktion zu, Werte zu erfassen (vgl. 1954, 269–278). Kant selbst wird gemeinhin als einer der paradigmatischen „Gegner“ des Gefühls angeführt, da er in der Pflicht das wesentliche Moment der Moral sieht, nicht in der Neigung: „Allein die verständige Vernunft, der gute Wille und darauf basierend die Pflicht können als Kompass für richtiges handeln [sic!] fungieren; jede Beeinflussung durch Neigungen ermöglicht eine Verführung zum bloßen Eigeninteresse und zum Übel (bis hin zum Bösen).“ (Hastedt 2005, 31) Dennoch lässt sich Meier-Seethaler (1997, 52–64) zufolge bei Kant das Gefühl als „heimliche Erkenntnisquelle“ ausmachen, sodass die Unterstellung, Kant sei ein grundsätzlicher „Gegner der Emotion“ gewesen, verfehlt ist. In diesem Zusammenhang ebenfalls relevant sind Kants Ausführungen zu den „vernunftgewirkten Gefühlen“ (vgl. hierzu u. a. Recki 2012).

gar nicht erst *als Frage* in Erscheinung treten könne. Die Präsupposition der Dichotomie von Emotion und Verstand legte bereits den Denkraum fest, innerhalb dessen Ethik nur als *entweder* relativ bzw. empirisch und emotional *oder* als absolut und apriorisch adressiert werden konnte. Auch wenn die Romantiker (insbesondere Johann Gottfried Herder und Friedrich Schiller) sowie Moralphilosophen wie u. a. David Hume – der das Diktum, die Emotion solle Sklave der Vernunft sein, in sein Gegenteil verkehrte<sup>19</sup> –, Adam Smith, Francis Hutcheson oder der Earl of Shaftesbury, der Emotion in verschiedener Hinsicht eine *positive* Rolle, etwa für ein gelingendes Leben, moralische Theoriebildung, Mitgefühl und dergleichen zugesprochen haben, so lässt sich die Reputation der Emotionen in Bezug auf das Streben nach *Erkenntnis* (jenseits von Moral und Ästhetik) als tendenziell *durchgängig negativ* ausmachen (vgl. Brun & Kuenzle 2008, 14) – sodass zumeist *entweder* von Emotion *oder* Erkenntnis gesprochen wurde und wird.<sup>20</sup> Insbesondere charakteristische Merkmale von Emotionen wie Subjektivität, Privatheit, Widerfahrnischarakter, Wertgeladenheit und motivationale Wirksamkeit scheinen dem Ideal objektiver, „reiner“, in neutral distanzierter Haltung generierter Erkenntnis schließlich nahezu diametral entgegengesetzt zu sein. So wurde und wird Emotionen nicht nur *keine positive* Rolle zugesprochen – sie erhalten etwa keinen Platz in der Riege üblicher Quellen der Erkenntnis<sup>21</sup> – sie werden vielmehr als Erkenntnis *gefährdend* oder *verhindernd* betrachtet, indem sie z. B. zu fehlgeleiteten Urteilen, verzerrten Wahrnehmungen, Selbsttäuschungen oder zu Wunschdenken führten (vgl. Brun & Kuenzle 2008, 13 f.).

Das Postulat einer Dichotomie von Emotion und Verstand kann in unterschiedlichen Vorstellungen über die epistemische Relevanz von Emotionen resultieren. Eine Vorstellung besteht darin, dass Emotionen aufgrund ihres Status als vermeintlich arationale, physiologische Wallungen für den „epistemischen Raum“ *per se irrelevant* seien und Erkenntnis allein Aufgabe des Verstandes sei. In dieser Annahme besteht eine Dichotomie zwischen Emotion und Verstand (als zwei verschiedene Phänomene) und dem Verstand wird – in Form einer Hierarchisierung – der Vorrang in Bezug auf das Ziel der Erkenntnisgewinnung zugesprochen. Eine Relation zwischen Emotion und Erkenntnis ist in diesem Bild nicht existent, es handelt sich dieser Vorstellung nach um einen Kategorienfehler – Emotionen und Erkenntnis

<sup>19</sup> Dieses Diktum Humes ([1739/1740] 1978, 153) resultiert aus seiner Ansicht, dass Emotionen rationalen Argumenten schlicht unzugänglich seien und es daher besser sei, ihnen Folge zu leisten bzw. ihnen „zu dienen“ als sie zu bekämpfen. Die Annahme, dass es sich bei Emotion und Verstand um zwei separate Vermögen handelt, bleibt demnach aufrechterhalten. Für einen Vergleich der Affektenlehren von Hume und Kant vgl. Slaby 2003.

<sup>20</sup> Das Internetwörterbuch *Wiktionary* führte „gefühlsmäßig“ noch bis zum 23. April 2016 als *Antonym* zu „epistemisch“ auf. (Epistemisch 2016)

<sup>21</sup> Beispielsweise in dem 2014 von Nikola Kompa und Sebastian Schmoranzler herausgegebenen Sammelband *Grundkurs Erkenntnistheorie* tauchen Emotionen in den Beiträgen zu „Erkenntnisquellen“ nicht auf. Als klassische Erkenntnisquellen gelten demnach Sinneswahrnehmung, Vernunft/Verstand, Erinnerung, Introspektion sowie das Zeugnis anderer. Diese mangelnde Berücksichtigung von Emotionen innerhalb der Erkenntnistheorie identifizieren auch Brun & Kuenzle (2008, 2): „[M]ost epistemologists have been less enthusiastic about emotions. For instance, in Blackwell’s 1992 *Companion to Epistemology* (Dancy and Sosa 2001), ‘emotion’ is not even listed in the index (neither are related terms, such as ‘feeling’ or ‘affect’) and nothing significant can be found in Kluwer’s 2004 *Handbook of Epistemology* (Niiniluoto et al. 2004).“

haben dieser Konzeption nach schlicht nichts miteinander zu tun. Eine hiervon zu unterscheidende Vorstellung besteht darin, dass Emotionen aufgrund ihrer spezifischen Merkmale (Subjektivität, Wertgeladenheit, Involviertheit etc.) für den Bereich der Erkenntnis *per se* *schädlich* seien. Erkenntnisgewinnung ist diesem Bild zufolge ebenfalls allein die Aufgabe des Verstandes. In dieser zweiten Annahme besteht, wie bei der ersten Variante, eine Dichotomie zwischen Emotion und Verstand, und genauso wird dem Verstand angesichts des Ziels der Erkenntnisgewinnung der Vorrang zugesprochen. Bei der zweiten Annahme besteht allerdings zwischen *Emotion und Erkenntnis* eine antagonistische Beziehung, da jemand *entweder* eine Emotion erlebt *oder* eine Erkenntnis hat – denn, so die Annahme, Emotionen sind prinzipiell (in epistemischer Hinsicht) *verstörend*. Emotion und Erkenntnis schließen sich demnach gegenseitig aus.

### 1.1.2 (Vermeintliche) Rehabilitation der Reputation des Fühlens

Die epistemische Relevanz von Emotionen muss allerdings nicht auf diese Weise einseitig negativ verstanden werden. Sowohl in der Erkenntnistheorie als auch in der Emotionsphilosophie, ferner in der Psychologie und der Kognitionswissenschaft, lassen sich Entwicklungen beobachten, die auf einen „Trend in Richtung Rehabilitation“ (Brun & Kuenzle 2008, 15) von Emotionen in Bezug auf ihre Rolle für Erkenntnisprozesse hinweisen. Spätestens seit den 1960er Jahren und der (damaligen) Konjunktur kognitivistischer Emotionstheorien, sowohl in der Psychologie als auch in der Philosophie, hat sich die Vorstellung von Emotionen gewandelt. Sie wurden nicht mehr länger als im Wesentlichen auf physiologische Erregungen reduzierbare Phänomene resp. als arationale oder irrationale Gemütsbewegungen verstanden. Der „Mythos der *Leidenschaften*“ wurde als eben solcher – als Mythos – enttarnt. Diese neue Perspektive ermöglichte es, Emotionen in einem ersten Schritt zumindest Einlass in den „epistemischen Raum“ zu gewähren. Insbesondere das Herausstellen der intentionalen und evaluativen Dimension von Emotionen – d. h. ihrer Gerichtetheit auf die Welt und ihres Vermögens, dem Fühlenden die Welt als in gewisser Weise seiend zu präsentieren – kann sodann als entscheidende Weichenstellung für eine Neubewertung der Erkenntnisfunktion von Emotionen identifiziert werden. Mit der Konzeptualisierung von Emotionen als Einschätzungen (*appraisals*), Bewertungen oder Urteile<sup>22</sup> wurde es möglich, sie nicht länger als ausschließlich verzerrend oder fehlleitend aufzufassen, sondern zwischen angemessenen und unangemessenen Emotionen zu differenzieren. In zeitgenössischen emotionsphilosophischen sowie metaethischen Diskursen finden sich mittlerweile diverse differenzierte Versuche auszubuchstabieren,

---

<sup>22</sup> In der Psychologie wird ein so verstandener kognitivistischer Ansatz der Emotionen vertreten von u. a. Magda Arnold (1960) sowie Richard Lazarus (1991). In der Philosophie gehören zu den einflussreichsten Vertretern Robert Solomon ([1976] 2000); Anthony Kenny (1963); William Lyons (1980) und Martha Nussbaum (2001). Hierzu mehr in den Abschnitten 1.2.2 sowie in 2.2.

was unter einer *angemessenen* Emotion zu verstehen sein kann.<sup>23</sup> Die Beobachtung eines „Trends zur Rehabilitation“ der Emotion im Erkenntnisbereich innerhalb von Philosophie und Psychologie sowie der Kognitionswissenschaft ist demnach durchaus richtig.<sup>24</sup> Die „Zwei-Sphären-Logik“ ist damit allerdings keineswegs überwunden. Vielmehr, so werde ich in diesem Kapitel zeigen, haben prominente Ansätze, die auf unterschiedliche Weise eine positive Rolle der Emotion für Erkenntnis herausarbeiten, gemeinsam, dass sie die Dichotomisierung von Emotion und Verstand sowie eine Hierarchisierung des Verstandes in Bezug auf das Ziel des Erkenntnisgewinns im Kern immer noch sowohl voraussetzen als auch reproduzieren.<sup>25</sup> Herauszustellen, inwiefern dieses Konstrukt immer noch als Denkraum möglicher Untersuchungen der epistemischen Relevanz von Emotionen fungiert, sowie die Diskursgrenzen setzende Wirkweise dieser Denkordnung zu explizieren, ist Gegenstand des vorliegenden Kapitels.

## 1.2 Emotion und Erkenntnis: Drei Denkfiguren

In einem interdisziplinären und -paradigmatischen Potpourri von Ansätzen, die sich dem „Trend der Rehabilitation“ von Emotionen als erkenntnisrelevantes Phänomen zuordnen lassen, identifiziere ich drei Denkfiguren. Diese kennzeichnen sich durch unterschiedliche (stillschweigende) Annahmen über die Verhältnisbestimmung von Emotion und Verstand in Bezug auf die epistemische Relevanz dieser beiden als voneinander getrennt angenommenen

<sup>23</sup> In diesen Ansätzen geht es darum, Umstände, Bedingungen und Kriterien herauszustellen, anhand derer in unterschiedlicher Hinsicht „falsche“ von „richtigen“ bzw. „unpassende“ von „passenden“ Emotionen unterschieden werden sollen. Mikko Salmela (2014) etwa widmet sich in Buchlänge aus emotionsphilosophischer Perspektive den Fragekomplexen „What emotions *truly* are“; „What does it mean for an emotion to be *true to the self*?“ und „What does it mean for an emotion to be *true to the world*?“ Justin D’Arms und Daniel Jacobson haben aus metaethischer Perspektive diverse Beiträge in Form detaillierter Analysen von Bedingungen für das Sprechen von *fitting* oder *appropriate emotions* (vgl. 2000 u. 2006) vorgelegt und Ronald de Sousa argumentierte dafür, dass das Sprechen von wahren Emotionen jenseits metaphorischer Bedeutung sinnvoll möglich sei (vgl. 2002 u. 2011, Part I).

<sup>24</sup> Als Gründe für eine vermehrt zu beobachtende Berücksichtigung von Emotionen innerhalb der *Erkenntnistheorie* führen Brun & Kuenzle folgende Entwicklungen resp. Paradigmenwechsel an: „[R]elevant alternative accounts and externalism about epistemic justification; calls for a theory of epistemic agents and practices, paradigmatically as opposed to conceptual analysis; opening the focus from propositional knowledge to epistemic evaluations in general; criticism of narrowly construed epistemic rationality within the philosophy of science; the recent prominence of virtue epistemology, discussions of social and feminist epistemology; and finally, the rise of cognitive science and naturalized epistemology.“ (2008, 6)

<sup>25</sup> Ausnahmen bilden diverse Arbeiten in der feministischen Erkenntnistheorie (für einen Überblick vgl. Anderson 2015). Innerhalb der Emotionsphilosophie ist als Ausnahme de Sousa mit seinem Standardwerk „Die Rationalität der Gefühle“ ([1987] 2009) zu nennen, auch wenn er nicht dezidiert die epistemische Relevanz des Fühlens in das Zentrum seines Interesses rückt. Im deutschsprachigen Raum hat Meier-Seethaler mit „Emotion und Urteilskraft“ (1997) ebenfalls eine luzide Studie über die „emotionale Vernunft“ vorgelegt. Aus „angewandter“ Perspektive ist als Ausnahme einer solchen Hierarchisierung die Arbeit des Psychiaters Luc Ciompi (1997) zur „Affektlogik“ anzuführen, in der er die „emotionalen Grundlagen des Denkens“ ergründet, sowie, weit prominenter, die wegweisende Arbeit des Neurowissenschaftlers António Damásio, der insbesondere mit seiner These, dass Emotionen für Entscheidungsprozesse unabdingbar seien, die Haltbarkeit einer strikten Trennung zwischen emotionalen und kognitiven (neuronalen) Prozessen infrage stellte (vgl. u. a. [1994] 2004).

Vermögen. Im Rahmen der Denkfigur der *Komplementarität* kommt die Emotion in der Rolle der Assistenz „des Verstandes“ in den Blick, indem sie kognitiven Prozessen aufgrund spezifischer Eigenschaften (fähigkeitsspezifisch) oder für einen Zugang zu bestimmten Inhalten (bereichsspezifisch) ergänzend zur Seite gestellt wird. Die Denkfigur, die ich als *Assimilation* bezeichne, manifestiert sich in Ansätzen, in denen Emotionen auf Merkmale reduziert werden, die in ihrer Funktion bereits etablierten Erkenntnisquellen gleichen – insbesondere das als kognitiv bezeichnete evaluative, intentionale Moment. Als eine Folge aus dieser Assimilation von Emotionen an bereits anerkannte Weisen der Erkenntnis (Abbilden evaluativer Eigenschaften etwa) ergibt sich, dass ihr epistemischer Erfolg an ebenfalls bereits etablierten Kriterien für diese Weisen der Erkenntnis gemessen wird; es findet demnach gemäß der dritten Denkfigur eine *Subordination* unter die Norm der Korrektheit, des „Passens“ und „Übereinstimmens“ statt.

### 1.2.1 Assistenz der Kognition: Denkfigur der Komplementarität

Als komplementäre Denkfigur bezeichne ich die Annahme, dass es zwei voneinander getrennte *Vermögen* gibt – Gefühl/Emotion auf der einen Seite und Rationalität/Verstand auf der anderen – und dass diesen beiden Bereichen unterschiedliche Aufgaben zukommen, wenn es um die Frage nach Erkenntnis geht. Emotionen werden somit nicht prinzipiell, kategorisch aus dem „epistemischen Raum“ ausgeschlossen, allerdings wird ihre Bedeutung nur eingeschränkt – nämlich entweder *fähigkeits-* oder *bereichsspezifisch* – in den Blick genommen.

Die fähigkeitsspezifisch komplementäre Annahme manifestiert sich beispielhaft in der These, dass Emotionen die Aufmerksamkeit lenkten, eine Fokussierung erlaubten, Salienz- resp. Relevanzmuster zur Verfügung stellten und dem Verstand demnach *beistünden*, wenn ein zu hohes Maß an Information die (rationalen, kognitiven) *eigentlich* erkenntnisstiftenden Prozesse überlasten würde.

Epistemologists often proceed as though information is hard to come by. But actually our problem is the opposite. We are prey to massive information overload. Inputs flood our sense organs. Infinitely many obvious consequences follow from every belief. To know, understand, perceive or discern anything requires overlooking a lot. The question is: what should be overlooked? (Elgin 2008, 43)

Hier können Emotionen vermeintlich Abhilfe schaffen. Indem sie die Aufmerksamkeit bündeln, wie „Spotlights“ fungierend Salienzmuster bereitstellen, erlauben sie, zwischen relevanten und irrelevanten Informationen (vor-) zu selektieren (vgl. u. a. de Sousa [1987] 2009; Elgin 1996 u. 2008; Brun & Kuenzle 2008; Brady 2013; Reisenzein et al. 2013). Zwei Lesarten dieser epistemischen Funktion von Emotionen sind zu unterscheiden: Eine Lesart fokussiert die Funktion von Emotionen, Informationen in Form von Relevanz und Signifikanz zur Verfügung zu stellen, die ohne Emotionen nicht zugänglich wären. Die andere Lesart adressiert den epistemischen Mehrwert emotionaler Unterstützung als einen der Effizienz. Emotionen sind demnach „quick and dirty“ bzw. „fast and frugal“ – eine emotionale Verarbeitung von Informationen spart Zeit und kognitive Ressourcen, etwa in Situationen mit diesbezüglichen (also



zeitlichen oder mentalen) Restriktionen. Beide Lesarten einigt das Bild, dass Emotionen qua ihrer Ermöglichung der Fokussierung und Orientierung kognitive Defizite auszugleichen vermögen; dem Verstand, dem *eigentlichen* Erkenntnisvermögen somit assistierend zur Seite stünden.

Die Rolle des Gefühls ist es, die Unzulänglichkeit der Vernunft zu ergänzen, indem sie die Einkapselung der Wahrnehmungsmodi nachahmt. Für eine veränderliche, aber stets begrenzte Zeit beschränkt ein Gefühl den Bereich der Information, welche der Organismus berücksichtigen wird, die Schlußfolgerungen, die er tatsächlich aus einer möglichen Unendlichkeit zieht, und die Menge der Wahlmöglichkeiten, zwischen denen er sich entscheidet. (de Sousa [1987] 2009, 319)

Laut de Sousa sind Emotionen dadurch „eine der Weisen der Natur, das Rahmenproblem der Philosophen zu lösen.“ (ebd.)<sup>26</sup> Ohne emotionale Bereitstellung von Salienzmustern wäre es uns, so die These, nicht oder nur schwer möglich, zu entscheiden, welche Merkmale in einer Situation unsere Aufmerksamkeit verdienen.

Die Betonung auf der Signifikanz (die erste Lesart), zu der Menschen mithilfe emotionaler Aufmerksamkeits- und Salienzfunktion epistemisch Zugang haben, bildet auch den Kern der einflussreichen These der somatischen Marker von Antonio Damasio (1994), die als einer der Meilensteine des „Trends zur Rehabilitation der Emotion“ betrachtet werden kann. Damasio argumentiert dafür, dass Emotionen eine zentrale Rolle in Entscheidungsprozessen spielen bzw. ohne Emotionen rationale Entscheidungen nicht möglich seien. Somatische Marker – im Körper gespeicherte Bewertungen von Objekten, Situationen, Entscheidungsmöglichkeiten usw. – lösen demnach Gefühle aus, die für eine sinnvolle Entscheidung unabdingbar seien, da sie als Selektionsmechanismus potenziell verarbeitbarer Information fungierten. Mithin können somatische Marker als emotionales Komplement zu kognitiven epistemischen Fähigkeiten aufgefasst werden. Die These der somatischen Marker impliziert sogar weitergehend, dass uns ohne Emotionen (gemeint ist das Vermögen, nicht die konkrete Episode) keine Relevanz zugänglich wäre, die wir zum Treffen einer Entscheidung allerdings notwendigerweise benötigten. Das heißt, auch in Situationen, in denen keine Emotion erlebt wird, unterscheiden sich Merkmale und Facetten in ihrer Salienz, allerdings ist diese Verschiedenheit Resultat vergangener emotionaler Episoden und einer entsprechenden somatischen Markierung.<sup>27</sup> Vor dem Hintergrund dieser Annahme ist die These schlüssig, dass Emotionen aus epistemischer Perspektive einen adaptiven Nutzen aufwiesen:

---

<sup>26</sup> Das „Rahmenproblem“ (*frame problem*) innerhalb der Philosophie (nicht der Künstlichen Intelligenz (KI)) verweist auf die Schwierigkeit, Informationen situationsspezifisch Relevanz zuzuschreiben: „Wenn wir ein Buch von A nach B legen, dann ist nicht nur das Buch an einem neuen Ort, sondern womöglich auch das darin befindliche Lesezeichen. Unsere diesbezüglichen Überzeugungen müssen also entsprechend revidiert werden, während zahllose andere so bleiben können, wie sie sind.“ (Walter 2014, 26–27) Das Problem, zu dessen Lösung Emotionen laut de Sousa beitragen können, besteht demnach in der Bestimmung situationspezifisch relevanter Informationen angesichts eines bestimmten Erkenntnisinteresses.

<sup>27</sup> Auch Michael Brady (2013, 24) behauptet, dass bestimmte Objekte oder Merkmale einer Situation auch ohne emotionale Involviertheit in den Vordergrund der Aufmerksamkeit träten, während andere im Hintergrund

Die informationale oder epistemische Funktion von Emotionen besteht darin, anderen kognitiven (Sub-)Systemen [...] adaptiv nützliche Informationen zur Verfügung zu stellen, insbesondere Informationen über die Ergebnisse unbewusster Bewertungsprozesse [...] oder über Änderungen im Glauben-Wunsch-System [...] sowie, damit zusammenhängend, Informationen über den Wert von Objekten und Ereignissen, einschließlich Handlungen und Handlungskonsequenzen. (Reisenzein et al. 2013, 267)

Auch die zweite Lesart, in der auf eine Effizienzsteigerung durch Emotionen fokussiert wird, stellt den epistemischen Wert von Emotionen (Fokussierung und Einengung des Informationsspektrums) als einen assistierenden, komplementären heraus.

[E]motions register potentially important matters by directing our attention to such things. Emotions such as fear and surprise do this reflexively and automatically, which is beneficial from the standpoint of time of response and cognitive cost. (Brady 2013, 25)

[T]here are two ways of forming judgements about complex issues. One way is slow but very precise. The other is quick and dirty. The slow but precise way relies mainly on logic, but the quick and dirty way relies heavily on emotion. [...] When we have little time and information, or it is not so important to get the right answer, we can switch to the fast and frugal method of following our feelings. (Evans 2001, 128–130)

Die hier aufgegriffene Unterscheidung zwischen analytischem und intuitivem resp. emotionalem und rationalem Verarbeitungs- resp. Entscheidungssystem ist in verschiedenen Formen sog. *dual process theories* bereits etabliert<sup>28</sup> und erlangte unter anderem durch Daniel Kahnemanns Buch „Thinking fast and thinking slow“ (2011) erneut Aufmerksamkeit.<sup>29</sup> Ähnlichkeit weisen diese Annahmen der epistemischen Effizienz qua emotionaler Informationsverarbeitung zu Begriffen auf wie Bauchgefühl, Intuition und Heuristik (vgl. Gigerenzer & Selten 2001b; Gigerenzer 2001 u. 2007). Gigerenzers zentrale These lautet, dass Entscheidungen unter Unsicherheit sowie solche mit Restriktionen in zeitlicher und mentaler Hinsicht „aus dem Bauch heraus“ getroffen werden sollten. In solchen Fällen sollte demnach intuitiv, basierend auf „einfachen Gesetzen“ (d.h. Heuristiken bzw. Abkürzungen) entschieden werden. Auch dieser Ansatz lässt sich demnach der Denkfigur der Komplementarität zuordnen: Bauchgefühle assistieren der höheren, „teureren“ Verstandestätigkeit.<sup>30</sup>

---

verbleiben würden, sieht allerdings in der Abwesenheit von Emotionen einen Hinweis darauf, dass diese Hervorhebung für die Person nicht von (besonderer) Bedeutung sei. Ist jemand demnach nicht emotional berührt, angesichts der Feststellung, dass der Vogel vor ihr, den sie für eine Provencegrasmücke gehalten hatte, tatsächlich ein Schilfrohrsänger ist, deutet dies darauf hin, dass dieser Unterschied für sie nicht wichtig ist (ebd.). Auf die hier angesprochenen Unterschiede, hinsichtlich einer affektiven Bindung an spezifische und nicht andere Informationen, Überzeugungen und dergleichen, komme ich in Abschnitt 5.2.1 nochmal zurück.

<sup>28</sup> Vgl. u. a. Chaiken & Trope (1999). Für eine Darstellung dieser Ansätze siehe Magrabi & Bach (2013).

<sup>29</sup> Kahnemann benennt die beiden vermeintlich im Gehirn lokalisierten unterschiedlichen Informationsverarbeitungswege als „System 1“ (schnell, instinktiv, emotional) und „System 2“ (langsam, logisch, präzise).

<sup>30</sup> Allerdings wird hieran bereits ersichtlich, dass es sich um eine andere Weise handelt, da sich Bauchgefühle, Intuitionen und Heuristiken von den in der Illustration zur ersten Lesart angeführten emotionalen Episoden der Angst oder Erleichterung zu unterscheiden scheinen. Auf mögliche Unterscheidungen zwischen verschiedenen affektiven Phänomenen wird in Kapitel 2 eingegangen. Mein Anliegen an dieser Stelle besteht da-

Diese knappe Skizzierung der fähigkeitsspezifischen epistemischen Relevanz des Fühlens zeigt mögliche Unterscheidungen angesichts der *Art und Weise* der Erkenntnisgewinnung (das „Wie“ der Erkenntnis) zwischen „Emotion und Verstand“ auf. Besonders die Rede von zwei Systemen, einem „langsamen und gründlichen“ und einem „schnellen und schmutzigen“, macht die Unterscheidung hinsichtlich des Erkenntnisvollzugs deutlich. Als eine weitere Variante einer komplementären Perspektive fasse ich die von mir als *bereichsspezifisch* bezeichnete Denkfigur auf, der zufolge Emotionen für spezifische inhaltliche *Gebiete* eine erkenntnisrelevante Bedeutung zugesprochen wird, z. B. für den Bereich der Ethik oder Ästhetik. „Bereich“ bezieht sich auf den *Inhalt der Erkenntnis* bzw. die Art des epistemischen Objekts, nicht auf die *Art und Weise* des epistemischen Zugangs (wie bei den ersten beiden). Hiermit ist nicht gesagt, dass die beiden Betrachtungen voneinander unabhängig sind. Das „Was“ der Erkenntnis qua affektiver Aufmerksamkeitsbündelung, Fokussierung und Bereitstellung von Salienzen ist im Rahmen der bereits illustrierten fähigkeitsspezifischen Denkfigur die Relevanz bzw. Signifikanz konkreter, situativer Merkmale und Objekte. Insofern ist die Unterscheidung zwischen *fähigkeits-* und *bereichsspezifischer* epistemischer Komplementarität nicht trennscharf. Dennoch besteht ein Unterschied in der Akzentuierung bzw. in der Richtung von der aus nach der Art epistemischer Relevanz gefragt wird. Während der Fokus der Denkfigur in dem konkreten Beispiel fähigkeitsspezifischer epistemischer Relevanz auf den Unterschieden der Erkenntnismodi von Emotion und Verstand lag (schnell und schmutzig etwa versus langsam und gründlich), kann ebenso aus der Richtung des epistemischen Objekts her gefragt werden, welchen Beitrag Emotionen für Erkenntnis leisten können. Eine übliche Annahme besteht etwa darin, dass Emotionen einen Zugang zu evaluativen, axiologischen Eigenschaften ermöglichen. Betrachtet als epistemisches Objekt (das *was* erkannt werden soll), sind diese konkreten Werte inhaltsgeladener als Signifikanz oder Relevanz im Allgemeinen.

Eine verbreitete Auffassung besteht darin, dass kognitive Fähigkeiten einen Zugang zu *empirischen Eigenschaften*, zu objektiven Gegebenheiten, zu „Fakten“ ermöglichen. Emotionen hingegen seien aufgrund ihres nicht reflektierenden, sondern *wertenden* Charakters (wenn überhaupt) zuständig für *axiologische Eigenschaften*. Ontologische Prämisse ist hierbei das Vorhandensein (auf Objektseite) zwischen empirischen und axiologischen Eigenschaften, zwischen Fakten und Werten, woraus abgeleitet wird, dass es sich bei beiden um unterschiedliche *epistemische* Bereiche handle:

According to the advocates of the dichotomy, facts and values occupy two separate epistemic fields. Factual statements, as empirically verifiable or falsifiable by means of neutral and intersubjective methods, refer to „true“ gnoseological problems and trade in explanations, scientific prevision, and objectivity. They are associated with those areas of „homogenous - rationality“ and are naturalistically rooted in reality (Schwartz 2007, 69). Value statements, being empirically unverifiable and objectively unjustifiable, seem to be relegated to what is

simply subjective, relative, emotional, and contingent – that is, to those „non-homogenous“, sub-rational areas lying outside the domain of reason. (Marchetti & Marchetti 2017, 3)

Ethik und Ästhetik sind Bereiche, die in letzterem „epistemischen Feld“ verortet werden. Während in den Naturwissenschaften empirische Fakten untersucht würden, so die Annahme, ginge es in Ethik und Ästhetik um Werte.<sup>31</sup> Wenn Emotionen für einen *Bereich* Erkenntnisrelevanz zugesprochen wird, dann am ehesten für den der Ethik oder Ästhetik, nicht für den der Naturwissenschaften oder der Jurisprudenz bspw. – so diese Variante einer komplexeren Auffassung der Rollenverteilung von Emotion und Verstand für Erkenntnis.

Aufgrund ihrer essentiell evaluativen Repräsentation der Welt ist diese mögliche „epistemische“ bzw. „kognitive“ Rolle der Emotionen von besonderer Relevanz für die Theorie der Werte und damit zugleich für die Ethik und Ästhetik [...] Von jeher ist es eine weit über die Philosophie hinaus verbreitete Annahme, daß die Werte und Werteigenschaften, die wir den Dingen zuschreiben, auf bestimmte Weise mit unseren Gefühlen zusammenhängen. (Döring 2009a, 17)

Warum Emotionen als Kandidaten für eine Erkenntnisgewinnung von Werten in den Blick geraten, lässt sich durch die Betrachtung eines üblichen Verständnisses von Werteigenschaften einsehen: Bei Adjektiven wie „beneidenswert“, „beschämend“ oder „erfreulich“ handelt es sich demnach um inhaltsreiche (*thick*) Wertprädikate, die „semantisch direkt auf bestimmte Gefühle zurückverweisen“ (Döring 2009a, 17), in diesem Fall auf Neid, Scham und Freude. Christine Tappolet bezeichnet eine Untergruppe solcher Ausdrücke explizit als „affective concepts“ (2011, 119).<sup>32</sup> Inhaltsreiche axiologische Prädikate werden von abstrakten (*thin*) Wertprädikaten wie „gut“, „schlecht“, „schön“ oder „hässlich“ unterschieden, die ebenso zentral mit Affektivität in Verbindung stehen, jedoch im Gegensatz zu inhaltsreichen Prädikaten unspezifischer sind. Unterschiedliche Annahmen über den ontologischen Status von evaluativen Eigenschaften gehen mit unterschiedlichen Konzeptionen der Art der (epistemischen) Beziehung zwischen Emotionen und diesen Eigenschaften einher: Für Vertreter eines projektivistischen Ansatzes sind Emotionen *wertkonstituierende* Zustände, wohingegen Wertrealisten Emotionen als *werterschließend* konzipieren. Der Projektivismus geht davon aus, dass Emotionen Werte lediglich in eine ansonsten „nackte“, an sich „neutrale“ Welt hineinprojizieren (vgl. z. B. die non-kognitivistische Position des Emotivismus nach Alfred Ayer ([1936] 1962) oder die kognitivistische Irrtumstheorie nach John Mackie (1977)). Diesem Ansatz entgegen-

<sup>31</sup> Diese Beobachtung bedeutet nicht, dass alle Moralphilosophen Emotionen innerhalb der Ethik eine zentrale Rolle zuschreiben.

<sup>32</sup> Hilary Putnam betont, dass inhaltsreiche Wertprädikate die Existenz einer absoluten Fakt-Wert-Dichotomie infragestellen: „[T]he attempt [...] to spilt thick ethical concepts into a ‚descriptive meaning component‘ and a ‚prescriptive meaning component‘ founders on the impossibility of saying what the ‚descriptive meaning‘ of, say, ‚cruel‘ is without using the word ‚cruel‘ or a synonym“ (2002, 38). Was er hier am Beispiel der *cruelty* für den Bereich der Ethik demonstriert, lässt sich übertragen auf inhaltsreiche affektive Wertprädikate, die nicht ohne einen Verweis auf eine Emotion erläuterbar sind – mit Verweis auf welche vermeintlichen Fakten sollte etwa der Begriff „beschämend“ bezeichnet werden, ohne Rekurs auf (irgend-)einen evaluativen Begriff, der ein Synonym zur Scham enthielte?

gesetzt postuliert ein Realist bzw. Objektivist Werte als subjektunabhängige Entitäten, die sich objektiv in der Welt befinden und auf die ein Erkenntnissubjekt mehr oder weniger – aber eben vermittelt durch Emotionen – Zugriff habe.<sup>33</sup> Beide Extrempositionen – Realismus und Projektivismus – sind aus unterschiedlichen Gründen vielfach kritisiert worden. Als eine plausiblere „Mittelposition“ gelten Spielarten dispositionalistischer Ansätze. Ihnen zufolge sind Werte *sowohl* abhängig von den Eigenschaften, die das Objekt emotionalen Erlebens aufweist, *als auch* von den Dispositionen bzw. Reaktionen des fühlenden Subjekts.<sup>34</sup> Für den Bereich der Moral bedeutet diese Auffassung: Ob eine Handlung moralisch verwerflich ist oder nicht, hängt gleichermaßen von bestimmten Merkmalen ab, die diese Handlung konstituieren, wie von der Disposition von Menschen, darauf emotional zu reagieren. Diese These bezeichnet Jesse Prinz als „metaphysischen Emotionismus“: „An action has the property of being morally right (wrong) just in case it causes feelings of approbation (disapprobation) in normal observers under certain conditions.“ (2007, 20) Hiervon unterscheidet er die These des „epistemischen Emotionismus“: „The disposition to feel the emotions mentioned in S1 is a possession condition on the normal concept RIGHT (WRONG).“ (2007, 21) Prinz vertritt eine Kombination aus beiden Thesen, die er als „starken Emotionismus“ bezeichnet. Sowohl die Existenz von moralischen Eigenschaften als auch das Wissen über moralische Eigenschaften ist damit abhängig von Emotionen.<sup>35</sup>

Ein Grund für die bereichsspezifische Zuschreibung der epistemischen Relevanz von Emotionen für die konkreten Bereiche Ethik und Ästhetik scheint mir jenseits dieses eher abstrakteren Zusammenhangs zwischen Emotionen und Werten resp. Werteigenschaften darin zu liegen, dass es in diesen Bereichen wesentlich um die Fähigkeit der Einfühlung geht. Sowohl in moralischer als auch in ästhetischer Urteilsbildung resp. im ethischen oder ästhetischen Zugang zu anderen Menschen, komplexen Situationen oder anderen epistemischen Objekten bedarf es einer Einfühlung, eines Mitfühlens oder der Fähigkeit, sich in jemanden oder etwas hineinzusetzen. Mitgefühl und Empathie, so die Annahme, aber auch die Fähigkeit

---

<sup>33</sup> Einer Tradition folgend, die sich auf Alexius Meinong sowie Max Scheler beruft, vertreten einen solchen Wertrealismus auch zeitgenössische Emotionsphilosophen, wie z.B. Christine Tappolet (2000 u. 2009) oder Mark Johnston (2001). Meinongs ([1917] 2011) Ansatz macht hierbei von der Wahrnehmungsanalogie Gebrauch, Schelers Theorie hingegen nicht. Meinong revidierte seinen strikten Wertrealismus in einem späteren Ansatz und entwickelte stattdessen eine dispositionalistische Theorie (vgl. hierzu ausführlich Vendrell Ferran 2009). Für eine detailliertere Auseinandersetzung mit Schelers Ansatz des Wertfühlens sowie mit weiteren Philosophen dieser Tradition, die sich mit dem Zusammenhang von Emotionen zu Werten beschäftigen, siehe Dietrich von Hildebrand, siehe Mulligan 2004 sowie 2009.

<sup>34</sup> Für einen Überblick der diversen Annahmen siehe D’Arms & Jacobson 2006, 190.

<sup>35</sup> Es geht mir hier um den umfassenden Bereich der Werte, daher gehe ich nicht näher auf spezifische Moraltheorien oder Theorien über ein Verhältnis von Emotion und Kunst ein. Für einen Überblick über zeitgenössische Ansätze über eine Verbindung zwischen Emotionen und Werten siehe Sabine Roeser & Cain Todd (2014), über Moral und Emotionen siehe den Sammelband von Carla Bagnoli (2011). Eine aufschlussreiche Untersuchung der Rolle von Emotionen in der Kunst (sowohl Literatur, Musik als auch Malerei) liefert Robinson (2005), in Zusammenhang mit der epistemischen Dimension des Fühlens ist insbesondere Kapitel 12 zur Frage relevant, inwiefern Emotionen helfen Musik zu verstehen. Der Sammelband von Mette Hjort & Sue Laver (1997) bietet einen interessanten Überblick diverser Verbindungen zwischen Kunst und Emotionen, in denen allerdings nicht epistemische Fragen im Vordergrund stehen.

der Imagination, der Immersion in andere Welten sind von zentraler Bedeutung, um moralische und ästhetische Kontexte und Narrative verstehen zu können. Eine übliche Annahme ist demnach: *Wenn* Emotionen eine Rolle spielen, sofern es um epistemische Fragen geht, *dann* hier. Den (vermeintlichen) Unterschied zwischen den Disziplinen von Natur-, Rechtswissenschaft oder anderen (vorgeblich) „harten Bereichen“, in denen Emotionen angeblich deplatziert sind und denen der Kunst oder Moral, in denen Emotionen erkenntnistechnisch durchaus akzeptiert resp. verlangt werden, bringt Prinz wie folgt auf den Punkt:

Judging that something is right or wrong is not like judging that 3 is a prime number or that trees photosynthesize. We can form those latter judgments without the slightest stirring of passion. We can be utterly indifferent to them. But moral judgments are anything but indifferent. They ooze with sentiment. We are passionate about our values. Consider the questions, „How do you feel about capital punishment?“ An appropriate answer might be, „I feel it is completely unjustifiable.“ This figure of speech is awkward outside the evaluative domain. We would not ask, „How do you feel about trees,“ and answer, „I feel they photosynthesize.“ Rightness and wrongness, unlike primeness and photosynthesis, are things we feel. (2007, 13)

Sein Argument, dass ohne Emotionen epistemisch kein Zugang zu moralischen Begriffen wie „richtig“ oder „falsch“ möglich sei, entwickelt er unter anderem *ex negativo* anhand der Beispiele von Psychopathen, deren Unfähigkeit moralische Begriffe zu verstehen er mit Verweis auf empirische Untersuchungen zur Psychopathie als direkte Folge emotionaler Defizite erachtet (2007, 44).<sup>36</sup>

Die Quintessenz der unterschiedlichen Ansätze, die epistemische Relevanz von Emotionen in Begriffen der Komplementarität zu fassen, ist die Annahme, dass Emotionen entweder fähigkeitsspezifisch („schnell und schmutzig“ im Gegensatz zu „langsam und gründlich“) assistierend zum Verstand wirken oder bereichsspezifisch von epistemischem Interesse sind, indem davon ausgegangen wird, dass Emotionen keinen Zugang zu Fakten stiften, dafür aber zu Werten, insb. zu moralischen oder ästhetischen.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> „Psychopaths can carefully monitor the moral judgments of healthy individuals. They can sort familiar examples of good conduct into one bin and bad conduct into another, but they lack insight into the very essence of this division. They would have difficulty reasoning about morality in modal contexts („would it remain wrong if . . . ?“), and they would have difficulty extending the category to unusual cases. Epistemic emotionism predicts that emotionally deficient individuals will not develop normal moral concepts. Metaphysical emotionism predicts that it will be difficult to compensate for that deficiency by acquiring concepts that have the same referents but different senses. Like color concepts, moral concepts may be a case where sense and reference are intimately linked.“ (Prinz 2007, 46–47)

<sup>37</sup> Blaise Pascal stellte fest: „Das Herz hat seine Gründe, die der Verstand nicht kennt“. In äußerst pointierter Form bringt Scheler, diesen Satz und daran anschließende Interpretationen aufgreifend, eine Kritik an der von mir identifizierten komplementären Denkfigur zum Ausdruck: „Seltsam sind diese Worte Pascals von vielen seiner Darsteller missverstanden worden! Man verstand es so als wolle er sagen: ‚Das Herz hat auch etwas mitzureden, wenn der Verstand gesprochen hat!‘ Dies ist ja eine bekannte Einstellung, die sich auch unter den Philosophen findet: so z. B. wenn es heißt, dass ‚die Philosophie die Aufgabe hat, eine Verstand und Gemüt gleichmäßig befriedigende Weltanschauung zu geben‘. D. h. man verstand die Worte ‚Gründe‘ (raisons) in einer Art ironischer Bedeutung. Pascal – meint man – wolle nicht sagen, das Herz *habe* ‚Gründe‘, resp. es gäbe da etwas, was ‚Gründen‘ an Rang und Bedeutung *wahrhaft äquivalent* sei, und zwar ‚ses‘ raisons,

## 1.2.2 Reduktion auf Kognition: Denkfigur der Assimilation

Eine alternative Weise die epistemische Relevanz von Emotionen zu konzipieren besteht darin, Emotionen mit anderen, bereits als Erkenntnisquellen etablierten mentalen Phänomenen wie „Urteil“ oder „Wahrnehmung“ zu vergleichen oder gar gleichzusetzen. Hierdurch werden sie, bzgl. ihrer strukturellen Eigenschaften, an solche Fähigkeiten angeglichen bzw. assimiliert, die üblicherweise dem Verstand zugerechnet werden. Dadurch, dass sie Formen von Urteilen resp. Wahrnehmungen seien, könnten sie auch *wie* Urteile oder Wahrnehmungen Erkenntnis liefern – so die Denkfigur, die ich als Assimilation bezeichne.

Weit verbreitet innerhalb zeitgenössischer Ansätze der Emotionsphilosophie ist die Annahme, dass Emotionen ein kognitives Element besitzen. Sie sind demnach keine arbiträren Wallungen, körperlichen Erregungen, Verhaltensmuster oder dergleichen, sondern beziehen sich auf Inhalte, evaluieren Situationen, Gegebenheiten oder andere Objekte als in bestimmter Weise seiend (vgl. Döring 2009a, 31 ff.). Uneinigkeit besteht allerdings darüber, wie genau dieses kognitive Element von Emotionen am besten zu beschreiben ist. Prominent wurde insbesondere der Vorschlag, Emotionen seien als (Wert-)Urteile<sup>38</sup> aufzufassen. Derzeit allerdings werden vermehrt Ansätze diskutiert, in denen das kognitive Moment von Emotionen anhand einer Analogie zu Wahrnehmung(en) in den Blick genommen wird.<sup>39</sup> Unabhängig von der spezifischen *Art* das kognitive Moment von Emotionen zu theoretisieren – ob als Urteil, Wahrnehmung, Einschätzung oder dergleichen – besteht der Kern der assimilatorischen Denkfigur darin, die epistemische Relevanz des Fühlens auf dieselbe Art zu theoretisieren, wie die epistemische Relevanz dieser je anderen Zustände theoretisiert wird. Zu den Blütezeiten des Kognitivismus wurden Emotionen gar auf ihr kognitives Element reduziert und schlicht als Urteile deklariert, womit ihr phänomenaler Charakter zur unwesentlichen Zusatzkomponente erklärt wurde. Doch auch in nichtreduktionistischen Theorien, in denen Emotionen nicht mit anderen mentalen Zustandstypen *gleichgesetzt* werden, vollzieht sich das Denken über ihre epistemische Relevanz im Schema bereits etablierter Erkenntnisweisen: Auf die Weise, auf die Einschätzungen, Urteile, Wahrnehmungen oder Überzeugungen über empirische

---

seine *eigenen* Gründe, die es nicht vom Verstande borgt – sondern er wolle sagen: Man muss nicht überall ‚Gründe‘ oder ‚Äquivalente‘ für solche suchen, man muss auch ‚das Herz‘ zuweilen mitreden lassen – das blinde Gefühl! Nun, das ist gerade das *Gegenteil* dessen, was Pascal meint. Auf *ses raisons* und *ses raisons* liegt der Nachdruck seines Satzes. Nicht eine Nachgiebigkeit der Gewissenhaftigkeit des Denkens gegen sogenannte ‚Bedürfnisse des Herzens und Gemütes‘, oder eine nachträgliche ‚Ergänzung‘ der sogenannten ‚Weltanschauung‘ durch Annahmen, die uns Gefühle und ‚Postulate‘ suggerieren – seien es auch ‚Vernunftpostulate‘ – an Stellen, auf die der Verstand keine Antwort weiß – wahrlich nicht das ist der Sinn seines Satzes!“ (Scheeler 1954, 269)

<sup>38</sup> In der zeitgenössischen Emotionsphilosophie haben diesen Ansatz u. a. Martha Nussbaum (2001) und Robert Solomon (1976) vertreten.

<sup>39</sup> Prominente Vertreter diverser Spielarten von Wahrnehmungstheorien sind u. a. Elgin (1996 u. 2008), Döring (2003 u. 2008), Johnston (2001); de Sousa ([1987] 2009); Roberts (2003); Tappolet (2000); Zagzebski (2004) und Deonna (2006) sowie Prinz (2004).

Eigenschaften informieren, liefern Emotionen qua ihres einschätzenden, urteilenden oder wahrnehmenden Charakters Informationen über die evaluative Welt.<sup>40</sup>

Kognitive Emotionstheorien sind allgemeine, umfassende Emotionstheorien, die nicht explizit dafür entwickelt wurden, die epistemische Relevanz von Emotionen herauszuarbeiten. Das soeben Ausgeführte betrifft Emotionen weiterhin als gesamte Kategorie. Ebenso lassen sich Theorien der assimilatorischen Denkfigur zuordnen, die auszubuchstabieren versuchen, was *bestimmte* Emotionen von anderen hinsichtlich ihrer Erkenntnisrelevanz unterscheidet. Diese Form einer assimilierenden Perspektive besteht darin, *innerhalb* der übergeordneten Kategorie „Emotion“ spezifische Emotionstypen oder spezifische affektive Phänomene als epistemische Phänomene zu bezeichnen und diese von nicht-epistemischen Gefühlen zu unterscheiden. Hastedt etwa listet in seiner Typologie verschiedener Arten der Gefühle die sog. „erkennenden Gefühle“:

Gefühle – keineswegs nur Verstand und Vernunft – können erkennen oder zumindest die Erkenntnis erweitern. Erkennende Gefühle zeigen ohne große Begrifflichkeit Sachverhalte auf, erahnen den Charakter von Personen und führen zu Erkenntnissen, wo der Verstand noch ohne Ergebnisse bliebe. (Hastedt 2005, 17)

Als Beispiele für erkennende Gefühle nennt er „Emotionale Intelligenz“, Intuition, Kreativität und Phantasie (ebd.). Adam Morton (2010) unterscheidet ebenfalls zwischen epistemischen und nicht-epistemischen Emotionen und sieht den Unterschied zwischen diesen Kategorien darin, dass erstere sich anders als letztere explizit auf epistemische Ziele (wie Wissen) richten. Einen ähnlichen Ansatz verfolgt Ingrid Vendrell Ferran, die die Eigenschaft des „epistemisch seins“ (sie spricht noch unglücklicher formuliert von „Epistemizität“) ebenfalls anhand der evaluativen Eigenschaften bestimmt, auf die sich Emotionen beziehen. Epistemische Gefühle seien demnach gerichtet auf *epistemische Werte* wie „Genauigkeit, Klarheit, Deutlichkeit, Wahrheit und Wissen“ (2016, 129). Wissen macht hierbei für sie den entscheidenden, übergeordneten epistemischen Wert aus:

Der Grundwert, auf den sich also alle epistemischen Gefühle in direkter oder indirekter Form richten, ist der des Wissens. Epistemische Gefühle sind Antwortreaktionen auf den Wert oder Unwert eigener kognitiver Zustände, Prozesse und Fähigkeiten. Sie weisen uns darauf hin, wie wir unsere Fähigkeiten ausüben sollen, geben uns ein Gespür dafür, wie wir unsere kognitiven Ziele verfolgen sollen, und bestimmen unsere Handlungen. (2016, 131)

Mittlerweile existieren diverse Ansätze, die eine vermeintliche Kategorie dezidiert *epistemischer Emotionen* oder affektiver Phänomene untersuchen (vgl. de Sousa 2008; Meylan 2014; Morton 2010; Arango-Muñoz 2014; Vendrell Ferran 2016). Einen aufschlussreichen Überblick über den derzeitigen Stand dieses noch jungen philosophischen und psychologischen Diskurses über „epistemic emotions“ oder „epistemic feelings“ bieten Arango-Muñoz & Michaelian (2014). Diskutiert wird hier unter anderem *ob* und, sofern dies zutreffend ist, *wie* sich

---

<sup>40</sup> Die Intentionalität von Emotionen ist Gegenstand des nächsten Kapitels. Dort werde ich auf diese Theorien noch ausführlicher eingehen (siehe Abschnitt 2.2).



epistemische *Gefühle* von epistemischen *Emotionen* unterscheiden, ob es sinnvoll ist „epistemische Emotionen“ als eine „natürliche Art“ aufzufassen (vgl. Meylan 2014), in welcher Hinsicht sich epistemische Gefühle von Meta-Kognitionen *unterscheiden* oder, ob es sinnvoller sei, epistemische Gefühle selbst als eine *Unterform* meta-kognitiver Phänomene aufzufassen (vgl. Vendrell Ferran 2016). Kandidaten für die diskutierten Phänomene sind das Gefühl etwas zu Wissen sowie das „tip of the tongue feeling“ (das Gefühl, z. B. einen Namen auf der Zunge zu haben) (vgl. Arango-Muñoz 2014), ferner Neugier, Interesse, Überraschung und Vertrauen oder das Gefühl der Vertrautheit, das Gefühl, etwas vergessen zu haben u. a. (Meylan 2014, 174). Arango-Muñoz & Michaelian (2014) fügen diesen Beispielen noch eine bemerkenswert lange und vielfältige Liste interessanter Phänomene hinzu wie u. a. die Erfahrung eines Déjà-vu, eine „blank in the mind experience“ (evtl. am ehesten übersetzbar mit dem Gefühl „ein Brett vor dem Kopf zu haben“) oder das Gefühl von Richtigkeit, von Kompetenz oder der Kontrolle über die eigenen Überzeugungen (vollständige Liste siehe 2014, 101–103). Diese Art des Denkens über die epistemische Relevanz von Emotionen als assimilatorische Denkfigur zu bezeichnen ist nur halb richtig, da ein solcher Ansatz *gerade* darin bestehen *kann*, den phänomenalen Aspekt des jeweils diskutierten Phänomens als erkenntnistiftend herauszuheben. Was mich den Ansatz „epistemischer Emotionen“ als eine assimilatorische Denkfigur betrachten lässt, ist, dass die Eigenschaft des epistemisch-seins von Emotionen begründet wird mit Rekurs auf bestimmte *epistemische Ziele, Werte und Normen*, auf die sie sich richten. Diese epistemischen Ziele, Werte und Normen entstammen dem erkenntnistheoretischen Standardinstrumentarium. Emotionen werden mithin assimiliert an bereits bestehende Normen des Erkennens, die für Überzeugungen, Wahrnehmungen und dergleichen bereits etabliert sind.

Ein ähnlicher Gedankengang kann in dem Bestreben ausgemacht werden, Emotionen als übergeordnete Kategorie nicht anhand verschiedener Typen zu unterscheiden, sondern ihre epistemische Relevanz vom Kriterium ihrer epistemischen „Vertretbarkeit“ her zu untersuchen. Catherine Elgin (1996 u. 2008) etwa leitet aus der von ihr vorgenommenen Analogie zwischen Emotion und Wahrnehmung ab, dass Emotionen in Bezug auf Erkenntnis genauso behandelt werden müssen wie andere erkenntnisrelevante Phänomene. Nur weil *bestimmte* Urteile oder Wahrnehmungen falsch sind, so stellt sie überzeugend heraus, wird schließlich nicht das Urteilen oder Wahrnehmen gänzlich aus dem epistemischen Raum ausgeschlossen.

Very bright light is blinding and often causes afterimages. Very loud noise is deafening and may occasion a variety of subsequent auditory distortions – echoes, a buzzing in the ear, and so on. But even though the visual and auditory systems can be overwhelmed, it would be unreasonable to expect epistemology to exclude all their deliverances. Rather, we need to learn when perceptual deliverances are not to be trusted. Likewise, I suggest, with emotions. Rather than exclude their deliverances entirely, epistemology should delineate the circumstances when they are untrustworthy. (Elgin 1996, 157)

[B]etter than generally crediting or discrediting emotions as sources of understanding would be to distinguish those that are creditable from those that are not. For emotions are not epistemically of a piece. (Elgin 1996, 159)

Die Herangehensweise *innerhalb* der Emotionskategorie anhand des Kriteriums zu unterscheiden, ob und inwiefern Emotionen „kognitive Funktionen“ aufweisen und demnach epistemisch relevant seien (Elgin 1996, 168), geht nahtlos über in die Frage nach erkenntnistheoretischen Rechtfertigungskriterien. Daher bespreche ich Elgins Vorschlag der „Vertretbarkeit“ (innerhalb von Überlegungsgleichgewichten) als Beispiel für die Denkfigur der Subordination.

### 1.2.3 Etablierte Kriterien: Denkfigur der Subordination

Scheler (1954) stellt fest, wie oben bereits angesprochen, dass eine Folge der Trennung zwischen Emotion und Verstand für die Theoriebildung innerhalb der Ethik darin bestehe, dass gewisse Fragen gar nicht erst gestellt würden. Fasse man Emotionen etwa als Phänomene auf, die gänzlich von der kontingent psycho-physischen Konstitution des menschlichen Organismus als Produkt evolutionsbiologischer Herausbildungsprozesse bestimmt seien, komme die Frage nicht auf, ob es nicht auch von diesen Kontingenzen unabhängige Formen des Fühlens gebe, also ob es wie das „reine Denken“ auch das „reine Fühlen“ geben könne – oder anders: ob es nicht eine „ursprüngliche Gesetzmäßigkeit“ geben könne, für die das tatsächlich „empirische Seelenleben“ gar keine Rolle spiele. Und zum anderen „wird damit natürlich auch nicht gefragt, ob es nicht apriorische Zusammenhänge und Widerstreite zwischen den Gegenständen und Qualitäten gibt, auf die sich jene alogischen Akte richten, und ihnen korrespondierend apriorische Gesetzmäßigkeiten dieser Akte selbst“ (Scheler 1954, 268).

Solch „apriorische Gesetzmäßigkeiten“ lassen sich mithilfe der von Anthony Kenny (1963) eingeführten Unterscheidung zwischen dem *konkreten* und dem *formalen* Objekt einer Emotion allerdings durchaus theoretisieren. Emotionen sind Kennys kognitivistischer Theorie zufolge keine „alogischen Akte“ sondern Zustände, die sich auf konkrete Objekte in der Welt richten. Diese konkreten Objekte weisen spezifische Eigenschaften auf, die den Emotionstyp verständlich machen. Die Angst vor dem „Hund“ (konkretes Objekt) richtet sich demnach auf die von ihm ausgehende „Gefährlichkeit“ (formales Objekt). Der Begriff des *formalen Objekts* einer Emotion, der sich als Bezeichnung für die evaluativen Eigenschaften etabliert hat, auf die sich eine Emotion richtet, erlaubt es demnach zu spezifizieren, auf welche *Art und Weise* ein Fühlender vermittle seiner Emotion sich und die Welt evaluiert.<sup>41</sup> Vor allem wird hierdurch ersichtlich, inwiefern sich verschiedene Emotionstypen voneinander unterscheiden lassen. Freude bezieht sich demnach auf Erfreuliches, Angst auf Gefährliches, Traurigkeit auf Verlust.

In fact, each of the emotions is appropriate – logically, and not just morally appropriate – only to certain restricted objects. One cannot be afraid of just anything, nor happy about anything whatsoever. [...] If a man says that he feels remorse for the actions of someone quite unconnected to him, or is envious of his own vices, we are at loss to understand him. (Kenny 1963, 192)

<sup>41</sup> Döring (2009a, 70) bezeichnet ihn daher gar als „Schlüsselbegriff der modernen kognitivistischen Emotionstheorie“.

Das formale Objekt fungiert demzufolge nicht nur als Differenzierungsprinzip für Emotionstypen,<sup>42</sup> – also einer von Scheler eingeforderten a priori Betrachtung einer semantischen Emotionslogik – darüber hinaus liefert es ein Kriterium zur normativen Bewertung konkreter Instanzierungen affektiver Phänomene. Ob eine konkrete Instanzierung einer Emotion angemessen ist, lässt sich demnach feststellen, indem geschaut wird, ob das konkrete Objekt das formale Objekt, das diesem Emotionstyp korrespondiert, tatsächlich aufweist. Auf diese Weise a posteriori den Wert einer Emotion – ihre Angemessenheit – anhand der Norm „des Passens“ (im Sinne einer korrekten Abbildung formaler Objekte vermittelt des emotionalen Gehalts) zu bemessen, ist eine logische Konsequenz der assimilatorischen Denkfigur:

In emotions, *as in sense perceptions*, qualities are attributed to „the world“, qualities that the world may or may not have. And it is largely in virtue of these attributions that we judge emotions to be appropriate or inappropriate. Emotions can succeed in fitting the world, or fail to fit, *in much the way* that visual and auditory experiences can. (Roberts 2003, 147; Hervorhebung IvM)

When we ask whether an emotion is fitting, in the sense relevant to whether its object is  $\phi$ , we are asking about the correctness of these presentations. [...T]he fittingness of an emotion is *like the truth of a belief*. (D’Arms & Jacobson 2000, 72; Hervorhebung IvM)

Ebenso wie ein Urteil über die Röte der Tomate aufgrund einer visuellen Wahrnehmung der Tomate als rot richtig oder falsch sein könnte, könnte eine Emotion der Angst dieser Logik nach richtig oder falsch sein, je nachdem, ob der Hund, auf den sich die Angst richtete, tatsächlich gefährlich wäre oder nicht. Analog zu Wahrnehmungen lässt sich diesem Bild zufolge der intentionale Gehalt von Emotionen (resp. Wahrnehmungserfahrungen) daraufhin überprüfen, ob er „mit den Fakten übereinstimmt“ oder nicht. Hiermit verbunden ist die Auffassung, dass Emotionen eine *mind-to-world-direction-of-fit* aufwiesen, also die Bestrebung hätten, die Welt so zu repräsentieren, „wie sie ist“ (Deonna & Teroni 2012, 6).<sup>43</sup> Diese Auffassung von Korrektheitskriterien impliziert sowohl die ontologische Prämisse „real existierender“ Fakten bzw. Werte „in der Welt“ als auch die Annahme, dass es sich bei Emotionen um repräsentationale Phänomene handle, sowie die These, dass diese Repräsentationen sich in „richti-

<sup>42</sup> Anhand welcher Kriterien verschiedene Emotionstypen voneinander zu unterscheiden sind wird auch als *Problem der Individuation* bezeichnet (vgl. u. a. Slaby 2008; Deonna & Teroni 2012). Dieses Problem besteht vor allem für sog. Feeling Theorien (in der Tradition William James’), die Emotionen mit der Wahrnehmung physiologischer Änderungen gleichsetzen. Die Schwierigkeit besteht für diese Ansätze darin, allein in Hinblick auf physiologische Erregungsmuster zu erklären, wie sich Furcht etwa von Wut unterscheiden lässt. Siehe hierzu Abschnitt 2.2.1.

<sup>43</sup> Der Begriff der „direction of fit“ (Passensrichtung) stammt von John Searle (1983). Mentale Zustände lassen sich ihm zufolge unterscheiden in solche, die etwas als in gewisser Weise seiend repräsentieren (deren Gehalt darauf abzielt, mit der Welt übereinzustimmen) und solche, deren Gehalt darin besteht, dass etwas herbeigeführt werden soll (der Zustand der Welt soll an diesen Zustand angepasst werden). Erstere sind kognitive Zustände, die eine Geist-zu-Welt-Passensrichtung aufwiesen (*mind-to-world-direction-of-fit*), letztere sind konative Zustände, die eine *world-to-mind-direction-of-fit* aufwiesen. Beispiele für die erste Gruppe sind üblicherweise Urteile oder Wahrnehmungen, unter letztere Kategorie fallen z. B. Wünsche. Auf Implikationen möglicher Zuordnungen von Emotionen in die Metapher der Passensrichtungen gehe ich in Abschnitt 2.2.2 ausführlicher ein.

ge Abbildung“ versus „falsche Abbildung“ unterscheiden ließen (vgl. Döring 2007; Roberts 2003 sowie D’Arms & Jacobson 2000; wobei letztere keine Wahrnehmungstheorie der Emotion vertreten, sondern aus der Perspektive der Metaethik für die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen „*passenden*“ („fitting“) Emotion (Übereinstimmung repräsentationalen Gehalts mit evaluativen Eigenschaften) und *moralisch* angemessenen Emotionen argumentieren).<sup>44</sup> Dass es sich bei Emotionen (als Kategorie) um intentionale und evaluative Phänomene handelt (und nicht um „alogische Akte“), kann demnach als Bedingung der Möglichkeit für eine normative Bewertung affektiver Phänomene betrachtet werden<sup>45</sup> und die Bewertung einer konkreten Instanziierung einer Emotion anhand der Übereinstimmung zwischen Emotionstyp und formalem Objekt als *eine* mögliche konkrete Weise einer solchen normativen Evaluation.<sup>46</sup>

Emotionen anhand des Kriteriums der (metaphysischen/ontologischen) *Korrektheit* als (un-)angemessen zu beurteilen, unterscheidet sich von einer Bewertung emotionalen „Passens“ in Begriffen *epistemischer Rechtfertigung*. Emotionen können epistemisch gerechtfertigt oder ungerechtfertigt sein. Sie können (denjenigen Autoren zufolge, die solche Kriterien für sinnvoll erachten) auch dann epistemisch ungerechtfertigt sein, wenn sie die Korrektheitsbedingungen erfüllen (Deonna & Teroni 2012, 7). Ich kann, diesem Bild folgend, gute Gründe haben, auf jemanden wütend zu sein, weil alles darauf hindeutet, dass er mir Schaden zugefügt hat, und dennoch falsch liegen, weil er dies nicht tat; umgekehrt kann meine Angst vor einer ernsthaften Krankheit, die sich allein auf die Aussagen einer Wahrsagerin gründet, ungerechtfertigt scheinen, auch wenn sie korrekt sein kann, da ich, zufälligerweise und ohne es zu wissen, tatsächlich schwer erkrankt bin. In dieser Hinsicht weisen Emotionen, so die Autoren, ei-

<sup>44</sup> Roberts (2003, 317) entwirft in dieser Stoßrichtung eine etwas differenziertere Typologie „affektiver Fehler“ und unterscheidet zwischen Fehlrepräsentationen *des Objekts*, also Fehlern in der Emotion (entweder die Situation wird fehlinterpretiert oder ihre Bedeutsamkeit falsch erfasst) und Fehlrepräsentationen *der Emotion*, also Fehlern in dem mit der Emotion zusammenhängenden Gefühl.

<sup>45</sup> „In dem Maße, wie Gefühle [...] mit körperlichen Empfindungen parallelisiert werden, bleiben sie arationale Phänomene, die als solche nicht normativ zugänglich sind. Schmerzen können schließlich nicht angemessen oder unangemessen, richtig oder falsch sein.“ (Hartmann 2005, 15) Präziser formuliert meint Hartmann, dass Schmerzen in *diesem* Sinn nicht als (un)angemessen bewertet werden können, weil sie sich nicht evaluativ auf Eigenschaften der Welt richten, die sie entweder richtig oder falsch repräsentierten. Schmerzen können allerdings in anderer Hinsicht sehr wohl als (un)angemessen evaluiert werden. Chronische Schmerzen oder Phantomschmerzen etwa lassen sich insofern als unangemessen bezeichnen, als sie ein Problem signalisieren, welches nicht existiert. Wohingegen intensive Schmerzen beim Vorliegen innerer Blutungen in dieser Hinsicht angemessen sind, indem sie auf ein akutes Problem verweisen, für dessen Lösung konkreter Handlungsbedarf besteht. Schmerzen sind damit nicht nur mitunter angemessen sondern normativ handlungsleitend.

<sup>46</sup> Wie schon im Zitat von Kenny deutlich wurde, lassen sich Emotionen neben dieser, wie er sagt „logischen Bewertung“ auch in moralischer Hinsicht evaluieren. Desweiteren können hiervon unterschieden werden Bewertungen der epistemischen Rechtfertigung, der Vernünftigkeit (*prudence*), soziale Angemessenheit usw. (vgl. Deonna & Teroni 2012, 6–7). Was Kenny als „logische Angemessenheit“ bezeichnet, wird im Diskurs vor allem als Korrektheit oder Fittingness bezeichnet; die Arbeiten von D’Arms & Jacobson sind für diese Weise affektiver Angemessenheit einschlägig (vgl. 2000). Zu weiteren Auseinandersetzungen mit Wahrheitsbegriffen der Emotion siehe v. a. de Sousa (2002 sowie 2011, Part I) sowie Salmela (2006; 2008 u. 2014). Auch lässt sich nicht nur das Passen in Bezug auf den Emotionstypen, sondern ebenso die Dauer und Intensität sowie der Ausdruck konkreter Instanziierungen des intentionalen Fühlens normativ evaluieren, insofern diese in einem intelligiblen Zusammenhang mit Geschehnissen in der Welt stehen.

ne Ähnlichkeit zu Überzeugungen auf, nicht aber zu Wahrnehmungen, da für Wahrnehmungen üblicherweise keine Gründe verlangt würden, für Überzeugungen allerdings schon (ebd.).<sup>47</sup>

Als Erkenntnistheoretikerin macht Elgin (1996 u. 2008) den Punkt deutlich, inwiefern sich für eine „anfängliche Vertretbarkeit“ (*initial tenability*) von Emotionen argumentieren lässt. Dazu wählt sie die Analogie zwischen Emotionen und Sinneswahrnehmungen auf der Seite des Erkenntnismediums sowie die Analogie zwischen sekundären Qualitäten und Werten auf der Seite des Erkenntnisobjektes.

An isolated color perception is not epistemically acceptable on its own. But something's looking blue is ordinarily evidence that it is blue. If the analogy holds, emotional deliverances are indicators, but not always accurate indicators of aspects of their objects. Just as my experiencing something as blue is evidence, but not conclusive evidence, that it is blue, my being frightened of something is evidence, but not conclusive evidence, that it is dangerous. (2008, 37)

Auch wenn die epistemische Position, die jemand aufgrund einer Emotion einnimmt *anfänglich* vertretbar sein mag, folgt hieraus noch nicht, dass sie einen tatsächlichen epistemischen Erfolg darstellt; was bei Elgin bedeutet, Verstehen zu befördern (hierauf komme ich in Abschnitt 5.1.4 wieder zurück). Die Herausforderung besteht für Elgin darin zu zeigen, dass Emotionen zu *vollständig* vertretbaren Gedankensystemen beitragen können. Kaum jemand würde leugnen, dass das meiste, wovor Menschen sich ängstigten, tatsächlich gefährlich sei oder dass vieles von dem, was Menschen abstoße, tatsächlich abstoßend sei. Dies sei keineswegs schlicht Zufall, sondern deute darauf hin, dass Emotionen informationssensitiv seien:

The discovery that David has furthered my cause awakens my gratitude toward him. Awareness of the extenuating circumstances moderates my disappointment in Denise. Reports of Diane's continued success strengthen my confidence in her. News of Duncan's demise extinguishes my hope for his recovery. (1996, 156)

Elgins Ansatz werde ich in Kapitel 5 wieder aufgreifen. Sie entwickelt meiner Einschätzung nach den vielversprechendsten Vorschlag, epistemische Rechtfertigung auszubuchstabieren, indem sie das Modell des reflexiven Equilibriums auf Emotionen anwendet.<sup>48</sup> Die vollständige epistemische Vertretbarkeit einer Emotion muss sich in diesem Ansatz innerhalb komplexer „frames of mind“ bewähren (1996 u. 2008). Auch ihr Plädoyer für einen Perspektivwechsel

<sup>47</sup> „Angenommen [...] man fragt ein gewöhnliches Subjekt, warum es eine bestimmte Beobachtungsüberzeugung vertritt, sagen wir eine Überzeugung, daß ein Gegenstand in seinem Gesichtsfeld quadratisch ist, dann würde eine Antwort, die gar nicht so außergewöhnlich wäre, folgendermaßen lauten: ‚Weil er so aussieht.‘“ (McDowell [1996] 2001, 194) Wahrnehmungserfahrungen fungieren demnach gleichzeitig als *Erklärung* und als *Rechtfertigung* für empirische Überzeugungen (Brady 2013, 49).

<sup>48</sup> Eine alternative Untersuchung „emotionaler Rechtfertigung“ hat Patricia Greenspan (1988) in „Emotions and reasons: an inquiry into emotional justification“ unternommen. Sie buchstabiert die Angemessenheit von Emotionen im Begriff der Adaptivität aus und argumentiert dafür, dass Emotionen als motivierende Gründe für Handlungen fungieren können. Emotionale Rechtfertigung wird bei ihr demnach begründet in der speziellen Rolle die Emotionen in „rationaler Motivation“ spielen.

bzgl. der Annahmen über das epistemische Ziel von Emotionen – weg von „Wissen“ hin zu „Verstehen“ – ist für eine Untersuchung, die die epistemische Relevanz des Fühlens in lebensweltlichen, sozio-kulturellen Praxisvollzügen jenseits korrekten Abbildens oder Erfassens einzelner Eigenschaften oder Werte fokussiert, hilfreich.

Ein letzter Ansatz sei noch als eine Variante der Subordination erwähnt, der sich im Rahmen einer Untersuchung des Verhältnisses zwischen Emotion und Verstand nahezu aufdrängt: Die Theorie der *Emotionalen Intelligenz*. Populär gemacht hat diesen Begriff Daniel Goleman mit seinem 1995 erschienenen Bestseller „Emotional Intelligence – Why it can matter more than IQ“. Goleman bringt auf plakative Weise (s)ein stereotypes Denken in der „Zwei-Sphären-Logik“ zur Sprache:

Die Dichotomie emotional/rational entspricht annähernd der landläufigen Unterscheidung zwischen „Herz“ und „Kopf“; „im Herzen“ zu wissen, daß etwas richtig ist, ist eine andere Art von Überzeugung – irgendwie eine tiefere Art von Gewißheit –, als wenn man es mit der rationalen Seele denkt. Die rationale Seele kann eine Gratifikation aufschieben und einen Impuls übergehen; die emotionale Seele folgt Launen und Begierden. Die rationale Seele kann langfristige Pläne machen; die emotionale Seele sieht nur den Augenblick. ([1995] 1997, 25)

Fühlen und Denken sind für Goleman „grundverschiedene[...] Weisen des Erkennens“ (ebd.):

Die eine, die rationale Seele, ist jene Weise derer wir uns stärker bewußt sind: im Zentrum unserer Wahrnehmung, besonnen, fähig, Dinge abzuwägen und zu reflektieren. Daneben gibt es aber ein anderes System des Erkennens: impulsiv und machtvoll, wenn auch bisweilen unlogisch – die emotionale Seele. (ebd.)

Die Wechselwirkungen der beiden zu untersuchen, ist das Unterfangen seines Buchs, in welchem er anhand neuro- und kognitionswissenschaftlicher Forschung den Begriff der Emotionalen Intelligenz herausarbeitet. Die Quintessenz dieses Ansatzes besteht darin, dass ein „erfolgreiches“ Leben – sowohl privat als auch beruflich – nicht allein durch Rationalität zu erreichen sei, sondern, dass es insbesondere darauf ankomme, sowohl seine eigenen Gefühle besser verstehen und ausdrücken zu können, als auch die Gefühle anderer besser deuten und adäquat auf sie reagieren zu können. Der epistemische Wert einer Emotion – und das ist der Grund für meinen Verweis auf Golemans Ansatz im Rahmen der Denkfigur der Subordination – wird demnach daran bemessen, ob sie sich im Erfolgsstreben bewährt. Emotionen werden damit zu einer Ressource, die es zu „managen“ gilt, um persönliche Ziele zu erreichen.<sup>49</sup> Die von Goleman identifizierten fünf Komponenten emotionaler Intelligenz (emotionale

---

<sup>49</sup> Neben der meines Erachtens überzeugenden Kritik, die Sighard Neckel im Rahmen einer Untersuchung von emotionalem Selbstmanagement als Kulturprogramm an Golemans Ansatz vornimmt (2005, 424–426), problematisiert auch Sara Ahmed die Denkfigur hinter dem Konzept emotionaler Intelligenz, wie sie sich exemplarisch in Golemans Ausführungen findet: „Within contemporary culture, emotions may even be represented as good or better than thought, but only insofar as they are re-presented as a form of intelligence, as ‚tools‘ that can be used by subjects in the project of life and career enhancement (Goleman 1995).“ (Ahmed 2004b, 3)

Selbstwahrnehmung, Emotionsregulation, Selbstmotivation, Empathie und soziale Kompetenz) zielen allesamt darauf ab, unsere „sonstigen Fähigkeiten, darunter auch den reinen Intellekt“ ([1995] 1997, 56) nutzen zu können, vor dem Hintergrund eines proklamierten Versagens des IQ, der laut Goleman allein „kein[e] Garantie für Wohlstand, Ansehen oder Glück im Leben“ (ebd.) sei. „Hirnforschung und Erfolgsstreben miteinander kombinierend, lässt emotionale Intelligenz den Eindruck entstehen, dass erfolgreich zu sein nur eine Frage der richtigen Handhabung der Gehirnanatomie sei.“ (Neckel 2005, 424) Der Begriff „emotionale Intelligenz“ suggeriert, dass es sich hierbei um die Bezeichnung für ein menschliches Vermögen handle, das gerade *aufgrund* der Emotionalität „intelligent“ sei. So verstanden vermöchte der Begriff das Denken in der „Zwei-Sphären-Logik“ zu überwinden. Golemans Ansatz hingegen stellt Emotionen in den Dienst eines am Paradigma des Erfolgs ausgerichteten Verständnisses „der Rationalität“ (wobei der Begriff „Erfolg“ unkritisch, unreflektiert, in stereotypisierten Errungenschaften einer in ihrem Wert selbst nicht hinterfragten Lebensform besteht). Seine Emotionen verstehen, regulieren und kommunizieren zu können, sind diesem Bild nach Fähigkeiten, deren Rationalität sich daraus ergibt, dass sie sich dem Diktat der (ökonomistischen)<sup>50</sup> Verwertbarkeit unterwerfen lassen.<sup>51</sup> Die Subordination der Emotion unter „etablierte Kriterien“, die diesem Ansatz zugrunde liegen, bezieht sich demnach nicht auf Korrektheitskriterien (oder *epistemische* Ziele und Normen im Allgemeinen), sondern auf Ziele und Normen, die diesen zugrunde liegen. Richtiges Erkennen und Verstehen folgt dem Ideal „des Erfolgs“.

### 1.3 Präsuppositionen und Implikationen: Denkraumen (verschieben)

Wie Brun & Kuenzle (2008) schreiben, lässt sich ein Trend ausmachen, die Reputation von Emotionen für den Bereich der Erkenntnis zu rehabilitieren. Anstatt Emotionen prinzipiell aus dem „epistemischen Raum“ auszuschließen (anzunehmen, sie seien irrelevant für Erkenntnisprozesse) oder sie als prinzipiell Erkenntnis verstörend zu verstehen, liefern diverse Ansätze aus unterschiedlichen Disziplinen Vorschläge dafür, inwiefern Emotionen *auch* in *gewisser Hinsicht* epistemisch einen Beitrag leisten *könnten*.<sup>52</sup> Die drei Denkfiguren, in die ich diese Beiträge eingeordnet habe, sollen zeigen, dass der Diskurs sich in einem sehr spezifischen Denkraumen bewegt, der mögliche andere Zugriffe auf die epistemische Relevanz von

---

<sup>50</sup> „[D]ie Marktkräfte, die in unser Arbeitsleben eingreifen, belohnen emotionale Intelligenz auf noch nie dagewesene Weise mit Erfolg am Arbeitsplatz“ (Goleman [1995] 1997, 14).

<sup>51</sup> Mit dieser von mir implizierten Kritik ist explizit nicht gesagt, dass das Ziel „ökonomischer Verwertbarkeit“ oder ein „Streben nach Erfolg“ bzw. Erfolg als solcher prinzipiell schlecht seien. Meine Kritik richtet sich gegen eine pervertierte Form des *Ökonomismus*, d. h. gegen den „die Verselbständigung, Verabsolutierung und normative Überhöhung ökonomischer Gesichtspunkte.“ (Ulrich 2008, 17)

<sup>52</sup> Diese Darstellung dient nicht dem Zweck einer am Ideal der Vollständigkeit ausgerichteten, exakten Rekapitulation „des Diskurses“ über „Emotion und Erkenntnis“. Vielmehr soll die Vielfältigkeit möglicher Denkweisen über die epistemische Relevanz des Fühlens demonstriert werden, in denen Emotionen eine epistemisch *positive* Rolle zugesprochen wird, was den postulierten „Trend in Richtung Rehabilitation der Reputation“ (Brun & Kuenzle 2008) von Emotionen bestätigt.

Emotionen nicht sichtbar werden lässt. Im Folgenden expliziere ich inwiefern die Präsupposition der „Zwei-Sphären-Logik“ und simplifizierende Ordnungen problematisch sind und skizziere abschließend das Explanandum der folgenden Untersuchung.

### 1.3.1 Wider Disneys Ordnung(en)

Was kann und was sollte gemeint sein mit einer Entgegensetzung von Gefühl/Emotion und Verstand/Rationalität? Den meisten Menschen käme es vermutlich hochgradig absurd vor, würde jemand explizit und ausführlich dafür argumentieren, dass der Verstand, die Vernunft oder die Rationalität unter gewissen Umständen bzw. in speziellen Bereichen zur Erkenntnis beitragen *könnten*. Wird indes für eine solche Rolle der Emotion argumentiert, gilt dies immer noch oft als „exotisch“, mindestens aber nicht als „absurd trivial“. Die übliche Auffassung, wie Elgin schreibt, scheint zu sein:

[R]eason and passion are antithetical. To be under the sway of emotion is to be irrational. To be rational is to be cool, calm, and deliberate; that is, to be unaffected by emotion. Let us call this the *standard view*. (2008, 33; Hervorhebung IvM)

Ich habe gezeigt, dass diverse Bestrebungen auszumachen sind, Emotionen auf unterschiedliche Weise erkenntnistheoretisch eine positive Rolle zuzuschreiben. Allerdings bleiben diese Bestrebungen im Wesentlichen beschränkt auf innerakademische Diskurse und auch dort nur auf ausgewählte. Sowohl in der Öffentlichkeit als auch jenseits sehr spezifischer Stränge in Philosophie, Kognitionswissenschaft oder Psychologie oder in anderen wissenschaftlichen Disziplinen, scheint Elgins Formulierung der Standardauffassung durchaus (noch immer) zutreffend zu sein. Ebenso ist in den Ansätzen, die Emotionen erkenntnistheoretisch eine positive Rolle zuschreiben, das hat die vorangehende Exploration dieser Ansätze gezeigt, ein Denken in der „Zwei-Sphären-Logik“ noch immer omnipräsent. Diese Ansätze überwinden zwar den prinzipiellen Antagonismus von *Emotion versus Erkenntnis*, setzen allerdings dennoch einen Antagonismus von *Emotion versus Rationalität/Verstand* voraus. Die von mir diskutierten Denkfiguren eint die übergeordnete Idee, dass Emotionen *manchmal* (etwa in bestimmten Bereichen oder in Bezug auf spezifische Fähigkeiten) epistemisch auch hilfreich/richtig/gerechtigt sein *können*. Zugrunde liegen dieser Idee allerdings die Annahmen, dass eine spezifische Erkenntnis *entweder* rational *oder* emotional gewonnen werde und dass es grundsätzlich der Verstand sei, der diese Aufgabe übernehme und übernehmen solle. Was genau hiermit gesagt wird und inwiefern dies ein Problem darstellt, bedarf einer Explikation.

Rationalität und Emotionalität als verschiedene Konstrukte zu theoretisieren, ergibt nur dann Sinn, wenn hiermit verschiedene *Weisen* des Erkenntniszugangs bezeichnet werden sollen. Erkennen Menschen mittels Rationalität oder Verstand, sind sie demnach „calm, cool, deliberate“ (Elgin 2008, 33), Emotionen hingegen sind „visceral, volatile, violent agitations“ (Elgin 1996, 146). Es schiene absurd, so hatte ich geschrieben, dafür argumentieren zu wollen oder zu müssen, dass der Verstand/die Rationalität epistemisch unter Umständen hilfreich sein *könnte*. Das liegt daran, dass es sich bei diesen Begriffen eben nicht um vermeintlich deskriptive Beschreibungen verschiedener Weisen des Erkenntniszugangs handelt. Die Bezeich-



nungen „rational“ oder „vernünftig“ implizieren bereits, dass der Prozess, den diese Adjektive bezeichnen, epistemisch *erfolgreich* ist. Menschen *sollen* mit dem Verstand resp. rational erkennen. Daher ist es schlicht widersinnig wenn Evans schreibt:

Ideally, however, we are neither completely rational nor completely emotional, but manage to strike the elegant balance between the two that we refer to as emotional intelligence.  
(Evans 2001, 144)

Was könnte es sinnvollerweise bedeuten, dass wir *idealerweise nicht rational* sein sollten? Wird der Begriff der Vernunft bzw. Rationalität in Zusammenhang mit Personen verwendet, wird damit ausgedrückt, dass „sie normalerweise rationale Meinungen und Wünsche haben und mit bezug [sic!] auf diese rational handeln.“ (Gosepath 2010, 2205) Wird Meinungen, Wünschen, Handlungen, Normen, Werten und dergleichen die Eigenschaft „rational“ oder „vernünftig“ zugeschrieben, wird der Begriff der Rationalität immer auch normativ resp. präskriptiv benutzt, „weil in seiner Verwendung immer eine zumindest implizite Be- oder Verurteilung der entsprechenden Handlung, Meinung usw. enthalten ist“ (Gosepath 2010, 2206). Das heißt, wenn ein Erkenntnisvorgang als rational bezeichnet wird, schließt dies immer schon die Annahme mit ein, dass er so ist, wie er sein *sollte*. Damit würde allerdings, der Annahme folgend, eine spezifische Erkenntnis sei *entweder* rational *oder* emotional, impliziert, dass Emotionen eben doch zumindest als irrelevant (arational), wenn nicht gar schädlich (irrational) für den Bereich der Erkenntnis seien. Dies kann nicht gemeint sein, sollte der Rehabilitationsversuch der Emotion in ihrer epistemischen Relevanz ernst gemeint sein. Mit der Rede von Emotion und Verstand als gegensätzliche Prinzipien soll in Ansätzen, die Emotionen eine positive Rolle für Erkenntnisprozesse zuschreiben wollen, demnach vermutlich eher zum Ausdruck gebracht werden, dass es manchmal hilfreich sei, nicht durch logische Analysen, „nüchternes“ Kalkulieren, Reflektieren oder Abwägen eine spezifische Erkenntnis erlangen zu wollen, sondern sich auch einzufühlen, „den Bauch“ oder „das Herz“ mitreden zu lassen.<sup>53</sup> Diese Klärung erlaubt es, das von Elgin identifizierte „Standardbild“ in differenzierterer Weise zu kritisieren. *Eine* Standardauffassung besteht darin, Analysieren, Reflektieren und logisches Schlussfolgern als synonym zu „vernünftig“ und „rational“ zu begreifen. Eine damit verwobene *zweite* Annahme besteht darin, dass diese Prozesse *folglich* unemotional, also affektfrei, „kühl“, „nüchtern“, „distanziert“ seien.

---

<sup>53</sup> Kann man sich entscheiden, auf welche Weise man (eine spezifische) Erkenntnis gewinnen will? In dem Diskursfeld, das von zwei separaten neuronalen Verarbeitungswegen ausgeht – dem „schmutzigen“ emotionalen und dem „gründlichen“ rationalen – scheint eine merkwürdige Spannung zu bestehen zwischen der Annahme, dass das Gehirn aus vermeintlich evolutionsbiologisch begründeten Adaptionsvorteilen „für uns entscheidet“, wie „es vorgeht“ und einem Entscheiden darüber, ob wir dieser Art des Prozesses folgen oder nicht: „[W]hen there is not much at stake in making a decision, we are better off saving time by using the quick and dirty emotional system rather than the slower rational one. On the other hand, there are times when it is so important to arrive at the right judgement that considerations of time are better left aside.“ (Evans 2001, 131) Oder: „Die Strategie, Bauchgefühlen blind zu vertrauen und Nachdenken ganz zu vermeiden, ist nach jetzigem Kenntnisstand nur dann ratsam, wenn Entscheidungen äußerst schnell getroffen werden müssen.“ (Magrabi & Bach 2013, 280)

Die *erste* Annahme ist deswegen falsch, weil es sich bei „rational“ und „vernünftig“ um Eigenschaften handelt, die, bezogen auf ein zu explizierendes normatives Kriterium, nur bestimmten Handlungen, Überzeugungen, Werten, Normen, Wahrnehmungen – und eben Emotionen – *zugeschrieben* werden können und sollten. Diese Zuschreibung, und das ihr zugrundeliegende normative Kriterium, basiert selbst wiederum notwendigerweise auf Begründungen und ist damit kein deskriptives Projekt, sondern *normative Praxis*. Die Begriffe „Rationalität“ bzw. „Verstand“ werden nicht nur oft fälschlicherweise mit Analysieren, oder logischem Schlussfolgern gleichgesetzt, ebenso werden sie oft unzulässigerweise auf die Konstrukte „Mittel-Zweck-Rationalität“ oder Systemrationalität beschränkt. Was Rationalität zuallererst in einem umfassenden Sinne bezeichnet ist „die Fähigkeit von Personen, Verfahren des Begründens oder Rechtfertigens zu entwickeln, ihnen folgen und über sie zu verfügen zu können.“ (Gosepath 2010, 2205) Nicht nur die Rationalität als Fähigkeit einer Person, sondern auch die Rationalität als Eigenschaft von Handlungen, Urteilen – oder eben Emotionen – lässt sich Gosepath folgend in diesem Begriff des „Wohlbegründetseins“ fassen. Eine Wohlbegründetheit muss eine bestimmte Überzeugung, eine Wahrnehmung oder andere Weisen des Erkenntniszugangs aber ebenso erst erweisen, wie eine Emotion.

Vor dem Hintergrund dieser Analyse scheint der Vorschlag angebracht, die Konstrukte Verstand/Rationalität und Gefühl/Emotion nicht mehr miteinander zu vergleichen oder einander entgegenzusetzen. Was indes durchaus verglichen werden kann, sind Emotion und *Kognition*. Hier besteht allerdings die Tendenz, eine für sich hilfreiche Unterscheidung zwischen verschiedenen Phänomenen in eine absolute und strikte Trennung zu verkehren. Dies ist aufgrund der Implausibilität der *zweiten* Annahme allerdings ebenfalls unbefriedigend; der Annahme es gebe „reines“ – was bedeutet: nicht affektives – Analysieren, Denken, Nachvollziehen und dergleichen. Emotionen, verstanden als fühlende, affektive, wertende Prozesse werden in diesem Bild unterschieden von kognitiven Prozessen, unter die mentale Leistungen gefasst werden, wie Planen, Schlussfolgern, Berechnungen ausführen usw. Die Vorstellung, dass es sich hierbei um zwei *vollständig* verschiedene Erkenntnisweisen handle, wie es etwa Goleman behauptet, generiert ihre vermeintliche Plausibilität allein aus einer unzulässigen Stereotypisierung beider angeblich separater Sphären:

Stereotypical beliefs are cool, calm, settled convictions; stereotypical emotions are visceral, volatile, violent agitations. We would hardly put belief in the inverse square law in the same class as Othello's obsessive jealousy. Nor would we feel remiss about failing to justify the decision to assign them to disjoint classes. (Elgin 1996, 146)

Diese stereotypisierte Auffassung ist aber nur begrenzt hilfreich. Erstens lässt sich die komplexe Affizierungsdynamik in lebensweltlichen Praxisvollzügen (jenseits von „toy examples“, die für Lehrbücher oder philosophische Argumente konstruiert wurden)<sup>54</sup> nur schwerlich in klar

---

<sup>54</sup> „But actual beliefs and emotions diverge considerably from such simplistic stereotypes. Unwavering affection for a lifelong friend may be as stable, justifiable, and unperturbing as the belief that buffaloes once roamed the West; the momentary conviction that the home team is about to squander its commanding lead, as transient, unreasonable, and distressing as a stab of envy at a friend's good fortune.“ (Elgin 1996, 146)

abgegrenzte, aufeinanderfolgende Blöcke des Denkens und Fühlens einteilen. Zweitens ist jegliches *Zur-Welt-Sein* (Merleau-Ponty) auf einer präreflexiven Ebene unweigerlich affektiv (beide Punkte werden in Abschnitt 2.4 ausführlich besprochen). Eine wertvolle Einsicht zeitgenössischer emotions- und kognitionsphilosophischer Paradigmen besteht gerade darin, die lange Zeit vorherrschende strenge Separation zwischen Emotion und Kognition (sowie Motivation) aufzuheben:

Eine solch strikte Trennung und Gegenüberstellung von Kognition einerseits und Emotion und Motivation andererseits ist heutzutage allerdings [...] überholt [...] Eine solche Beschränkung geht an der Sache vorbei, denn als nicht nur denkende, sondern immer auch empfindende, wollende und wertende Wesen bewegen wir uns zu keiner Zeit in einem emotions- und motivationsfreien Raum reinen Denkens. (Wilutzky, Stephan & Walter 2013, 552)

[T]he mind, including cognition, is at its roots inherently affective and, relatedly, [...] affectivity permeates the mind – namely, affectivity is not a distinct „part“ of the mind that merely „interacts“ with other, non-affective parts; if we take affectivity away from the mind, we do not have a mind any more. (Colombetti in Vorbereitung, 4)

Wenn jegliches Denken, jede Wahrnehmung und sämtlicher menschlicher Selbst- und Weltbezug inhärent affektiv ist, besteht Klärungsbedarf, worin der nicht zu verleugnende Unterschied liegt zwischen dem „belief in the inverse square law“ und „Othello’s obsessive jealousy“. Fühlen, Denken und Sinneswahrnehmung sind eingebunden in komplexe „frames of mind“ (Elgin 1996, 149 ff). Vermittels dieser „frames of mind“ verhalten sich Menschen verstehend zur Welt. Diesen konkreten Weltbezügen liegt eine basale Struktur zugrunde – die präreflexive affektive Intentionalität nenne (siehe Abschnitt 2.4). Das heißt, jeder konkrete Weltbezug, in dem Wahrnehmen, Denken und Fühlen eine komplexe Synthese eingehen, fußt auf einer affektiven Grundstruktur, die dem Subjekt die Welt als relativ zu seinen Anliegen normativ strukturiert präsentiert. Daher ist keiner dieser Weltbezüge von den anderen separierbar und keiner dieser Weltbezüge „neutral“ im Sinne von gänzlich unaffektiv. Trotzdem macht es Sinn zu unterscheiden zwischen der Sinneswahrnehmung, dem Denken und dem Fühlen. Explizit *affektive* epistemische Relevanz untersuchen zu wollen, impliziert immerhin, dass es einen interessanten Unterschied gibt, zwischen solchen *affektiven* Erkenntnisvollzügen und anderen. Bei Emotionen handelt es sich, so wird im nächsten Kapitel gezeigt, um „eine Art des Welt- und Selbstbezugs *sui generis*“ (Stephan, Walter & Slaby 2011, 9). Affektive Intentionalität, wie ich sie akzentuiere, unterscheidet sich von als kognitiv bezeichneten Phänomenen wie dem „belief in the inverse square law“ insbesondere durch ihren phänomenalen Charakter, durch die Gestalthaftigkeit des präsentierten Gehalts und durch ihre doppelt ambig Struktur (aktiv-passiv, konstruktiv-rezeptiv).

An dieser Stelle sind die wesentlichen Einsichten, dass Emotion und *Verstand* resp. *Rationalität* einander entgegensetzen ein Kategorienfehler ist; dass eine Unterscheidung zwischen emotionalen und *kognitiven* Prozessen zwar begrenzt hilfreich ist, aus ihr allerdings nicht folgt, dass kognitive Prozesse affektfrei wären (siehe nächstes Kapitel). Die Feststellung, dass Emotionen für den Bereich der Erkenntnis nicht per se irrelevant oder abträglich sind, impliziert noch nicht eine Überwindung „Disney’esquen“ Denkens. Dieses manifestiert sich

nicht allein in dem Bild, gemäß dessen „der Verstand“ auf dem Fahrersitz das Verhalten kontrollieren und ihm die „gute Emotion“ als Kopilot dienlich zu sein habe. Ein „Wechsel der Vorzeichen“ bzgl. einer Hierarchisierung (also die Emotion dem Verstand vorzuziehen) ist gleichermaßen verfehlt wie diese üblichere Annahme, dem Verstand das Primat vor dem Fühlen zuzusprechen.

Emotions and beliefs can be enduring or ephemeral, calm or agitating, rational or irrational. Neither class of attitudes seems to possess any qualification for epistemic standing that the other lacks. That activation of passion involves abdication of reason is thus far from obvious. (Elgin 1996, 146)

Humes Diktum, dass die Vernunft Sklave der Leidenschaft sei – und sein sollte – ist mithin ebenso abzulehnen wie eine Verklärung des Gefühls, etwa im Geiste der Romantik<sup>55</sup>, in esoterischen Zirkeln, in denen alles „gut wird“, wenn nur „das Herz“ zu Wort kommt, oder in simplifizierender „Feel good“-Ratgeberliteratur. Nicht nur eine Glorifizierung der Emotionen als Kategorie ist abzulehnen. Eine gleichermaßen „Disney'esque“ Denkweise stellt eine Überbetonung der vermeintlichen Wichtigkeit „positiver Emotionen“ dar. Liebe, Mitgefühl, gar Patriotismus werden heroisiert wohingegen „negative Emotionen“ wie Zorn, Angst oder Scham zu vermeiden seien, wie etwa Martha Nussbaum (2013) in „Political Emotions – Why love matters for justice“ oder jüngst in „Anger and forgiveness – Resentment, generosity, and justice“ (2016) argumentiert.<sup>56</sup> Ebenfalls verfehlt ist eine „kompensatorische[...] Übersteigerung der Gefühle in der rationalisierten Gesellschaft“, so Hastedt (2005, 101), die einerseits interpretiert werden kann als „Protest oder sogar die *Empörung* gegen die ‚verdorbene Vernunft‘ [...], gegen das Denken als bloßen subsumierenden Akt [...], gegen Umgestaltung des Verhaltens zur bloßen Kalkulation [...]“ (Heller 1981, 287), oder aber andererseits, wie ich meine, als rein(er) (hedonistischer) Eskapismus. Der lässt sich wiederum, wie Heller schreibt, aus Sicht derjenigen kritisieren, die an „die Vernunft“ appellieren, wodurch der „Protest oder die *Empö-*

<sup>55</sup> „Schiller zieht denn auch ein Fazit, das seinen Lehrer Kant hinter sich lässt: ‚Die Vernunft hat geleistet, was sie leisten kann, wenn sie das Gesetz findet und aufstellt; vollstrecken muss es der mutige Wille und das lebendige Gefühl.‘ [...] Schiller verspricht sich [...] mehr von einer Erziehung der Gefühle als von einer Erziehung des Verstandes: ‚Der sinnliche Trieb kommt also früher als der vernünftige zur Wirkung, weil die Empfindung dem Bewusstsein vorhergeht, und in dieser Priorität des sinnlichen Triebes finden wir den Aufschluss zu der ganzen Geschichte der menschlichen Freiheit.‘“ (Hastedt 2005, 34) Neben Schiller ist auch Herder zu nennen, der sich weniger auf die Bedeutung des Spiels als auf die emotionale Grundlage von Sprache fokussiert. Für ihn „wirken im Erkennen alle menschlichen Seelenvermögen zusammen, während die Verabsolutierung des Verstandes zu einem ‚Geschwätz tauber Wörter‘ führe. [...] Am Beginn der Erfahrung steht für ihn nicht der Verstand, sondern die Empfindung, und sie gibt auch der Sprache ihre ursprüngliche Ausdrucksstärke und ihren Rhythmus.“ (Meier-Seethaler 1997, 70) „Das Verhältnis von Verstand und Gefühl bestimmt Herder im Widerspruch zu Kant: ‚Im Herzen leben wir, nicht in den Gedanken.‘ Zwar wertet er den Verstand nun seinerseits nicht ab, aber deutlich wird doch die Priorität der Gefühle: ‚All unser Denken ist aus und durch Empfindungen entstanden, trägt auch, trotz aller Destillation, davon noch reiche Spuren.‘“ (Hastedt 2005, 35)

<sup>56</sup> Im Gegensatz hierzu haben diverse Philosophinnen in überzeugender Weise aufgezeigt, dass gerade die vermeintlich „negativen“ Emotionen, unter anderem Zorn, Angst und Scham, nicht nur für den politischen Kontext in ihrer epistemischen sowie emanzipatorischen Funktion von großer Bedeutung sind (vgl. u. a. Lorde 1984; Spelman 1989; Bartky 1990; Frye 1983; Campbell 1994; Ahmed 2004b).

runge aus[gedrückt wird] gegen die Aufgaben des Lebens den Rücken kehrende, ‚in sich selbst grübelnde‘ emotionale Innerlichkeit, gegen das schrankenlose Ausleben der egoistischen Leidenschaft, gegen die falsche Sentimentalität, beziehungsweise gegen die emotionelle Konvention“ (Heller 1981, 288). Heller ist zuzustimmen, wenn sie feststellt, dass es sich bei diesen gegenseitigen Abwertungen der vermeintlich getrennten Sphären um eine je *entfremdete* Version derjenigen Sphären handelt, die kritisiert werden sollen. Während sie darauf abzielt zu zeigen, dass solch entfremdete Auffassungsweisen gleichermaßen von der Moral abstrahieren (ebd., 288–289) schließe ich analog daraus, dass beide Polemisierungen gleichermaßen eine angemessene Weise über Erkenntnisprozesse nachzudenken verhindern. Dass und inwiefern Emotionen Erkenntnis verzerren, verhindern und verunmöglichen können, wird ebenso Teil der von mir identifizierten epistemischen Relevanz des Fühlens sein, wie die Ermöglichung, Förderung und Manifestation spezifischer Weisen affektiven Verstehens.

Der Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit ist die *epistemische Relevanz* affektiver Phänomene in und für die Bewältigung der lebensweltlichen Praxis. Die Bezeichnung „epistemische Relevanz“ darf nicht mit der des „epistemischen Erfolgs“ verwechselt werden. Phänomene können auf unterschiedliche Weise für die epistemische Position einer Person *relevant* sein. Eine bestimmte Überzeugung zu haben, eine Wahrnehmung oder eine Emotion, eine Halluzination, einen Traum oder eine Begierde, kann eine bestimmte Erkenntnis ermöglichen, verhindern, stiften, verdrängen, verfestigen o. Ä. Ich spreche mithin von der „epistemischen Relevanz“ von Emotionen und nicht von ihrer „Erkenntnisfunktion“, um nicht bereits epistemischen *Erfolg* zu implizieren. Mir geht es um das Sichtbarmachen einer spezifischen und *systematischen* Relevanz, einer spezifischen Weise, auf die Emotionen *einen Unterschied machen, der einen Unterschied ausmacht*<sup>57</sup>; einen Unterschied in der epistemischen Position und der epistemischen Praxis von Individuen, die eingebettet in sozio-kulturell spezifischen Lebensformen mit anderen Personen sowie ihrer materiellen Umgebung interagieren. Es geht um eine Untersuchung epistemischer „Mechanismen“ affektiven Involviertseins und der (epistemischen) Normen, anhand derer Emotionen in ihrem spezifischen epistemischen Wirken als (un-)angemessen herausgestellt werden können oder sollten.

### 1.3.2 Perspektivwechsel und Explanandum

Emotionen wurden lange Zeit entweder als prinzipiell irrelevant oder prinzipiell schädlich für den Bereich der Erkenntnis erachtet. Dieses Bild korrigieren diverse Ansätze indem sie herausarbeiten, auf welche Weise Emotionen *auch* zu Erkenntnis beitragen *können*. Die grundlegende Haltung, die ich in diesen Ansätzen identifiziert habe, besteht darin, zu fragen, inwiefern Emotionen kognitiven, d.h. vermeintlich *eigentlich* erkenntnisstiftenden Prozessen bestehen können, inwiefern sich Emotionen analog zu kognitiven Fähigkeiten analysieren lassen

---

<sup>57</sup> Gregory Bateson ([1972] 1985, 582) benutzte die Redewendung „ein Unterschied der einen Unterschied ausmacht“ für den Begriff der Information.

und inwiefern Emotionen in ihrem epistemischen Wert an den gleichen Kriterien bemessen werden können wie kognitive Phänomene. Ich habe diese drei Denkfiguren als Komplementarität, Assimilation und Subordination bezeichnet. Diese Perspektive wechselnd, werde ich im Folgenden Emotionen nicht in dieser Weise, aus der Richtung kognitiver Prozesse oder etablierter epistemischer Werte, Ziele oder Normen theoretisieren, sondern zunächst wesentliche Distinktionsmerkmale affektiven Weltbezugs akzentuieren.

William James ([1902] 2004, 137–138) fordert seinen Leser auf, sich eine Welt vorzustellen, in der es keine Gefühle gibt, keine Stimmungen, emotionalen Episoden oder Begierden. Wir sollen uns die Welt vorstellen als eine, in der niemand hoffnungsvoll ist, etwas begünstigt, ablehnt oder besorgt um etwas ist. Eine solche Welt ohne Affektivität wäre für Menschen indifferent. Ihnen erschiene alles als „gleich-gültig“, es wäre für sie nichts gut oder schlecht, nichts schön oder hässlich, niemand wäre beneidenswert, kein Verhalten beschämend und keine Nachricht erfreulich. Gefühle, so lässt dieses Gedankenexperiment *ex negativo* einsehen, sind elementare Weisen menschlichen Welt- und Selbstbezugs. Menschen verstehen sich selbst, andere und ihre sozio-materielle Umwelt vermittelt des Fühlens *auf spezifische Weise* als in spezifischer Weise bedeutsam. Emotionen sind eine Form des Welt- und Selbstbezugs *sui generis* (Stephan, Walter & Slaby 2011).

Im Spätsommer 2015 waren emotionale Wallungen ganzer Gesellschaften in den Medien so präsent wie selten: „Die Flüchtlingskrise“ führte zu einer besonders intensiv diskutierten und sich ständig wandelnden (kollektiven) affektiven Dynamik – von Wut, Hass und brennenden Flüchtlingsunterkünften, der großen Erschütterung angesichts des Fotos der angespülten Leiche des dreijährigen vor dem Krieg geflüchteten und ertrunkenen Aylan Kurdi, über die ebenso große, als euphorisch erlebte „Willkommenskultur“ hin bzw. zurück zu (vermeintlicher) Angst, die sich zuweilen, so wurde häufig interpretiert, in Wut und Hass entlud. Jede Emotion setzt hierbei sehr spezielle Überzeugungen über die Wirklichkeit voraus und führt gleichermaßen zu sehr speziellen Überzeugungen über die Wirklichkeit. Die Situationen werden in ihrer Bedeutsamkeit vermittelt unterschiedlicher Emotionen (intra- und interindividuell) auf unterschiedliche Weise wahrgenommen. Die *Kontingen*z dieser Wirklichkeitswahrnehmungen ist hierbei von größter Relevanz. Francisco Varela schreibt in einer Reflexion über den von ihm miterlebten Chilenischen Bürgerkrieg:

Epistemology does matter. As far as I'm concerned, that civil war was caused by a wrong epistemology. It cost my friends their lives, their torture, and the same for 80.000 or so people unknown to me. (Varela 1979, 19)

The Civil war gave me the experience that epistemologies are not something abstract to be given over only to historians of science; epistemology creates the kind of world that we live in and the kind of human values that we have. (ebd., 15)

Das epistemische Problem, welches er als Ursache jenes Krieges identifiziert, besteht in der Unfähigkeit, die Wirklichkeit(en) anderer zu verstehen<sup>58</sup>; Wirklichkeiten, die Menschen auf Basis der inkorporierten historisch und sozio-kulturell spezifischen Werte und Normen (affektiv) wahrnehmen und durch diese Wahrnehmungen reproduzieren. Diese „Ordnungen des Fühlens“ als stillschweigend operative Erkenntnisbedingungen in den Blick zu nehmen, wird im Folgenden ein zentrales Anliegen sein. Das Ziel der Untersuchung ist demnach die Relevanz von Emotionen für die epistemische Position und Praxis von Erkenntnissubjekten zu beleuchten, die unweigerlich in historisch und sozio-kulturell spezifischen Kontexten situiert sind. Um in differenzierterer Weise darüber nachzudenken, inwiefern sich epistemische Positionen und Praktiken von Personen, die Flüchtlingsunterkünfte in ihrem Hass als Bedrohung für sich oder durch Erschütterung als Bedrohung für Geflüchtete evaluieren, unterscheiden, ist eine in mehrfacher Hinsicht antireduktionistische Betrachtung der intentionalen Dimension des Fühlens notwendig, die ich in den nächsten drei Kapiteln entwickeln werde. Diese Vorgehensweise unterscheidet sich von dem „Standarddiskurs“ demnach dadurch, dass ich nicht zuallererst untersuche, ob Emotionen das, was gemeinhin als Erkenntnis (in einem sehr engen Sinne) verstanden wird, ermöglichen oder stiften können. Die Ausgangsposition besteht hingegen darin, Emotionen als intentionale und damit per se Wirklichkeit erschließende Phänomene zu begreifen und (anschließend an eine Akzentuierung wesentlicher Merkmale dieser Weise des Weltbezugs) den Fokus auf eine Ausleuchtung von Bedingungsfaktoren *spezifischer* emotional erschlossener Wirklichkeiten zu legen. Eine Emotion zu erleben bedeutet zu differenzieren – wenn etwas vermittelt einer Emotion als in besonderer Weise bedeutsam erfahren wird, so werden damit immer gleichzeitig andere, potenziell ebenfalls wahrnehmbare Bedeutsamkeiten ausgeblendet. Die Kontingenz dieser Differenzierungen ist ein wesentlicher Fluchtpunkt der gesamten Untersuchung. Eine leitende Annahme ist hierbei, dass die Art und Weise, auf die Menschen affektiv Bedeutsamkeit wahrnehmen, sich nicht adäquat erschließen lässt, wenn Emotionen als rein intrapsychische Phänomene begriffen werden, die sich allein durch eine möglichst gute Kenntnis menschlicher Psychologie und Physiologie erschließen ließen. Emotionen sind unweigerlich eingebettet in spezifische Lebensformen. Diese konstituieren den Rahmen des Fühl- und damit des Erkennbaren.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> John Protevi kommentiert diese Bemerkungen Varelas in seinem Buch, in welchem er einen Ansatz politischen Affekts entwickelt, folgendermaßen: „Varela’s analysis is conducted in terms of epistemology, which we can interpret in terms of the synchronic sense-making of produced subjectivities. This epistemological analysis can be converted to our dynamic corporeal perspective by focusing on the developmental processes, the corporeal subjectivizing practices that produced the characteristic sense-making patterns of the subjects he considers. Varela shows that Chile had become polarized into two separate worlds without communication, two autonomous systems with no sensemaking overlap, no means of mutual recognition.“ (Protevi 2009, 44) Hierauf werde ich in Abschnitt 5.1.3 noch einmal zurückkommen.

<sup>59</sup> Judith Butler ([2004] 2012 u. 2010) spricht in ähnlicher Weise von „Rastern“ (*frames*) und bezeichnet damit (insbesondere die durch Medien gesetzten) Möglichkeitsräume des Fühlbaren. Sie setzt sich u. a. zentral mit dem Irak- und dem Afghanistankrieg auseinander und stellt sich die Frage, warum der Tod einiger Menschen zum Gegenstand (öffentlicher) Trauer werden kann und der anderer Menschen nicht. Sie fokussiert dabei wesentlich auf die Rahmen setzende Wirksamkeit der Medien und inwiefern diese, insbesondere durch den gezielten Einsatz (oder die gezielte Zurückhaltung) brisanter Bildmaterialien spezifische Affekte hervorrufen (und andere nicht). Detaillierter gehe ich hierauf in Abschnitt 5.2.3 ein.

Die „Standardannahmen“ und stillschweigenden Voraussetzungen über klare Rollenverteilungen von klar getrennten Bereichen werden als Ergebnis dieses Kapitels (vorläufig) außer Kraft gesetzt, mit dem Ziel, „mit anderen Augen“ (Plessner 1982) auf die epistemische Relevanz affektiven Erlebens in der lebensweltlichen Praxis schauen zu können. Die Erkenntnis-haltung, die den Überlegungen der folgenden Kapitel zugrunde liegt, lässt sich mit Nietzsche wie folgt pointieren:

Hüten wir uns nämlich, meine Herren Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei, welche ein „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis“ angesetzt hat, hüten wir uns vor den Fangarmen solcher contradiktorischen Begriffe wie „reine Vernunft“, „absolute Geistigkeit“, „Erkenntnis an sich“: – hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretierenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt. Es gibt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches „Erkennen“; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Wort kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser „Begriff“ dieser Sache, unsere „Objektivität“ sein. Den Willen aber überhaupt eliminieren, die Affekte sammt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hiesse das nicht den Intellekt castriren? (Nietzsche [1887] 1999, 365)



## 2 Affektive Intentionalität

---

### 2.1 Affektivität und Emotion

In den letzten Jahrzehnten lässt sich ein starkes Interesse an Emotionen als Forschungsobjekt beobachten. Phänomene, die Menschen aus ihrer alltäglichen lebensweltlichen Praxis mehr als vertraut sind – wütend werden, Angst haben, eifersüchtig sein, sich schämen oder verlieben – geraten aus unzähligen Perspektiven in den Blick akademischen Interesses. Psychologen, Neurowissenschaftler und Biologen sind an neuronalen Korrelaten oder an hormonellen bzw. somatosensorischen Prozessen interessiert, die Emotionen zugrunde liegen könnten, oder sie untersuchen emotionsspezifische Unterschiede in Mimik, Hautleitfähigkeit oder Herzrate. Historiker hingegen stellen sich die Frage, auf welche Weise in verschiedenen Epochen und Kulturen *über* Emotionen nachgedacht wurde, welchen Stellenwert sie im Leben von Menschen spielten und mit welchen Begriffen über sie kommuniziert wurde. Soziologen wiederum erforschen strukturelle Wechselwirkungen zwischen Emotionen und gesellschaftlicher Ordnung, während Ethnologen interkulturelle Varianz z. B. von Emotionstypen in den Fokus ihres Interesses rücken oder sich Kulturwissenschaftler mit emotionalen Landschaften und Geographien sowie affektiven Subkulturen beschäftigen. Diese Liste ließe sich lange fortführen. Hieran wird deutlich: Emotionen prägen sämtliche Bereiche menschlichen Lebens und lassen sich aus unzähligen Perspektiven als Forschungsobjekt in den Blick nehmen. Worüber gesprochen wird, wenn von Emotionen die Rede ist, variiert allerdings erheblich.

In der (zeitgenössischen) Emotionsphilosophie ist es üblich, den Begriff „Affektivität“ als Oberbegriff für verschiedene Phänomene wie Stimmungen, Empfindungen, Hintergrundgefühle und andere zu verwenden.<sup>60</sup> Als einem spezifischen Phänomen dieses Spektrums kommt Emotionen eine besondere Aufmerksamkeit zu. Was aber *sind* Emotionen? Was *ist* das *Phänomen*, um das es geht? In dieser Weise, formuliert impliziert diese Frage eine Antwort in Form einer Gleichung, wie etwa „Wasser = H<sub>2</sub>O“. Emotionen = X. Wobei X die Unbekannte ist, die es zu bestimmen gilt. Die Geschichte der (neueren (analytischen)) Emotionsphilosophie lässt sich rekonstruieren als der Versuch der Bestimmung von X, wobei darum gerungen

---

<sup>60</sup> „Affektivität“ als Sammelbegriff darf nicht verwechselt werden mit der Verwendung des Affektbegriffs in der Psychoanalyse oder der Rechtsprechung, wo damit zumeist eher impulsartige, unkontrollierte heftige Reaktionen bezeichnet werden. Auch einige Psychologen, etwa Silvan Tomkins oder Paul Ekman, verwenden den Begriff „Affekt“ oder Affektprogramme für angeborene und kulturinvariante genetisch programmierte „basale“ affektive Reaktionen. In den *Affect Studies* der Kulturwissenschaften steht „Affekt“ ebenfalls nicht als Sammelbegriff für verschiedene Phänomene, sondern bezeichnet ein eigenständiges Phänomen, das sich von den üblicherweise behandelten Klassikern des affektiven Spektrums der Emotionsphilosophie deutlich unterscheidet. Hierauf komme ich in den Abschnitten 3.4.3 und 4.2.1 noch einmal zurück. In den „Affektwissenschaften“ hingegen findet sich wieder ein breiteres Verständnis des Begriffs (vgl. Colombetti & Stephan 2013). Für eine umfassende historische Auseinandersetzung mit der Verwendung verschiedener Begriffe wie „Affekt“, „Pathos“, „Leidenschaft“ usw. (von der Antike bis zu Kant) vgl. u. a. Newmark 2008 oder Harbsmeier & Möckel 2009.

wird, den Kern, das *Wesentliche* des Phänomens Emotion zu „extrahieren“. Emotionen wurden dabei im Laufe der Zeit gleichgesetzt mit der Wahrnehmung physiologischer Änderungen (Feeling-Tradition), mit Bewertungen/Einschätzungen (Appraisaltheorien), Urteilen oder Überzeugungen (Kognitivismus), (Arten von) (Sinnes-)Wahrnehmungen (Wahrnehmungstheorien), Verhaltensdispositionen (Behaviorismus), biologischen Überlebensmechanismen (evolutionäre Ansätze), kulturspezifischen Konstrukten ((Sozial-)Konstruktivismus), Handlungskontrollsystemen (motivationstheoretischer Ansatz) und weiteren mehr.<sup>61</sup> Emotionen sind, je nach Ansatz, mindestens in wesentlicher Hinsicht *wie* Urteile, Wahrnehmungen, Handlungen etc. oder werden auf deren Merkmale reduziert und sind, solchen Extrempositionen zufolge, „nichts als“ (spezifische Formen von) Urteile(n), Wahrnehmungen, Handlungen etc. Die konkreten X sind dabei in der Regel Reaktionen auf alternative Vorschläge für X, welche zwar in der Lage seien, spezifische Charakteristika von Emotionen einzufangen, andere jedoch vernachlässigten. Wird in einem Ansatz beispielsweise der physiologische Aspekt hervorgehoben, tritt der kognitive in den Hintergrund oder wird schlicht ignoriert. Dies veranlasst Kritiker dazu zu zeigen, welche Phänomene, die ihnen zufolge als Emotionen gelten *sollten*, dann nicht unter diesen Begriff fallen *könnten*.<sup>62</sup> Die in diesem Kapitel vorgenommene Charakterisierung affektiven Weltbezugs versteht sich ausdrücklich nicht als ein weiterer Versuch des Ausbuchstabierens von X gemäß dieser Traditionslinie bzw. Methode. Statt der Entwicklung einer fixierten, statischen Definition mit notwendigen und hinreichenden Bedingungen für die Zugehörigkeit zum hier verwendeten Emotions- resp. Affektivitätsbegriff, besteht das Ziel in einer spezifischen *Akzentuierung* der intentionalen Dimension des Fühlens, die im ersten Kapitel als emotionsphilosophischer Ausgangspunkt für eine Untersuchung der epistemischen Relevanz von Emotionen – in Abgrenzung zu der These, Emotionen seien arbiträre Wallungen – herausgestellt wurde. Ich werfe demnach vor dem Erkenntnisinteresse meiner Untersuchung<sup>63</sup> selektiv(e) Schlaglichter auf das in seiner Komplexität und Vielschichtigkeit anerkannte und belassene Phänomen menschlicher Affektivität – vor dem Hintergrund der Überzeugung, dass in allen vorgeschlagenen X der philosophischen Emotionstheorienlandschaft etwas Wichtiges enthalten ist, dass sie aber „auf nichts von dem reduzierbar sind, mit dem sie zu diesem oder jenem Zeitpunkt gleichgesetzt wurden.“ (de Sousa [1987] 2009, 55)

<sup>61</sup> Eine ähnliche Darstellung dieser Theorienvielfalt findet sich u. a. bei Scarantino 2005. Für eine hilfreiche Zusammenfassung der zentralen Theoriegruppen siehe de Sousa [1987] 2009, 75–89.

<sup>62</sup> Andrea Scarantino nennt dies das „Problem der Reichweite“ (*problem of scope*), welches sich ihm zufolge alle Theorien einhandeln, die den Anspruch erheben, festlegen zu können, was sämtliche Emotionen (als Kategorie) gemeinsam hätten oder was je einen *Emotionstypen* als solchen kennzeichne und von anderen unterscheide. „For every scientific theory T that tells us that an emotion/anger/fear/etc. is X, we can find counterexamples consisting of things called ‚emotion‘/,anger‘/,fear‘/etcetera in English that are not X, and/or things not called ‚emotion‘/,anger‘/,fear‘/etcetera in English that are X.“ (Scarantino 2012, 361)

<sup>63</sup> Die drei Merkmalskomplexe, die ich in diesem Kapitel beleuchte, stelle ich in den folgenden Kapiteln als „Orte“ der Sedimentierung „affektiver Ordnungen“ heraus (die stillschweigend als Erkenntnis-schemata wirksam sind) – dies wird insb. in Kapitel 4 deutlich werden.

Ungeachtet der Unterschiede in den Annahmen über den vermeintlichen „Wesenskern“ von Emotionen, ist es (besonders in der Psychologie) üblich, den Begriff „Emotion“ als einen *Terminus technicus* zu verwenden, der einen recht eingeschränkten Bereich affektiven Erlebens umfasst, indem damit nur kurze, auf konkrete Objekte gerichtete Episoden bezeichnet werden.<sup>64</sup> Wenn im Folgenden indes von Emotionen die Rede ist, verwende ich den Begriff nicht in dieser restriktiven Weise. Im Fokus steht die Weltbezüglichkeit des Fühlens, das Phänomen affektiver Intentionalität. Intentional sind „alle wichtigen affektiven Phänomene, die Gefühlsaspekte umfassen“ (Stephan, Walter & Slaby 2011, 9). Den zu untersuchenden Phänomenbereich begrenze ich explizit nicht, *erstens* hinsichtlich der Dauer (ich fasse also nicht nur kurze und episodenhafte, sondern auch länger anhaltende Phänomene als Emotionen auf), womit *zweitens* einhergeht, dass ich nicht nur unidirektionale Momentaufnahmen, sondern auch dynamische Entwicklungsverläufe betrachte. *Drittens* gelten nicht nur solche Phänomene als Emotion, auf die sich kategoriale „Labels“ anwenden lassen (auch affektive Vollzüge, die sich einer Einordnung in bereits etablierte „Kataloge“ typischer Emotionskategorien verweigern, werden demnach als Emotionen bezeichnet), womit zusammenfällt, dass der hier verwendete Begriff, *viertens*, nicht impliziert, für jede Emotion ließe sich ein *klar determinierbares, fixierbares* formales Objekt identifizieren (siehe Abschnitt 1.2.3, S.26), welches den Emotionstyp bestimmt.<sup>65</sup> Diese nicht-restriktive Haltung ist insbesondere dem Erkenntnisinteresse geschuldet, die epistemische Relevanz von Emotionen *in der lebensweltlichen Praxis* zu untersuchen, wo ein strenges Reglement von Typisierungen und Taxonomien schnell an seine Grenzen stößt.

In Abschnitt 2.2 skizziere ich zunächst strukturelle Annahmen über die Intentionalität von Emotionen. Anschließend stelle ich die spezifische Vorgehensweise vor, affektive Intentionalität in die Metapher der „Passensrichtungen“ einzuordnen und arbeite Präsuppositionen und Implikationen dieser Vorgehensweise für eine Untersuchung der epistemischen Relevanz des Fühlens heraus. Alternative Formen epistemischer Relevanz von Emotionen – jenseits vermeintlicher Abbildung konkreter evaluativer Eigenschaften, ausgerichtet am „Passensideal“ – sichtbar zu machen, erfordert Merkmale zu benennen und zu fokussieren, die affektive Intentionalität zu einer Form des Selbst- und Weltbezugs *sui generis* machen. In Abschnitt 2.3 werde ich drei solcher Merkmalsbereiche akzentuieren: Die phänomenal-leibliche Dimension emotionalen Weltbezugs, die Gestalthaftigkeit emotionalen Gehalts sowie die doppelt ambige Struktur des Vollzugsmodus affektiver Intentionalität (aktiv-passiv und rezeptiv-konstruktiv).

---

<sup>64</sup> Eine mögliche Interpretation besteht darin, diese Tendenz als eine Konsequenz der zu beobachtenden „Fetischisierung“ von Operationalisierbarkeit zu deuten, die wiederum mit der anhaltenden Popularität neurowissenschaftlicher Forschung und einem szientistischen Zeitgeist insgesamt zusammenhängt.

<sup>65</sup> Welche Ausschnitte des unaufhörlich andauernden „affektiven Flusses“ mit welchen „Labeln“ versehen werden, ist zwar nicht vollkommen willkürlich, zu einem gewissen Maße allerdings kontingent. Der Kulturwissenschaftler Brian Massumi (1995) übertreibt diesen Gedanken meines Erachtens, wenn er von einer vollständigen „Autonomie des Affekts“ spricht, den wir durch Signifikation (d.h. einer Zuschreibung von Namen und Bedeutungen) „einfangen“ und „zähmen“, sodass das „eigentliche“ affektive Erleben uns wie ein Exzess immer „voraus ist“ und nicht „von uns besessen“ wird – allerdings scheint es gleichermaßen verfehlt zu sein, nach „real existierenden“ Emotionstypen im Kopf, im Körper oder in der Welt zu suchen.

*Emotionen* lassen sich als eine verdichtete Form dessen verstehen, was ich als *präreflexiven affektiven Weltbezug* bezeichne.<sup>66</sup> Diese basale Dimension affektiver Intentionalität, so zeige ich in Abschnitt 2.4, lässt sich aufbauend auf Maurice Merleau-Pontys Verständnis inhärenter Sinnhaftigkeit von Welt und dem leiblichen Zugang dazu – in Kombination mit Martin Heideggers Begriff der Befindlichkeit – auch als „fungierende affektive Intentionalität“ bezeichnen. Im nächsten Kapitel wird das in diesem Kapitel herausgearbeitete Verständnis affektiven Weltbezugs in seinen konkreten Kontext und die Biographie des Fühlenden eingebettet; ferner werden die sozio-materiellen Strukturierungsfaktoren synchroner und diachroner Situiertheit beleuchtet.

## 2.2 Intentionalität als epistemisches Moment

Den emotionsphilosophischen Ausgangspunkt für eine Untersuchung der Frage, auf welche Weise(n) Emotionen Erkenntnis fördern, verhindern, aufrechterhalten oder anderweitig epistemisch relevant sein können, so habe ich in Kapitel 1 herausgestellt, bildet die Annahme, dass es sich bei Emotionen um intentionale Phänomene handelt und nicht um a- oder irrationale physiologische Wallungen. Zunächst skizziere ich im Folgenden die grundlegenden Annahmen über die Intentionalität von Emotionen aus analytisch-emotionsphilosophischer Perspektive. Anschließend stelle ich diverse „Standardannahmen“ heraus, die sich aus einer Thematisierung der intentionalen Dimension im Bild der „Passensrichtungen“ und einer Analogiebildung von Emotionen und anderen mentalen Zustandstypen für eine Untersuchung der epistemischen Relevanz des Fühlens ergeben.

### 2.2.1 Intentionalität aus struktureller Perspektive

William James formulierte bekanntermaßen den sich nahezu als Slogan für seine einflussreiche „Gefühlstheorie“ der Emotionen durchgesetzten Ausspruch, wir würden nicht weinen, weil wir traurig seien, sondern wir seien traurig, weil wir weinten (vgl. 1884, 189–190). Die Annahme hinter dieser Umkehrung der üblichen Redeweise ist, dass Emotionen Wahrnehmungen körperlicher Veränderungen seien. James zufolge *ist* das Gefühl (hier: die Empfindung)<sup>67</sup> bzw. das Gewahrwerden körperlicher Erregung die Emotion. Das Phänomen Emotion wird demnach auf die Empfindung, auf das Gefühl reduziert. An Emotionstheorien dieses Paradigmas (sog. *feeling theories*) wurde alsbald von Seiten eines emotionstheoretischen Kogni-

---

<sup>66</sup> Diese Unterscheidung macht ersichtlich, dass es kein affektfreies menschliches Erleben gibt. Damit wird nicht behauptet, jegliches Erleben sei emotional. Präreflexiver affektiver Weltbezug ist die Bedingung der Möglichkeit konkreten affektiven Weltbezugs und, so wird sich in Kapitel 4 und in Kapitel 5 zeigen, weist erstens selbst eine epistemische Relevanz auf und beeinflusst zweitens die Art und Weise der epistemischen Relevanz „konkreter(er)“ affektiver Phänomene, wie Emotionen.

<sup>67</sup> Ich verwende „Gefühl“ und „Emotion“ in dieser Arbeit synonym (siehe oben), meine damit aber nicht, wie James, eine Reduktion von Emotion auf (körperliche) Empfindung.

tivismus Kritik erhoben. In der Philosophie wurde diese insbesondere in Form von (Wert-)Urteilstheorien (vgl. Solomon [1976] 2000, Nussbaum 2001) und in der Psychologie in Gestalt von Appraisal-Theorien (vgl. Lazarus 1991, Arnold 1960) formuliert. Vor allem wurde der Einwand prominent, Gefühlstheorien könnten nicht erklären, was unterschiedliche Emotionstypen voneinander unterscheidet. Was macht ein physiologisches Erregungsmuster zu Angst und ein anderes zu Freude? Kognitivisten beantworteten diese Frage, indem sie auf den Zusammenhang zwischen dem Emotionstypus und der spezifischen Bewertung des Objekts verweisen, auf das sich eine Emotion bezieht – in einer Episode der Angst evaluieren Menschen ihre Umgebung anders als wenn sie Eifersucht, Freude oder Scham empfinden. Voraussetzung dieser Annahme ist, dass Emotionen *intentional* sind.

Im zeitgenössischen emotionsphilosophischen Diskurs herrscht weitgehend Konsens darüber, zumindest *prototypische emotionale Episoden* als, im Brentano'schen Sinne, intentionale Phänomene aufzufassen.<sup>68</sup> Was *sämtliche* mentale Phänomene im Kern ausmache, sei, so Franz Brentano, dass sie sich *auf etwas* bezögen. Intentionalität sei *das* Merkmal des Mentalen. Oder wie Husserl formuliert: Bewusstsein ist immer Bewusstsein *von* etwas. Wir sind überzeugt *von* X, wünschen uns, *dass* Y oder denken *an* Z. Überzeugungen, Wünsche, Gedanken – und eben Emotionen – beziehen sich somit *auf* etwas, sie haben einen intentionalen Gehalt.<sup>69</sup> Damit ist mehr gesagt, als dass diese mentalen Zustände einen *Auslöser* oder eine *Ursache* hätten. Wie Wittgenstein feststellt, gilt es „zu unterscheiden zwischen dem Gegenstand der Furcht und der Ursache der Furcht“ ([1953] 2003, § 476).<sup>70</sup> Das intentionale Objekt einer Emotion mag ursächlich für diese sein, muss es aber nicht: „The object of Bernard's jealousy is Max, but its cause is, say, Mary's praise of Max's humor“ (Deonna & Teroni 2012, 3). Wenn wir uns schämen, wütend werden, uns verlieben, (miteinander) freuen und trauern, melancholisch gestimmt sind oder euphorisch erregt, handelt es sich hierbei, das ist die zentrale Einsicht, nicht um unspezifische, arbiträre Wallungen. Emotionen sind mithin keine wilden, ungerichteten Leidenschaften oder lediglich physiologische Erregungsmuster, ohne erkennbaren Zusammenhang zu uns und der Welt. „*Intentionalität* der Gefühle besagt, daß Gefühle in einem *inneren* logischen Zusammenhang mit den Inhalten unserer Welt stehen“ (Solomon [1976] 2000, 163). Emotionen sind demnach nicht von der Außenwelt abgetrennt, „[v]ielmehr bilden sie Strukturen, die uns an die Inhalte unserer Welt ketten und diese ordnen“ (Solomon [1976] 2000, 164).

<sup>68</sup> Für einen Überblick vgl. u. a. Slaby et al. 2011; Deonna & Teroni 2012, 3–6; Goldie 2000, 16f.; Solomon [1976] 2000, Kap. V.1 (155–165); Hufendiek 2016, Kap. 1. Zur Intentionalität der Emotionen besteht mittlerweile ein umfassender Diskurs, von dem hier nur selektiv Aspekte herausgegriffen werden.

<sup>69</sup> Eine Annahme, die David Hume bspw. explizit ablehnte: „Ein Affekt [...] besitzt keine repräsentative Eigenschaft, durch die er als Abbild eines anderen Etwas [...] charakterisiert würde. Bin ich ärgerlich, so hat mich der Affekt (*passion*) tatsächlich ergriffen, und in dieser Gefühlserregung (*emotion*) liegt so wenig eine Beziehung zu einem anderen damit gemeinten oder dadurch repräsentierten Gegenstand, als wenn ich durstig oder krank oder über fünf Fuß groß wäre.“ ([1739/1740] 1978, 153)

<sup>70</sup> Diese Unterscheidung findet sich schon ausführlich bei Hume (vgl. u. a. [1739/1740] 1978, Abschnitt 2 und 3).

Die Erkenntnis oder reine „Vorstellung [*représentation*]“ ist nur eine der möglichen Formen meines Bewußtseins „von“ diesem Baum; ich kann ihn auch lieben, fürchten, hassen, und diese Überschreitung des Bewußtseins durch sich selbst, die man „Intentionalität“ nennt, findet sich in der Furcht, dem Haß und der Liebe wieder. Einen Anderen hassen ist ebenfalls eine Art und Weise, zu ihm hin zu zerbersten, sich plötzlich einem Fremden gegenüber zu finden, bei dem man zunächst die objektive Qualität „hassenswert“ erlebt und erleidet. Da sieht man, wie mit einemmal jene berüchtigten „subjektiven“ Reaktionen, Haß, Liebe, Furcht, Sympathie, die in der übelriechenden Lauge des Geistes trieben, sich davon losreißen; sie sind lediglich *Weisen, die Welt zu entdecken*. (Sartre [1947] 2010, 36; Hervorhebung IvM; eckige Klammern im Original)<sup>71</sup>

Die Intentionalität von Überzeugungen oder Wahrnehmungen lässt sich anhand von Beispielsätzen verdeutlichen, wie: jemand glaubt, dass X oder hofft, dass Y oder nimmt wahr, dass Z. In diesen Fällen handelt es sich bei X, Y und Z um propositional formulierbare Sachverhalte. Auch Instanziierungen affektiven Involviertseins lassen sich in dieser Weise formulieren: Die aufgeklärte Bevölkerung hat Angst, *dass* die Amerikaner Donald Trump wählen werden. Oder: Gustav bereut, *dass* er seine freie Zeit nicht für sinnvolle Tätigkeiten genutzt hat. Oder: Fataneh und Armir sind erleichtert, *dass* ihr Antrag auf Asyl endlich bewilligt wurde.<sup>72</sup> Allerdings ist diese Struktur nicht zwingend. Emotionen können sich auch auf komplexe Objekte beziehen. Wir haben ebenso Angst vor *dem* Klimawandel (als Phänomen), verachten Sexismus oder bewundern ein Kunstwerk. Hier besteht das Objekt, auf das sich die Emotion richtet, nicht in einem propositional formulierbaren Datum.<sup>73</sup> Die intentionalen Objekte affektiver Phänomene können demnach vielfältiger Art sein. Menschen sind affektiv involviert angesichts eigener Wünsche, Träume, Interpretationen oder Hoffnungen. Gefühle richten sich aber gleichermaßen auf konkrete Umstände, wie den Verlust einer geliebten Person oder

<sup>71</sup> Sartre spricht von einer „objektiven Qualität“ des Hassenswerten. Sollte damit lediglich darauf verwiesen sein, dass sich Emotionen auf Eigenschaften beziehen, die nicht allein vom Subjekt in die Welt projiziert werden, scheint diese Aussage unproblematisch zu sein. Ist damit allerdings gemeint, es existierten subjektunabhängig Eigenschaften „in der Welt“, wie etwa „das Hassenswerte“, die es nur zu rezipieren resp. abzubilden gelte, ist dies durchaus problematisch. Die Quintessenz dieses Ausschnitts, dass es sich bei Emotionen um Weisen handelt, „die Welt zu entdecken“, um epistemisch relevante Phänomene, kann allerdings ungeachtet spezifischer ontologischer Prämissen akzeptiert werden.

<sup>72</sup> Robert Gordon (1987) unterscheidet zwischen „faktischen Emotionen“, die die Annahme voraussetzen, dass deren propositionale Objekte wahr seien und Emotionen, die er „epistemisch“ nennt, da sich diese auf Unsicherheit bezögen. Der Unterschied markiert eine Differenz zwischen solchen Emotionen, die ein „Wissen“ über einen bestimmten Tatbestand bereits einschließen, weil sie sonst gar nicht vorlägen (z. B. Trauer über einen Verlust, Reue für eine Tat o. Ä.) und denen, die nicht vorkämen, würde die entsprechende Person etwas bestimmtes bereits wissen (etwa die Hoffnung, dass etwas bestimmtes passieren wird oder die Angst, jemand könnte etwas bestimmtes getan haben).

<sup>73</sup> Diese Feststellung ist nicht aus grammatikalischen Gründen interessant, sondern weil sich hierdurch das *epistemische Ziel* „objektuales Verstehen“ (Kvanvig 2003) ableiten lässt, das ich insb. in Kapitel 5 wieder explizit aufgreife, um die Relevanz von Emotionen diesbzgl. zu beleuchten. „Objektuales Verstehen“ bedeutet, dass nach dem „ich verstehe“ keine Proposition folgt, sondern ein „Objekt“, ein komplexes Phänomen. Das bedeutet hier, dass sich die Angst nicht darauf richtet, *dass* der Klimawandel kommt, sondern sie richtet sich auf „den Klimawandel“ als gesamtes, komplexes Phänomen. Sexismus zu verachten oder ein Kunstwerk zu bewundern, bedeutet ebenso eine affektive Gerichtetheit auf diese Objekte als Ganze, nicht auf einen losgelösten propositional formulierbaren Umstand.

das Erreichen eines lang ersehnten Ziels. Kinder fürchten sich vor nicht existierenden Monstern und fiebern, wie auch Erwachsene, mit fiktiven Charakteren in Filmen oder Romanen mit. Als Objekte des Fühlens kommen folglich gleichermaßen propositional formulierbare Gegebenheiten in Betracht wie komplexe Phänomene (Klimawandel, Sexismus etc.). Ebenfalls richten sich Emotionen auf konkrete Geschehnisse oder auf Narrationen oder Fiktionen. Weiterhin können sich unsere Gefühle auf eigene mentale Zustände beziehen, auf andere Personen und auf unsere Beziehung zu ihnen.<sup>74</sup> Affektiv auf diese Objekte gerichtet zu sein impliziert, dass der „innere logische Zusammenhang“, der hierbei zwischen dem Fühlen und den Objekten besteht, von spezifischem Charakter ist. Emotionen richten sich demnach nicht schlicht auf ihre intentionalen Objekte, indem sie „irgendwie mit ihnen zusammenhängen“, sondern dieses Gerichtetsein ist wesentlich *evaluativ*. Die freudige Erregtheit einer Person über einen Liebesbrief etwa richtet sich nicht auf ein Stück beschriebenes Papier, sondern auf die Bedeutsamkeit, die dieser Liebesbrief für sie aufweist. Technisch gesprochen besitzt der Liebesbrief evaluative Eigenschaften, welche die freudige Erregtheit der Person angesichts dieses konkreten Stücks beschriebenen Papiers verständlich machen. Die evaluativen Eigenschaften des Briefs exemplifizieren demnach das *formale Objekt* der Emotion (siehe Abschnitt 1.2.3, S.26). Diese formalen Objekte konkreter intentionaler Objekte affektiver Phänomene sind nicht nur *evaluative*, sondern auch *relationale* Eigenschaften – der Liebesbrief hat Bedeutung für eine spezifische Person vor dem Hintergrund ihrer Anliegen und Werte. Der Begriff der *core relational themes*, geprägt vom Psychologen Richard Lazarus, bringt dies zum Ausdruck:

If we feel threatened, insulted, or benefited – these are, of course, appraisals – the relational meaning of each does not stem from either the person or the environment; there must be a conjunction of an environment with certain attributes and a person with certain attributes, which together produce the relational meaning. (Lazarus 1991, 90)

Stephan & Slaby (2011, 206) sprechen weiterhin im Anschluss an de Sousa (2002) von der „Janusköpfigkeit der Emotionen“. Hiermit verweisen sie auf den Umstand, dass Emotionen immer „beides sind: über etwas in der Welt und zugleich eine Form des Gewährseins unserer selbst. Ihr ‚Blick‘ richtet sich sozusagen nach innen und außen: Wenn ich zum Beispiel Furcht empfinde, erscheint mir etwas als Gefahr und sogleich fühle ich mich als gefährdet.“ (2011, 206–207) Diese strukturellen Grundannahmen über die Intentionalität des Fühlens halte ich für den Kern dessen, was es heißen kann, Emotionen<sup>75</sup> als bezogen auf eine intelligible Welt

<sup>74</sup> Ausführliche Bemerkungen zu den möglichen und verschiedenen Objekten von Gefühlen finden sich u. a. bei de Sousa [1987] 2009, Kap. 5 oder Döring 2009b, Teil I.

<sup>75</sup> Uneinigkeit hingegen besteht darüber, welche (anderen) Phänomene des affektiven Spektrums als intentional zu bezeichnen sind. Vor allem Stimmungen werden häufig gerade anhand des Merkmals Intentionalität von Emotionen unterschieden, indem angenommen wird, dass erstere sich nicht auf Objekte bezögen, während letztere sich dadurch auszeichneten (vgl. Deonna & Teroni 2012, 4; de Sousa [1987] 2009, 31). Peter Goldie (2000) hingegen vertritt die Auffassung, dass Emotionen spezifischere intentionale Objekte aufweisen würden als Stimmungen und die Unterscheidung zwischen beiden, als affektive Phänomene somit eine graduelle Frage sei. Diese Auffassung hat laut Goldie den Vorteil, dass weder behauptet werden müsse, dass jede Emotion ein spezifisches intentionales Objekt aufweise, noch dass Stimmungen generell nicht-intentional seien

zu verstehen und *in diesem Sinne* als erkenntnisrelevante Phänomene zu begreifen.<sup>76</sup> Der Disput innerhalb der Emotionsphilosophie beginnt bei der Frage, wie genau diese Intentionalität von Emotionen zu konzipieren sei. Strittige Fragen sind unter anderem: Auf welche Weise sind Emotionen evaluativ auf Selbst und Welt – auf konkrete Objekte und ihre evaluativen, relationalen Eigenschaften – gerichtet? Welcher Art ist der qua Affektivität erschlossene Gehalt? Welchen ontologischen Status weisen die evaluativen Eigenschaften auf, die vermeintlich erschlossen werden – sind sie reaktionsabhängig (*response-dependent*), werden sie lediglich auf ihre Objekte projiziert oder sind sie „real existierende“, robuste Eigenschaften „objektiver Realität“? Ist affektiver Gehalt begrifflich oder nichtbegrifflich verfasst?<sup>77</sup> Mein Fokus liegt im Folgenden auf der Explikation der Strategie, affektive Intentionalität mittels einer Analogie zwischen Emotionen und anderen mentalen Zustandstypen zu erklären (assimilatorische Denkfigur, siehe Abschnitt 1.2.2), um anschließend Implikationen dieser Strategie für eine Theorie der epistemischen Relevanz des Fühlens herauszustellen.

## 2.2.2 Intentionalität – Implikationen einseitiger Zuordnungen

Die angeführten „Grundannahmen“ zur Intentionalität berücksichtigen bisher nur die Dimension, die in der analytischen Emotionsphilosophie als *mind-to-world-direction of fit* bezeichnet wird (siehe Abschnitt 1.2.3, Fn.43). Emotionen sind demnach Zustände, die wie Wahrnehmungen oder Überzeugungen darauf abzielen, in ihrem Gehalt mit dem Zustand der Welt übereinzustimmen. Zustände wie Wünsche oder Begierden hingegen, so eine übliche Einteilung, wiesen eine *world-to-mind direction of fit* auf, da sie darauf abzielten, den Zustand

---

(2000, 17). Für eine Diskussion dieser verschiedenen Positionen in Bezug auf Stimmungen siehe Stephan (2017a). Andere wiederum sehen nicht im Vorhanden- oder Abwesendsein einer intentionalen Dimension *als solcher* ein Distinktionsmerkmal für verschiedene affektive Phänomene, sondern sprechen allen affektiven Phänomenen einen spezifischen Selbst- und Weltbezug zu, der sich allerdings in seiner Art und Weise oder hinsichtlich seiner intentionalen Objekte unterscheiden mag, je nachdem, ob wir uns in einer kurzen, heftigen emotionalen Episode, einer anhaltenden Stimmung oder einer diffusen Atmosphäre befinden. (vgl. Stephan, Walter & Slaby 2011) „Gefühle haben einen intentionalen Gehalt, sie sind *Erfahrungen von etwas*. Dieser Welt- und Selbstbezug zeigt sich bei allen wichtigen affektiven Phänomenen, die Gefühlsaspekte umfassen, bei Emotionen ebenso wie bei den meisten Empfindungen und sogar bei Stimmungen.“ (ebd., 9) Für eine Thematisierung der Intentionalität von Empfindungen sowie Stimmungen vgl. Slaby (2008, Kap. 6.1 sowie 7.3). Auf potenzielle Unterschiede zurückkommend werde ich in Abschnitt 2.4 basierend auf Merleau-Pontys Unterscheidung zwischen fungierender Intentionalität und der „Intentionalität der Akte“ sowie Heideggers Begriff der Befindlichkeit aufzeigen, dass es sinnvoll ist zu unterscheiden, zwischen dem, was ich als konkreten affektiven Weltbezug bezeichne (und Emotion nenne), und dem, was diese konkrete Selbst- und Weltbezüglichkeit emotionalen Involviertseins erst ermöglicht, nämlich eine basalere Form affektiven Weltbezugs, die ich als *präreflexiven affektiven Weltbezug* bezeichne.

<sup>76</sup> „[O]ur emotions actualize an ability to understandingly [...] relate to an intelligible world. This is something that tends to become blurred in certain accounts of affective intentionality according to which one might construe our emotional responses as reactions on a par with reflex-like organismic reactions.“ (Sanchez-Guerrero 2016, 39)

<sup>77</sup> Für einen Überblick zum Stand der Fragen, die ein Begriff affektiver Intentionalität aufwirft, vgl. Slaby & Stephan (2010).



der Welt dem Geist „anzupassen“.<sup>78</sup> Einerseits finden sich diverse Argumente dafür, Emotionen nicht *einseitig* in dieses Bild einzuordnen, sondern ihnen beide Passensrichtungen zuzusprechen (vgl. u. a. Döring 2009a; Scarantino 2010; Wilutzky 2015; Hufendiek 2016), wohingegen andere die Verwendung der Metapher als von vornherein verfehlt ansehen, da sie eine unzulängliche Trennung zwischen Kognition und Konation voraussetze (vgl. Helm 2001). Mir geht es zunächst um die Feststellung, dass eine Einordnung von Emotionen in die Metapher der Passensrichtungen zu folgender Strategie einlädt: Die Intentionalität von Emotionen wird dadurch beschrieben und erklärt, dass eine Analogie hergestellt wird zwischen Emotionen und mentalen Zustandstypen, die ebenfalls der jeweiligen Passensrichtung zugeordnet werden. Theorien, die die Intentionalität von Emotionen primär vor dem Hintergrund einer Zuordnung zur *mind-to-world direction of fit* theoretisieren – also solche Ansätze, die zunächst in den Blick geraten, wenn die epistemische Relevanz des Fühlens untersucht werden soll –, stellen demnach eine Analogie her zwischen Emotionen und Urteilen, Überzeugungen, Wahrnehmungen oder anderen mentalen Zustandstypen, die auf Übereinstimmung ihres Gehalts mit der Welt abzielen. Eine solche Analogiebildung hat Auswirkungen auf den resultierenden Begriff „Emotion“ und bestimmt damit den Möglichkeitsraum mit, innerhalb dessen die epistemische Relevanz eines so verstandenen Phänomens *Emotion* thematisiert werden kann.

Das intentionale Moment von Emotionen zu prononcieren und damit die gefühlstheoretische Implikation zu überwinden, Emotionen als primär physiologische Erregungsmuster aufzufassen, lässt sich zwar als wesentlicher Fortschritt bezeichnen, allerdings bringen starke Formen kognitivistischer Theorien dieser Tradition – in Form von Urteils- resp. Appraisaltheorien, wonach Emotionen (Wert-)Urteile bzw. Einschätzungen *sein* – gleichermaßen erhebliche Probleme mit sich und wurden in vielfacher Hinsicht zum Gegenstand der Kritik. Die Reduktion auf ein Element, das als „kognitiv“ bezeichnet wird, kann der Komplexität von Emotionen genauso wenig gerecht werden wie ein verkürzter gefühlstheoretischer Ansatz. Einschlägig geworden ist insbesondere der Einwand, Emotionen würden in einem streng kognitivistischen Paradigma gewissermaßen überintellektualisiert und es könne nicht erklärt werden, inwiefern Kleinkinder oder Tiere Emotionen erleben könnten, da diese nicht zu den vom Kognitivismus vorausgesetzten anspruchsvollen Urteilen oder Bewertungen (den komplexen kognitiven Repräsentationen) in der Lage seien (vgl. Prinz 2004, 36; Griffiths & Scarantino 2009; Hufendiek 2016).<sup>79</sup> Ferner wird kritisiert, dass kognitivistische Theorien, die Emo-

<sup>78</sup> Je nach Passensrichtung erwachsen aus diesen Zuteilungen unterschiedliche Maßstäbe zur normativen Bewertung. Während erstere Zustände diesem Bild zufolge korrekt oder inkorrekt sein können (je nachdem, ob sie „mit der Welt übereinstimmen“ oder nicht), können letztere erfüllt oder unerfüllt sein, je nachdem, ob ein erwünschter Zustand etwa eintritt oder nicht).

<sup>79</sup> Hier kommt es darauf an, was genau unter einem Urteil verstanden wird. Nussbaum etwa bezeichnet Urteile als „Zustimmung zu einer Erscheinung“ (*assent to an appearance*) (2001, 37) und ist der Ansicht, dass zu einem so verstandenen Urteil auch Kinder und Tiere fähig seien. Allerdings scheint mir hier der Einwand Slabys überzeugend, der Begriff des Urteils würde damit ungebührlich ausgedehnt. Scarantino bezeichnet dieses Vorgehen in selbiger Stoßrichtung als „elastic strategy“ (2010, 730) und zieht den Schluss, dass die These, Emotionen seien Urteile, dadurch leer werde.

tionen als (Formen von (Wert-))Urteile(n) begreifen, Schwierigkeiten haben, das Problem kognitiv undurchdringlicher resp. träger Emotionen zu erklären. Hat jemand wider besseres Wissen Angst vor dem kleinen Welpen des Nachbarn, so muss der Urteilstheoretiker unterstellen, die Person habe zwei sich widersprechende Urteile gleichzeitig: Das Urteil der Nichtgefährlichkeit des Welpen sowie das (emotionale), sich in der Angst ausdrückende Urteil seiner Gefährlichkeit.<sup>80</sup> Ein weiterer Einwand, meines Erachtens der gewichtigste gegen eine strenge Form des Kognitivismus, besteht darin, dass dieser die Phänomenalität resp. Leiblichkeit – oder die „Emotionalität“ (Goldie 2000) von Gefühlen – nicht (ausreichend) berücksichtigt (vgl. Slaby 2008, 232; Vendrell Ferran 2008, 136).<sup>81</sup> Streng kognitivistische Emotionstheorien handeln sich somit das „Problem der Emotionalität“ (Helm 2001, Kap. 2.3) ein: Wie kann erklärt werden, was ein nichtemotionales von einem emotionalen Urteil oder einer emotionalen Einschätzung bzw. Bewertung unterscheidet? Was verloren geht, ist demnach genau der Aspekt, der Emotionen *prima facie als* Emotionen von anderen mentalen Phänomenen zu unterscheiden vermag.<sup>82</sup> Die emotionstheoretische Frage, die aus der Kritik am Kognitivismus erwächst, lautet also: Wie lässt sich ein Ansatz formulieren, der dem intentionalen Moment affektiven Involviertseins Rechnung trägt, ohne dabei zu vernachlässigen, dass es sich bei Gefühlen wesentlich um erfahrene, erlebte, empfundene, leibliche Phänomene handelt?<sup>83</sup> Ansätze, die dieses Problem lösen, indem sie vorschlagen affektive Intentionalität als eine Form des Weltbezugs *sui generis* zu betrachten, anstatt sie auf Merkmale anderer mentaler Phänomene zu reduzieren, bespreche ich in Abschnitt 2.3.

Als Alternativvorschlag zu Urteilstheorien setzte sich besonders prominent der Vorschlag durch, die Intentionalität von Emotionen analog zu der von Wahrnehmungen zu konzeptua-

<sup>80</sup> Döring (2008) argumentiert dafür, dass es sich in solchen Fällen um Konflikte ohne Widerspruch handelt, und argumentiert damit ebenfalls gegen Urteils- und für Wahrnehmungstheorien. Von „kognitiver Undurchdringlichkeit“ von Emotionen zu sprechen verweist auf den Umstand, dass Emotionen wider „besseres Wissen“ Bestand haben können. Wahrnehmungstheorien könnten diesen Umstand, so Döring, besser erklären als Urteilstheoretiker, indem sie eine Analogie zwischen diesen Emotionen und Sinnestäuschungen herstellen: Den Strohhalm im Glas nimmt jemand demzufolge als geknickt wahr, obwohl er wisse, dass dieser nicht geknickt sei. Ebenso habe die Angst vor einer Spinne Bestand, auch wenn der Fühlende wisse, dass die Spinne ungefährlich sei. Vgl. hierzu auch Slaby 2008, 232 f.

<sup>81</sup> Für eine Diskussion einschlägiger Kritik sowie möglicher Erwiderungen von Vertretern kognitivistischer Theorien siehe Hufendiek 2016, Kap. 1.5.

<sup>82</sup> „[E]motional cognitivism [...] cannot capture the ‚emotionality‘ of emotions – what is distinctive of emotions as the kind of mental state they are. [...] We must, it seems, make a distinction between the emotional evaluation of something as an object of fear and the non-emotional evaluation of it as dangerous, and cognitivists may seem unable to make this distinction; this is the *problem of emotionality*.“ (Helm 2001, 38)

<sup>83</sup> Formen sogenannter (Mehr-)Komponententheorien, etwa die Auffassung, Emotionen seien Kombinationen aus Überzeugungen und Wünschen (sog. *mixed theories*; vgl. Deonna & Teroni 2012, Kap. 3), können ebenso wenig wie strenge Urteilstheorien befriedigend beantworten, wie sich Emotionen von nicht-affektiven Urteilen oder Bewertungen unterscheiden (Helm 2001, 38–41). Goldie bezeichnet solche Ansätze als „bloße“ *addon accounts* (2000, 40–41 u. Kap. 3). Die Vorgehensweise dieser Ansätze beschreibt er wie folgt: „[F]irst, to capture their intentionality in terms of these familiar unemotional attitudes and contents – that is to say, attitudes towards contents that we can have when we are not experiencing an emotion; and secondly, as an afterthought so to speak, to capture the phenomenology of emotional experience by reference to feelings as non-intentional states or as intentional states that are feelings directed towards the condition of one’s body.“ (Goldie 2002, 242)

lisieren. Emotionen seien Wahrnehmungen demnach strukturell ähnlicher als Urteilen. *Ers- tens* haben Wahrnehmungen demzufolge einen phänomenalen Charakter, der salienter sei als bei einem Urteil. *Zweitens* impliziere Wahrnehmung nicht notwendigerweise begrifflichen Gehalt und *drittens* erlaubten Wahrnehmungen generell eine feinkörnigere Unterscheidung von Inhalten als Urteile (Deonna & Teroni 2012, 66). Wahrnehmungstheorien sind zudem i. d. R. „bescheidener“ als Urteilstheorien, indem sie sich „auf Aussagen über die *strukturellen* Gemeinsamkeiten zweier als distinkt verstandener Klassen mentaler Zustände“ (Müller 2011, 101) beschränken, womit sie Probleme vermeiden, die eine Reduktion von Emotionen auf Merkmale anderer mentaler Zustandstypen mit sich bringt. Insbesondere im emotionsphilosophischen Diskurs, der dezidiert auf eine Explikation der epistemischen Dimension von Emotionen abzielt, erfahren Wahrnehmungstheorien eine besondere Beachtung (für einen Überblick vgl. Brady 2013). Die Analogie zwischen Sinneswahrnehmungen und Emotionen auf der einen Seite und sekundären Eigenschaften (wie Farben, Geräusche etc.) und evaluativen Eigenschaften (das Gefährliche usw.) auf der anderen, erlaubt auf zwei Weisen epistemische Relevanz des Fühlens in den Blick zu nehmen: So wie wir die Röte einer Tomate (sekundäre Eigenschaft)<sup>84</sup> mittels unserer Sinneswahrnehmung erschließen, erschließen wir, so lässt sich die Analogie verstehen, die Gefährlichkeit eines Hundes (evaluative Eigenschaft) qua unserer Angst. Oder: So wie wir das Wahrnehmungsurteil der Röte aufgrund unserer visuellen Wahrnehmung fällen, so liefert uns unsere Emotion der Angst Gründe für das evaluative Urteil der Gefährlichkeit des kläffenden Hundes. (vgl. Brady 2013; Roberts 2013) Auch der Vorschlag, epistemische Relevanz als Aufmerksamkeitsfokussierung und Freilegung von Relevanz- resp. Salienzmustern zu verstehen, macht von einer Wahrnehmungsanalogie Gebrauch (vgl. de Sousa [1987] 2009; Elgin 2008). Analog zu der Weise, wie mittels der Sinneswahrnehmung Muster gesehen und gehört würden (Bilder, Melodien und dergleichen), so die Idee, seien Menschen im Fühlen durch die Hervorhebung bestimmter Aspekte einer Situation komplexe Relevanzmuster zugänglich (siehe Kapitel 1).

Liegt einer Untersuchung zur epistemischen Relevanz von Emotionen eine Urteils- oder Wahrnehmungstheorie zugrunde, handelt es sich hierbei, wie in Kapitel 1 argumentiert, um einen „assimilatorischen Ansatz“ (siehe Abschnitt 1.2.2). Emotionen in das repräsentationale Lager der Passensrichtung einzuordnen und damit die Struktur der Theoretisierung, der sich

---

<sup>84</sup> Zurückgehend auf John Locke werden als „primär“ solche Eigenschaften von Objekten bezeichnet, die sich unabhängig von der Wahrnehmung eines Subjekts resp. dessen epistemischem Standpunkt beschreiben lassen, wie etwa Größe, Gewicht, Form und dergleichen. „Sekundäre Eigenschaften“ hingegen lassen sich demzufolge nicht subjektunabhängig beschreiben, hierzu zählen etwa Geruch, Geschmack oder Farbe eines Gegenstandes. Charles Taylor hält die Idee einer Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten für ein gutes Beispiel zur Illustration der Entwicklung szientistischer Denkmodelle bzw. der modernen Wissenschaften. Sekundäre Qualitäten könnten demnach aufgrund ihres subjektiven Charakters nicht denselben Platz in der Wissenschaft einnehmen wie primäre Qualitäten, da sie lediglich Eigenschaften eines Objekts in unserer Erfahrung, nicht jedoch „der objektiven Welt“ sein könnten. „Even if we were somehow guaranteed in fact against variations in our perceptions over time and between persons, such properties were still suspect because they cannot make a claim to be independently the furniture of things. The assurance against variations could always only be de facto, because these properties are in their nature dependent on our sensibility.“ (Taylor 1985, 46)

darin bereits befindlichen Zustandstypen zu übernehmen, hat zur Folge, dass Emotionen als rein individuelle, dekontextualisierte Phänomene in klar definierbaren Kategorien in den Blick genommen werden, die sich wiederum auf klar definierbare Objekte mit eindeutig identifizierbaren evaluativen Eigenschaften richten. Vor dem Hintergrund des deutlich eingeschränkten Repertoires von Beispielszenarien, auf das diese Ansätze zur Plausibilisierung ihres Theorieangebots zurückgreifen, fällt die Verkürzung dieser Perspektive kaum auf. Beispielklassiker sind: Jemand hat Angst vor Hunden, Schlangen oder Fröschen, ist wütend auf seinen Chef, schämt sich angesichts eines Missgeschicks oder trauert über den Verlust einer geliebten Person. Ein individueller Akteur – abstrahiert sowohl von seiner spezifisch körperlichen Verfasstheit als auch von den lebensweltlichen, sozio-materiell strukturierten Kontexten, in die er eingebettet ist – steht einem mehr oder weniger abstrakten Objekt gegenüber, welches er fühlend (je nach Theorie im Sinne von urteilend oder wahrnehmend) evaluiert.<sup>85</sup> Epistemische Relevanz ist diesem Bild zufolge, vereinfacht gesagt, eine Frage der Re-Kognition bzw. Re-Präsentation – des *Er-kennens* im Sinne einer Subsumption des emotional Repräsentierten unter einen bereits bekannten Begriff, wie sich in Anlehnung an Merleau-Ponty formulieren lässt ([1945] 1966), 174). Mit einem Fokus auf die Frage nach der epistemischen Relevanz von Emotionen lässt sich dieses Bild in den folgenden vier „Standardannahmen“ verdichten:

- 1) Emotionen sind klar individuier- und benennbare *Episoden* oder *Zustände*, die sich auf konkrete Objekte richten.
- 2) Das *epistemische Objekt* (das „Was“ der Erkenntnis) sind konkrete, fixier- und benennbare evaluative Eigenschaften (oder es sind Gründe für das Vorhandensein dieser Eigenschaften).
- 3) Die Erkenntnisform (das „Wie“ der Erkenntnis) ist „ordnend“ bzw. abbildend (im Sinne des eben erwähnten *Er-kennens*).
- 4) Das Kriterium für die Beurteilung epistemischen *Erfolgs* bemisst sich an der Übereinstimmung zwischen dem repräsentationalen Gehalt der Emotion und dem formalen Objekt des konkreten Objekts, auf das die Emotion gerichtet ist (Korrektheitskriterium).

In einer gerichteten Episode der Angst (1) vor dem konkreten gefährlichen Hund (2) wird die Gefährlichkeit zugänglich (3). Ob diese Abbildung epistemisch wertvoll ist oder nicht, bemisst sich daran, ob der Hund tatsächlich gefährlich ist (4), ob es also eine Übereinstimmung zwi-

---

<sup>85</sup> Ansätze, die sich im sog. Situirtheitsparadigma der Affektivität verorten lassen, die durch eine Refokussierung solcher Beispiele – weg von unidirektional gerichteten Episoden hin zu sich in sozialen Dynamiken entfaltenden reziproken Prozessen – diesen Individualismus, die Dekontextualisierung sowie die Statik erfolgreich korrigieren, verschieben damit gleichzeitig den Fokus, weg von der Bedeutsamkeitsbezogenheit emotionaler Intentionalität hin zu „skillfulness“, und die Handlungsmotivation (vgl. Griffiths & Scarantino 2009; Wilutzky 2015; Hufendiek 2016). Damit leisten sie zwar einen wertvollen Beitrag für die Berücksichtigung der Relevanz des Kontextes, für einen adäquaten Begriff affektiver Intentionalität (hierauf gehe ich im nächsten Kapitel ausführlich ein), vernachlässigen dadurch allerdings, den Fokus auf affektiven Bedeutsamkeitsbezug jenseits (vermeintlich) funktionaler bzw. strategischer Handlungsorientierung zu setzen.

schen emotionalem Gehalt und formalem Objekt gibt.<sup>86</sup> Im Verlauf der folgenden Kapitel dieser Arbeit wird sich dieses Bild in gewisser Hinsicht „auflösen“ und ein komplexeres Bild der epistemischen Relevanz von Emotionen gezeichnet werden, indem die leibliche Dimension des Fühlens sowie die sozio-kulturelle Situiertheit in den Fokus des Interesses rücken. Demzufolge lassen Emotionen Personen ihre spezifische Situierung als in gewisser Weise bedeutsam erfahren. Emotionen sind hierbei zugleich Rezeption und Konstruktion dieser Bedeutsamkeit. Der Bedeutsamkeit ist sich der Fühlende leiblich-phänomenal gewahr, wobei sich der Gehalt in komplexen Gestalten präsentiert, die sich nicht in einzelne und individuierbare Eigenschaften zerlegen lassen. Dabei finden sich diese komplexen Gestalten wiederum stets eingewoben in umfassendere und komplexe „frames of mind“ (Elgin 1996, 149 ff.) und die gesamte „Verhaltung“<sup>87</sup> einer Person.

Als Brennpunkt unserer Weltanschauung ist eine Emotion ein Netzwerk von Begriffs- und Wahrnehmungsstrukturen, innerhalb dessen Gegenstände, Menschen und Handlungen Bedeutung erlangen und ihnen ein Platz in einem dramatischen Szenarium zugewiesen wird. (Solomon 1981, 240)

Emotionen sind weder *primär* kognitiv *oder* körperlich noch *primär* abbildend *oder* handlungsleitend und auch nicht *primär* passive Widerfahrnisse *oder* aktive Engagements. Bei Emotionen handelt es sich um ein schwerlich „auseinanderanalysierbares“ Konglomerat aus diesem Merkmalspotpourri. Gerade das kennzeichnet sie als die Phänomene, die sie sind. In konkreten Instanzierungen des Fühlens treten diese mal mehr und mal weniger in den Vordergrund. Geeint werden diese Instanzierungen „als eine Kategorie“ durch ihren intrinsischen Bedeutsamkeitsbezug: Im emotionalen Erleben betrifft uns etwas in besonderer Weise, geht uns etwas nahe bzw. an oder wir „nehmen Anteil“ an etwas (Slaby 2008). Fühlen heißt, mit Agnes Heller (1981), „In-etwas-Involviertsein“ (vgl. Steinfath 2001; Slaby 2008; Hastedt 2005).

[A]ffects are not mental states in the immanence of the subject that we project onto an otherwise indifferent sum of objects. Rather, they are modes of bodily attunement to, and engagement with, the lived world. It is only through our affectivity that we find ourselves in a meaningful environment in which persons and things matter for us, and in which we care for them as well as for ourselves. (Fuchs 2013, 613)

<sup>86</sup> Vgl. hierzu bspw. die Bemerkungen von Roberts (2003) oder D’Arms & Jacobson (2000) in Abschnitt 1.2.3 auf S. 23. Die zentrale These über die epistemische Dimension des Fühlens, die diverse Wahrnehmungstheorien teilen, ist Brady zufolge: „[E]motional experiences can, in suitable circumstances, generate and justify our evaluative judgements. In other words, emotional experiences can constitute reasons or evidence for evaluative judgements, in much the same way that perceptual experiences can constitute reasons or evidence for judgements about the external, non-evaluative world.“ (Brady 2013, 82)

<sup>87</sup> Ich verwende den Begriff Slaby (2008, 19) folgend „als einen umfassenden Terminus, der neben gewöhnlichen Handlungen und Tätigkeiten („Verhalten“) auch Einstellungen, Haltungen, ganze ‚Seinsweisen‘ und auch sonstige personale Merkmale, für welche Personen üblicherweise und mit guten Gründen verantwortlich gemacht werden (z. B. Aspekte ihres Auftretens, Aussehens, Fühlens, Denkens etc.), mit umfasst. Verhaltungen sind all das, was wir einer Person in einem emphatischen Sinne zuschreiben.“

Im Folgenden werfe ich selektiv Schlaglichter auf affektive Intentionalität und prononciere *erstens* Phänomenalität und Leiblichkeit, *zweitens* Gestalthaftigkeit des Gehalts und *drittens* die doppelt ambige Struktur von gleichzeitiger Aktivität-Passivität sowie Konstruktivität-Rezeptivität. Im nächsten Kapitel fokussiere ich die Kontextualisierung von Emotionen in der lebensweltlichen Praxis und beleuchte damit als ein weiteres Merkmal die Relationalität affektiver Intentionalität. Im darauffolgenden Kapitel lassen sich hierdurch (stillschweigend operative) „Ordnungen des Fühlens“ beleuchten, womit die habitualisierte Dimension affektiver Intentionalität herausgearbeitet wird. Diese wird sich in Kapitel 5, in dem ich Überlegungen zu epistemischen Potenzialen und Problemen anstelle, die sich aus der von mir dargestellten Weise epistemischer Relevanz ergeben, als besonders aufschlussreich herausstellen.<sup>88</sup>

### 2.3 Affektive Intentionalität als Selbst- und Weltbezug sui generis

Intentionalität, Phänomenalität und Motivationalität sind die üblicherweise in den Blick genommenen Merkmale von Emotionen.<sup>89</sup> Der Disput beginnt bei der Verhältnisbestimmung der Dimensionen und einer Gewichtung bzgl. des (vermeintlichen) „Wesenskerns“ „der Emotion“. Das Denken in der „Zwei-Sphären-Logik“, das sich in der Separation zwischen „Emotion und Verstand“ findet, wie ich im ersten Kapitel herausgestellt und kritisiert habe, setzt(e) sich *innerhalb* verschiedener Emotionstheorien (lange Zeit) fort – in Gestalt einer Separation zwischen mentaler Repräsentation und physiologischer Empfindung, oder zugespitzt formuliert: zwischen Kognition und Körper, zwischen Geist und Gefühl. Auch hier findet sich in diversen Theorieangeboten die auf der Annahme eines Antagonismus aufbauende Denkfigur der Hierarchisierung einer der beiden vermeintlich getrennten Sphären. Ausgangspunkt dieser Arbeit hingegen ist die Annahme, dass es sich bei affektiver Intentionalität um eine Form des Weltbezugs *sui generis* handelt, der sich von „schlichten“ Urteilen oder Sinneswahrnehmungen unterscheidet (vgl. Slaby, Stephan & Walter 2011) und zwar gerade dadurch, dass Evaluation, Phänomenalität und Motivationalität eine untrennbare Synthese eingehen. Erstens handelt es sich bei affektiver Intentionalität um einen phänomenal-leiblichen Bedeutsamkeitsbezug (in Abgrenzung zu „reinen“ Urteils- oder Wahrnehmungsansätzen *über* Bedeutung, zu denen ein Gefühl lediglich hinzuaddiert würde). Zweitens präsentiert sich die Bedeutsamkeit dem Fühlenden in Form einer holistischen, komplexen Gestalt (in Abgrenzung zu der Auffassung, es würden einzelne, separierbare evaluative Eigenschaften präsentiert).

<sup>88</sup> Der Grund für eine Charakterisierung der komplexen Struktur affektiver Intentionalität (in diesem Kapitel mit einem Fokus auf Bedeutsamkeit, im nächsten mit Fokus auf den lebensweltlichen Kontext) besteht darin zu zeigen, dass Emotionen, *aufgrund* der Merkmale, wegen derer sie oft als erkenntnisgefährdend oder verzerrend eingestuft werden, weil sie dadurch zu Verzerrungen, Fehlrepräsentationen, falschen Abbildungen und dergleichen führten (vgl. Kapitel 1), auf eine Weise epistemisch relevant sind, bei der das „Passen“, (Wieder-)Er-Kennen und Übereinstimmen, das *Problem* und nicht die Lösung ist. Dieser „Clou“ wird aber erst in Kapitel 5 verständlich.

<sup>89</sup> Vgl. u. a. Hartmann (2005) und Deonna & Teroni (2012) für einen Überblick über Theorieansätze und Traditionen sowie Solomon (2004b), Döring (2009b) oder Goldie (2010) für Sammelbände mit unterschiedlichen Ansätzen.

Drittens weist affektive Intentionalität eine doppelt ambige Struktur auf, d. h. Emotionen sind in ihrem Vollzugsmodus zugleich aktiv-passiv und rezeptiv-konstruktiv. Diese drei Merkmalskomplexe werden im Folgenden schärfer konturiert.

### 2.3.1 Phänomenalität und Leiblichkeit

Das Desiderat, das sich aus den oben skizzierten Problemen ergibt, die streng kognitivistische Theorien aufweisen, besteht darin, einen Ansatz zu formulieren, der dem intentionalen Moment affektiven Involviertseins Rechnung trägt, ohne dabei zu vernachlässigen, dass es sich bei Gefühlen wesentlich um erfahrene, erlebte, empfundene, leibliche Phänomene handelt. Insbesondere Peter Goldie (2000) sowie Bennett Helm (2001) haben Emotionskonzeptionen entwickelt, die die Unzulänglichkeiten der bisher dargestellten Ansätze der intentionalen Dimension von Emotionen erfolgreich überwinden, indem sie das „affektive Moment“, die Gefühlsdimension resp. die *Phänomenalität*, in die intentionale, die gerichtete, evaluative Dimension *integrieren*.<sup>90</sup> Dass der Begriff einer *gefühlten* Evaluation nicht verständlich wird, wenn Körper bzw. Leib aus dem Emotionsbegriff ausgeklammert werden, tritt nur dann als eine nennenswerte Bemerkung in Erscheinung, wenn die Ausgangsprämisse darin besteht, Emotionen als radikal unverkörperlichte „rein kognitive“ Symbolverarbeitungsprozesse zu begreifen. Auch wenn der seinerseits einseitige Emotionsbegriff von William James und die auf diesem Begriff aufbauenden „neo-jamesianischen“ Gefühlstheorien (vgl. Prinz 2004) durch ihre Fixierung auf somatische Prozesse unzulänglich sind, fängt James mit folgenden Überlegungen doch einen wesentlichen Punkt ein:

If we fancy some strong emotion, and then try to abstract from our consciousness of it all the feelings of its characteristic bodily symptoms, we find we have nothing left behind, no „mind-stuff“ out of which the emotion can be constituted, and that a cold and neutral state of intellectual perception is all that remains. [...] What kind of an emotion of fear would be left, if the feelings neither of quickened heart-beats nor of shallow breathing, neither of trembling lips nor of weakened limbs, neither of goose-flesh nor of visceral stirrings, were present, it is quite impossible to think. [...] A purely disembodied human emotion is a nonentity. I do not say that it is a contradiction in the nature of things, or that pure spirits are necessarily condemned to cold intellectual lives; but I say that for *us*, emotion dissociated from all bodily feeling is inconceivable. (James 1884, 193–194)

Diesem Argument kann man folgen, ohne annehmen zu müssen, dass sich Emotionen dadurch auf das Fühlen somatosensorischer Prozesse reduzieren ließen. Allerdings muss mehr gemeint sein, als Martha Nussbaum zugesteht, wenn sie sagt: „We should certainly grant

---

<sup>90</sup> Einen umfassenden Ansatz, der die Spezifität affektiven Weltbezugs herausstellt, entwickelt im Rahmen einer neo-existenzialistischen Konzeption personaler Identität Jan Slaby (2008). Vielversprechende Gegenentwürfe zum (strengen) Kognitivismus, die ebenso wenig in der Tradition von Gefühlstheorien à la James stehen (welche ihrerseits die kognitive, intentional-evaluative Dimension des Fühlens vernachlässigen), finden sich ferner bei Döring (2007), Ratcliffe (2008) sowie Sanchez Guerrero (2016, Kap. 2). Für einen Überblick siehe die Beiträge in Slaby et al. (2011).

that all human experiences are embodied, and thus realized in some kind of material process. In that sense, human emotions are all bodily processes.“ (2001, 58) Denn sie deklariert diese körperlichen Prozesse zu bloß kontingenten Zusatzmerkmalen, die keineswegs konstitutiv für Emotionen als Kategorie und auch nicht für spezifische Emotionstypen seien: „We do not seem to have said any more than that a pumping heart is a necessary condition of any episode of emotion; but we would not be inclined to say that a pumping heart is a constituent part of my grief“ (2001, 57)<sup>91</sup>. Solomon, der in seinen früheren Schriften einen ähnlich strengen Kognitivismus vertrat wie Nussbaum, kam später zu der Einsicht, die Rolle der Phänomenalität, also den Gefühlsaspekt, und damit einhergehend die Rolle des Körpers, in emotionalen Wertungen unterschätzt zu haben:

I am now coming to appreciate that accounting for the feelings (not just sensations) in emotion is not a secondary concern and not independent of appreciating the essential role of the body in emotional experience. (Solomon 2003, 189)

Dem Körper eine entscheidende Rolle für Emotionen zuzusprechen und sie nicht lediglich zu kontingenten Nebenprodukten zu deklassieren, scheint im derzeitigen Diskurs kaum noch kontrovers. Auf welche Weise der Körper allerdings Gegenstand der Untersuchung wird, variiert erheblich. Mir geht es im Folgenden nicht um strukturelle Fragen, die physiologische oder ontologische Aspekte betreffen, etwa ob und inwiefern konkrete physiologische Prozesse, Gesichtsausdrücke, Bewegungen oder dergleichen konstitutiv für spezifische Emotionstypen sind. Ebenso wenig adressiere ich Fragen nach der Lokalisation emotionaler Prozesse (im Gehirn und/oder im extracraniellen Körper).<sup>92, 93</sup> In meiner Untersuchung gerät der Körper auf drei Arten in den Fokus. *Erstens* aus phänomenologischer Perspektive, als Medium affektiver

---

<sup>91</sup> Einen Körper zu haben sei keine Bedingung dafür, Emotionen haben zu können, so Nussbaums begriffliches Argument gegen eine konstitutive Bedeutung körperlicher Prozesse für Emotionen: „Whether we believe that bodiless substances exist or not, the reason it makes sense to imagine a bodiless substance having genuine emotions is that it makes sense to imagine that a thinking being, whether realized in matter or not, could care deeply about something in the world, and have thoughts and intentions associated with such attachments. And that’s all we really require for emotion.“ (Nussbaum 2001, 60)

<sup>92</sup> Für eine Exploration und Explikation dessen, was mit der/einer Verkörperungsthese im Rahmen emotionsphilosophischer Ansätze gemeint sein kann, vgl. Wilutzky, Walter & Stephan (2011) sowie Stephan, Walter & Wilutzky (2014). Vertreter „verkörperter Ansätze“ sind in sehr verschiedener Ausgestaltung u.a. Prinz (2004), Maiese (2011), Colombetti (2013) und Hufendiek (2016).

<sup>93</sup> Eine schwache Verkörperungsthese in Form der Annahme, dass Emotionen vom Körper – genauer: von extracraniellen körperlichen Prozessen – abhängig resp. verursacht oder beeinflusst sind (Wilutzky et al. 2011, 288) ist im derzeitigen Diskurs, der den Disput zwischen Feeling-Theorien und Kognitivismus weitgehend überwunden zu haben scheint, wenig kontrovers. Damit allein wird jedoch noch nicht mehr behauptet, als dass „körperliche Aspekte auf die eine oder andere Weise wenigstens kausal mit affektiven Phänomenen verknüpft sind“ (Wilutzky et al. 2013, 555). Hingegen bedeutet eine stärkere These, eine Konstitutionsbeziehung anzunehmen und davon auszugehen, dass Emotionen nicht nur von körperlichen Prozessen verursacht oder begleitet werden, sondern diese vielmehr die Bedingung der Möglichkeit der Emotion darstellen. Ähnlich verdeutlicht diesen Unterschied auch Hufendiek (2016, 13): „[I]t is not sufficient to claim that bodily reactions somehow accompany emotions. The talk about ‚embodied emotions‘, however, is often restricted, in a misleading way, to claim that emotions are accompanied, or followed, by or expressed through bodily reactions. When talking about embodied emotions people often mean not much more than being sad *causes* a certain kind of bodily posture or facial expression or inner arousal.“



Intentionalität: Es ist der *Leib* (im Merleau-Ponty'schen Sinne; siehe Abschnitt 2.4.1) vermittels dessen ein Fühlender die Umwelt wahrnehmend evaluiert resp. evaluativ wahrnimmt.<sup>94</sup> *Zweitens* spielt die Verkörperung eine zentrale Rolle für die Situierung fühlender Individuen in komplexe sozio-kulturelle Kontexte – sowohl synchron (es sind in spezifischer Weise verkörperte Individuen, die mit anderen spezifisch verkörperten Individuen in reziproken Affizierungsdynamiken interagieren) als auch diachron (im Körper lagert sich die „affektive Biographie“ eines Individuums ab resp. ein Individuum inkorporiert (sozio-kulturell spezifische) Strukturen, die den Möglichkeitsraum des Fühlbaren eines je aktuellen Moments präfigurieren – aus der Perspektive des Fühlenden schlägt sich dies im Phänomen des habitualisierten Leibes nieder, aus der Perspektive des Interaktionspartners in der *Hexis*<sup>95</sup>). *Drittens* gerät der Körper als Ausführungsorgan von Praktiken, als Ort „impliziten Wissens“ in den Fokus. Hierbei handelt es sich nicht um separierbare Phänomene, sondern um verschiedene Blickwinkel auf dasselbe Phänomen: Es ist der phänomenale Leib, der fühlend wahrnimmt, der involviert ist in sozio-kultureller Praxis und sich Anderen als spezifischer Körper (und somit als Körper, der spezifische Möglichkeiten des Affizierens und Affiziertwerdens anbietet) zeigt. Die zweite und die dritte Perspektive werden im übernächsten Kapitel herausgearbeitet, hier (und unten in 2.4.1) konzentriere ich mich zunächst auf Phänomenalität und Leiblichkeit.

Einen Reduktionismus abzulehnen, der mentale Aktivitäten als reine Symbolverarbeitungsprozesse begreift, denen der Körper lediglich als ausführendes Organ dienlich ist, bildet den Ausgangspunkt eines enaktivistischen Verständnisses von Geist/Kognition.<sup>96</sup> Giovanna Colombetti (2013) argumentiert aus einer solchen enaktivistischen Perspektive gegen kognitivistische Emotionstheorien, die, wie in Nussbaums Zitat deutlich wurde, ein solches Bild zu implizieren scheinen, und stellt unter anderem die Rolle des *Leibes* (im Sinne Merleau-Pontys) als das Medium heraus, vermittels dessen affektiv Bedeutsamkeit erfahren wird – ohne damit den vom Kognitivismus hervorgehobenen „logischen Zusammenhang“ zwischen Emotion und Welt zu leugnen, sondern diesen vielmehr als durch die sinnstiftende Interaktion eines verkörperten Organismus mit seiner Umwelt hervorgebracht (*enacted*) zu konzipie-

<sup>94</sup> Vgl. hierzu ebenfalls Slaby (2007).

<sup>95</sup> Hiermit ist der Begriff Pierre Bourdieus gemeint, der in Zusammenhang mit seinem Konzept des Habitus zentral ist. Der Begriff „Habitus“ bezeichnet, verkürzt, die kulturellen und kollektiven Denk- und Handlungsschemata spezifischer sozio-kultureller Milieus (bei Bourdieu „Felder“), die sich in die Körper der agierenden Individuen eingeschrieben haben. Der Habitus ist dabei nicht nur ein im Individuum verortetes verhaltensleitendes operatives Prinzip, sondern er ist in Form der Hexis für andere nach außen sicht- und als solcher interpretierbar. Der Begriff „Hexis“ verweist in der Verwendung Bourdieus demnach auf ein „Ensemble dauerhaft einverleibter Körperhaltungen und -bewegungen“ (Fröhlich 2009, 83) und bezeichnet damit die „äußerlich beobachtbar[e] und Grunddimension des sozialen Orientierungssinnes“ (ebd.). Hexis ist „die realisierte, einverleibte, zur dauerhaften Disposition, zur stabilen Art und Weise der Körperhaltung, des Redens, Gehens und damit des *Fühlens* und *Denkens* gewordene politische Mythologie“ (Bourdieu [1980] 2015, 129). In Abschnitt 4.2.1 gehe ich hierauf noch ausführlich ein.

<sup>96</sup> „This is close to expressing a tautology: cognition cannot but be embodied. But pointing to this has been (and still is) necessary in the computational/representational climate that gave rise to the embodied turn in cognitive science. Far from being a controlled puppet, the animate body is the autonomous locus and means for significant activity.“ (De Jaegher & Di Paolo 2007, 487–488)

ren. Matthew Ratcliffe (u. a. 2008 u. 2011) bringt dies aus einer anderen Richtung argumentierend auf den Punkt, indem er die von Peter Goldie behauptete Trennung zwischen körperlichen und gerichteten Gefühlen kritisiert. Körperliche Gefühle beziehen sich laut Goldie auf unsere eigenen körperlichen Zustände und liefern uns somit Informationen über unser „Innere“. Zwar können diese (mitunter) vermitteln, „dass wir eine Emotion empfinden, die *irgendetwas* mit einer entsprechend bestimmbarer Eigenschaft betrifft“ (Goldie 2011, 56), jedoch keine Auskunft darüber geben, um welches Objekt es sich hierbei handelt. Demgegenüber bedeutet „ein gerichtetes Gefühl zu haben [...], auf eine unreflektierte emotionale Art und Weise mit der Welt jenseits des eigenen Körpers verbunden zu sein“ (ebd., 57). Oder anders formuliert: „Feeling toward is *thinking of* with feeling, so that your emotional feelings are directed towards the objects of your thoughts“ (Goldie 2000, 19). Ratcliffe sieht in dieser Unterscheidung eine unnötige Dopplung: „Körperliche Gefühle sind nichts anderes als gerichtete Gefühle; einige davon sind auf den Körper oder Teile des Körpers gerichtet, andere auf Dinge außerhalb des Körpers.“ (Ratcliffe 2011, 150) Der Unterschied zwischen Goldies körperlichen und gerichteten Gefühlen wird insofern aufgehoben, da sämtliche Emotionen *leiblich* sind, nicht aber alle Gefühle, verstanden im Sinne Goldies, den Körper als Objekt betreffen. Wenn eine Person Angst vor der Eisfläche eines zugefrorenen Sees hat, auf der sie ausrutschen könnte, richtet sich ihre Angst nicht *auf* ihren Körper als Gegenstand, sondern sie ist sich der Gefährlichkeit der Eisfläche *vermittels* ihres *Leibes* affektiv gewahr.<sup>97</sup>

Goldies Begriff *gerichteter* Gefühle (*feelings towards*) (2000, Kap. 3; 2002; 2011) ist auch jenseits einer Demonstration dessen, was es heißt, dass sämtliches affektive Erleben leiblich ist – ohne behaupten zu müssen, sämtliches affektive Involviertsein bezöge sich auf körperliche Prozesse – hilfreich, insofern er erlaubt, einzusehen, wie sich die phänomenale Dimension einer Emotion selbst als intentional verstehen lässt. Denn anstatt den phänomenalen Gehalt lediglich zu einem Urteil, einer Wahrnehmung oder einem anderen vermeintlich „eigentlichen“ Trägern der Intentionalität hinzuzuaddieren, webt Goldie in seinem Begriff der „gerichteten Gefühle“ die Phänomenalität untrennbar in die Intentionalität ein:

[E]motional feelings are inextricably intertwined with the world-directed aspect of emotion, so that an adequate account of an emotion's intentionality, of its directedness towards the world outside one's body, will at the same time capture an important aspect of its phenomenology. Intentionality and phenomenology are inextricably linked. [...] the phenomenology is neither specifically an aspect of the attitude nor of the content: phenomenology infuses both attitude and content. (2002, 242)

Inwiefern sich die Bewertung einer Situation *vermittels* eines gerichteten Gefühls durch diese untrennbare Verwobenheit von Phänomenalität und Intentionalität von einer nicht-affektiven Bewertung derselben Situation unterscheidet verdeutlicht Goldie mit Hilfe folgender Beobachtung Micheal Stockers:

---

<sup>97</sup> Für eine hilfreiche und differenziertere Analyse, auf welche Weisen der Körper phänomenal im affektiven Erleben involviert sein kann, vgl. Colombetti 2013, Kap. 5.

[H]aving fallen on the ice, the very same knowledge of (and wishes to avoid) the dangers of walking on the ice are „emotionally present“ to me. They concern me to the point of my being afraid. Before the fall, I had only an intellectual appreciation of the very same dangers (and a rather pro-forma desire to avoid them). Then I only saw the dangers, now I also feel them. (Stocker 1983, 20–21; zitiert nach Goldie 2002, 242)<sup>98</sup>

Der Unterschied zwischen einem schlichten Feststellen, Urteilen oder Bemerkten („only see“) der Gefahr und dem Erleben des auf die Gefahr gerichteten Gefühls besteht nicht nur in der Änderung der Art der Einstellung gegenüber *ein und demselben* Inhalt – so Goldies wertvolle Einsicht:

The difference between before and after also lies in the content: they may be the very same dangers, in the referential sense, for no new dangers have come into view, but the way of thinking of these very same dangers is different. When we think of something as being dangerous, we might just think of it as meriting fear, and we can do that without actually feeling fear towards it. Then, when we come to think of it with fear, the dangerousness of the object, and the determinate features towards which the thought is directed, is grasped in a different way. That is to say, the content of the thought is different; one’s way of thinking of it is completely new. It is not just the old way of thinking of it, plus some new element. Rather, it is more like coming to see a hidden shape in a drawing, or coming to see the shape of the face on the visible surface of the moon: one’s way of seeing is completely new. (2002, 243)

Der Inhalt des gerichteten Gefühls ist ein anderer als der der „bloßen“ Evaluation. Wie genau die Spezifität dieses anderen Gehalts gerichteter Gefühle zu verstehen ist, bleibt bei Goldie jenseits seiner Rede von „coming to see a hidden *shape*“ unbestimmt. Auf die Form emotionalen Gehalts werde ich in Abschnitt 2.3.2 detaillierter eingehen. Goldies Begriff gerichteter Gefühle macht zunächst verständlich, inwiefern sich Phänomenalität und Intentionalität von Emotionen als untrennbare Synthese verstehen lassen, anstatt als bloß zusammengesetzte, einzelne Komponenten. Die Stärke seines Ansatzes liegt darin zu demonstrieren, dass das Subjekt im Erleben eines gerichteten Gefühls eine *andere epistemische Position* einnimmt; ein Punkt, der insbesondere in Kapitel 5 noch wichtig wird. An dieser Stelle, an der es um strukturelle Eigenschaften affektiver Intentionalität geht, bedarf Goldies Ansatz allerdings zunächst einer Ergänzung, um affektives Involviertsein und Anteilnehmen adäquat theoretisieren zu können. Wenn ich darüber traurig bin, dass jemand mein Fahrrad gestohlen hat, so ist diese Traurigkeit über den Verlust des Fahrrades nur vor dem Hintergrund der Annahme verständ-

---

<sup>98</sup> In *The Emotions* (2000) führt Goldie folgendes Beispiel an: Wir können bei einem Zoobesuch einen Gorilla hinter der Glasscheibe seines Geheges als gefährlich beurteilen, ohne uns vor ihm zu ängstigen. Bemerkend wir allerdings, dass die Tür des Geheges offen steht, ändert sich unsere Evaluation der Gefährlichkeit des Gorillas: „[N]ow your way of thinking of the gorilla as dangerous is new; now it is dangerous in an emotionally relevant way for you. The earlier thought, naturally expressed as ‚That gorilla is dangerous‘, differs in content from the new thought, although this new thought, thought with emotional feeling, might also be naturally expressed in the same words. Now, in feeling fear towards the gorilla you are emotionally engaged with the world, and, typically, you are poised for action in a new way – poised for action out of the emotion.“ (Goldie 2000, 61)

lich, dass es für mich eine Bedeutung hat. Was demnach bisher unthematisiert blieb, ist der Bedeutsamkeitsbezug affektiver Intentionalität.

Formale Objekte sowie *core relational themes* (s.o.), als Differenzierungsprinzipien für Emotionstypen, dienen einer Klassifizierung angemessener Objekte für Emotionen auf einer Metaebene, erklären allerdings nicht, warum bestimmte Objekte de facto verschiedene emotionale Reaktionen bei Menschen auslösen, die gleichermaßen angemessen sein können. Der von Bennett Helm (2001) eingeführte Begriff des *Fokus* einer Emotion hilft dieses Problem zu lösen. Das formale Objekt, zur Erinnerung, ist die Bedeutsamkeit eines intentionalen Objekts, welche die Emotion als Reaktion auf dieses Objekt verständlich macht. Der Fokus ist „jenes Hintergrundobjekt, das die Bedeutsamkeit besitzt, bezüglich derer das formale Objekt unter den gegebenen Umständen verständlicherweise auf das Ziel [das konkrete intentionale Objekt, IvM] zutrifft“ (Helm 2011, 76). Wenn ich, einem Beispiel Helms (2001, 69) folgend, eine für mich bedeutsame Vase besitze, die z. B. durch ein Erdbeben oder durch einen auf die Vase zufliegenden Ball gefährdet ist, ist meine Angst vor den konkreten Objekten „Erdbeben“ und „Ball“ nur verständlich vor meinem Anliegen, dass die für mich bedeutsame Vase unversehrt bleibt. Die Bedeutsamkeit der Vase ist der Fokus und macht verständlich, warum der Ball für das werfende Kind nicht das formale Objekt der Gefährlichkeit aufweist, für mich hingegen schon. Wie Goldie hebt auch Helm (2001; 2002; 2009) mit seinem Verständnis von Emotionen als „gefühlten Bewertungen“ (*felt evaluations*) die Verschränkung von Intentionalität und Phänomenalität hervor.

[E]motions are intentional feelings of import: essentially affective modes of response to the ways our circumstances come to matter to us. (Helm 2009, 254)

Emotionen sind Helms Ansatz zufolge Gefühle von Lust/Unlust (*pleasure/pain*), die sich auf ein formales Objekt richten. Angst zu haben, heißt demnach angesichts einer Gefahr „Schmerz“ zu empfinden.

Emotions are pleasures and pains not in that they somehow involve bodily sensations; rather, I argue, emotions can be redescribed as pleasures and pains: to feel fear just is to be pained by danger. (2001, 22)

[W]hat it is like to feel emotional pleasure and pain is to have one's attention gripped by the goodness or badness of something in such a way that one thereby feels the pull to act appropriately. (2002, 19–20)

Damit sind Emotionen passive Widerfahrnisse eines spezifisch hedonischen Charakters, die ihre Bedeutung erst durch ihr Eingewobensein in ein umfassendes Netz anderer gefühlter Bewertungen erhalten. Dass sich das ungute Gefühl (*pain*), das ich erlebe, wenn der Ball auf die Vase zufliegt, als Instanziierung des Emotionstypus „Angst“ klassifizieren lässt, ergibt sich durch die Bedeutsamkeit der Vase – den Fokus der Emotion. Ob die Vase für mich bedeutsam ist, hängt wiederum von einem umfassenden Muster anderer emotionaler Reaktionen ab: Ich freue mich, wenn die Vase unversehrt bleibt, oder bin erschüttert, wenn sie durch ein Erdbeben zu Bruch geht.

[W]e can understand what it is to have the capacity for one emotion type only in the context of having the capacity for many other emotion types, so that there could not be a creature that had the capacity for only one type of emotion. For to have the capacity for any emotion type is to have a capacity to be responsive to import in certain sorts of situations, and yet that import is constituted by projectible, rational patterns of positive and negative, future- and past-oriented emotions, all with a common focus [...]. (Helm 2009, 254)

Meine Angst, die sich auf den geworfenen Ball richtet, weil dieser die Vase zerstören könnte, verpflichtet mich (Helm spricht von „focal commitments“; 2001, 69) dazu, Erleichterung zu empfinden, wenn der Ball an der Vase vorbeifliegt und sie unversehrt bleibt. Hieraus ergibt sich Helms Auffassung, dass Bedeutung und Emotion einander ko-konstituieren und weder die emotionale Wertung Vorrang vor dem Wert des Objekts hat noch der Wert des Objekts der emotionalen Bewertung vorausgeht. Gefühle sind ohne die Werte, auf die sie sich richten, sowie die Bedeutsamkeit, die diese Werte wiederum erklären, nicht vorstellbar. Ebenso wenig ist vorstellbar, das etwas für jemanden wertvoll ist, wenn er nicht in systematischer Weise mit entsprechenden Gefühlen darauf reagiert, die jeweils mit der im Hintergrund stehenden Bedeutsamkeit zusammenhängen. Etwas ist für jemanden nur dann bedeutsam, wenn sich dies in einer Systematik diverser emotionaler Reaktionen darauf widerspiegelt.

Helms Verweis auf die systematische Einbettung emotionaler Reaktionen in solch umfassende „rationale Muster“, die durch ein Narrativ zusammengehalten werden und sich gegenseitig stützen, macht deutlich, dass eine Theorie, die Emotionen alleine aus der Perspektive eines „Schnappschusses“ in den Blick nimmt, wesentliche Faktoren, die diese Emotion betreffen, übersehen muss. Was Menschen mittels einer Emotion erschließen (und hervorbringen) ergibt sich nicht aus einem einzelnen statischen Moment unidirektionaler Gerichtetheit auf ein „losgelöstes“ Objekt, sondern nur aus einem umfassenden Gefüge vor dem Hintergrund ineinander gewobener Anliegen. Es muss demzufolge eine umfassende evaluative Landschaft berücksichtigt werden, um affektive Intentionalität im konkreten Moment adäquat zu erfassen. Allerdings verbleibt diese Einbettung bei Helm rein auf das Individuum bezogen und die Hintergrundanliegen ergeben sich einzig aus dem Subjekt. Eine situierte Perspektive auf affektive Intentionalität, wie ich sie in Kapitel 3 einnehme, wird zeigen, dass die Hintergrundanliegen, die eine emotionale Bewertung eines konkreten Objekts verständlich machen (der Fokus einer Emotion), systematisch durch ihren Bezug zu einer sozio-kulturell spezifischen Praxis strukturiert sind. Diese praxisrelative Strukturierung lässt sich nicht alleine mit dem Verweis auf ein vermeintlich „isoliertes“ Individuum verstehen. Eine Explikation der situierten und der habitualisierten Dimension affektiver Intentionalität (Kapitel 3 und Kapitel 4) wird ebenfalls zeigen, dass es problematisch ist, die Rationalität der umfassenden Muster emotionaler Reaktionen allein am Kriterium der Kohärenz zu bemessen.<sup>99</sup>

Affektive Intentionalität ist dem bisher Gesagten zufolge eine leiblich-phänomenale Bedeutsamkeitsrezeption und -konstitution, deren konkrete Bedeutung sich durch eine Einbet-

---

<sup>99</sup> Auch Slaby kritisiert Helms Ansatz diesbezüglich als „übertrieben subjektivistisch“ (2008, Kap. 8.4).

tung in umfassende Muster von Anliegen und Werten des fühlenden Subjekts ergibt. Vermittels einer Emotion evaluieren Menschen etwas als in gewisser Weise, vor dem Hintergrund ihrer Anliegen, für sie bedeutsam, und diese Bedeutsamkeit ist nur verständlich durch einen Verweis auf eine umfassendere, diese konkrete Instanziierung übersteigende Struktur von Anliegen des fühlenden Individuums. Jenseits dieser intertemporal-holistischen Bedeutsamkeitsperspektive, die eine einzelne Episode emotionaler Gerichtetheit in die umfassendere Struktur ineinandergreifender Anliegen einer Person integriert, findet sich auch der Gehalt dieser einen spezifischen emotionalen Episode eingebettet in ein komplexes Gebilde aus diversen mentalen Zuständen wie Überzeugungen, Wünschen, anderen Emotionen, Erinnerungen etc. Insofern scheint es plausibler, davon auszugehen, dass nicht einzelne losgelöste evaluative Eigenschaften erschlossen werden, sondern vielmehr *komplexe Gestalten* den Gehalt affektiver Intentionalität darstellen.

### 2.3.2 Gestaltwahrnehmung

Abgesehen von der individualistischen und dekontextualistischen Ausrichtung (zu der im nächsten Kapitel durch eine situierte und relationale Perspektive auf affektiven Weltbezug eine Alternative erarbeitet wird) suggeriert das Beispielrepertoire der analytischen Emotionsphilosophie mit einem Fokus auf dem repräsentationalen Moment affektiver Intentionalität zugleich, dass das emotionale Leben primär aus klar benenn- und kategorisierbaren Emotionstypen besteht, die sich auf ebenso klar definier- und zuordenbare Objekte mit eindeutig identifizier- und fixierbaren evaluativen Eigenschaften richten. Diese Annahmen möchte ich hier zunächst aus phänomenologischer Sicht in Frage stellen und dafür argumentieren, dass der Gehalt affektiver Intentionalität sich dem Fühlenden als komplexe irreduzible Gestalt präsentiert und nicht in separierbare Atome zergliederbar ist.<sup>100</sup>

In Kapitel 1 hatte ich, als eine mögliche Weise, die epistemische Relevanz von Emotionen zu theoretisieren, die Annahme dargestellt, dass Emotionen durch eine Bündelung der Aufmerksamkeit Relevanz- und Salienzmuster zur Verfügung stellen. Folgendes Beispiel von Elgin (2008, 43–44) illustriert den Kern dieser Idee:

*Eine Frau läuft nachts eine ihr bekannte Straße entlang und bemerkt plötzlich Schritte hinter sich. Sie bekommt Angst. Diese Angst lässt sie vermuten, sich in Gefahr zu befinden. Hierdurch wird die Orientierung der Frau innerhalb der Umgebung in sehr spezifischer Weise geprägt: Durch die Angst treten Aspekte in den Vordergrund ihrer Wahrnehmung, die sie ansonsten übersehen hätte – wie etwa, dass niemand anderes anwesend ist; die Läden bereits geschlossen sind; das Kopfsteinpflaster, auf dem sie geht uneben ist und es schwer wäre drauf zu rennen; sie sich ohnehin in einer schlechten Verfassung befindet und sowohl Angriff als auch Flucht keine erfolgsversprechenden Optionen darstellten.*

---

<sup>100</sup> Eine situierte Perspektive auf Affektivität, wie ich sie in Kapitel 3 einnehme, ermöglicht zusätzlich, die in Abschnitt 2.2.2 kritisierte prioritäre Fokussierung auf unidirektional gerichtete Emotionen sowie auf Kategorisierbarkeit sowohl der (vermeintlichen) Emotionstypen als auch der Objekte und ihrer Eigenschaften zu überwinden.

Elgin zufolge illustriert dies, dass Emotionen nicht lediglich einzelne Fakten hervorheben, sondern vielmehr erlauben, *Muster* zu erkennen, Muster, die kontextsensitiv signifikant für die fühlende Person seien.<sup>101</sup> Die Situation wäre ohne Angst, etwa in erleichterter Verfassung, z. B. durch das Erkennen, dass die Schritte einer freundlichen, bekannten Person zugehörig sind, durch gänzlich andere Facetten und Merkmale der Umgebung charakterisiert: Zum Beispiel die angenehme Brise, den zarten Duft der Blüten oder die Schönheit des alten und charmant aussehenden Kopfsteinpflasters unter den Füßen. Emotionen, so Elgin, lenkten unsere Aufmerksamkeit und machten spezifische Aspekte der Situation als relevant erfahrbar.

My emotion may do more than merely highlight discrete facts [...] It may enable me to discern a pattern in what I would otherwise take as separate facts [...] Even though the individual facts were readily known, the orientation the emotion supplies may be crucial to discern the pattern they constitute [...]. (Elgin 2008, 44)<sup>102</sup>

Emotions are sources of salience. [...] It provides focus, highlighting some aspects of the domain, obscuring others, engendering relations of relevance and irrelevance. (Elgin 1996, 149)

Welche Aspekte einer Situation salient werden, welche Muster in den Vordergrund treten und welche im Hintergrund verbleiben, hängt unter anderem mit dem Hintergrundwissen und den spezifischen Anliegen der je fühlenden Person zusammen. Diese Perspektive lässt sich durch einen Ansatz verdichten, der Emotionen als (Formen der) Gestaltwahrnehmung konzipiert.<sup>103</sup>

Robert Roberts (1988; 2003; 2013)<sup>104</sup> vertritt eine solche Version von Wahrnehmungstheorie, in der Emotionen als holistische Aspekt- oder Gestaltwahrnehmungen betrachtet werden. Situationen, Personen oder Gegenstände erscheinen vermittelt emotionalen Erlebens als

<sup>101</sup> In Abschnitt 1.2.1 habe ich bereits die Idee eingeführt, dass uns Emotionen Zugang zu Salienz und Relevanz erlauben. Diese Idee machen insbesondere de Sousa ([1987] 2009) und Elgin (1996 u. 2008) mittels ihrer Theorien prominent, die auf einer Analogie von Emotion und Sinneswahrnehmung aufbauen. Was ich dort nur angedeutet habe, führe ich hier mit einem anderen Erkenntnisfokus weiter aus.

<sup>102</sup> Ähnlich drückt dies de Sousa aus, der davon spricht, Emotionen seien „ways of seeing – species of determinate patterns of salience among objects of attention, lines of inquiry, and inferential strategies [...] Emotions make certain features of situations or arguments more prominent, giving them a weight in our experience that they would have lacked in the absence of emotion.“ (de Sousa 2013; vgl. auch de Sousa [1987] 2009, 320)

<sup>103</sup> Elgin expliziert dies nicht mit Verweis auf spezifisches Aspekt- oder Gestaltsehen, sondern anhand einer Analogie zwischen Sinneswahrnehmungen und Emotionen im Allgemeinen. Ihr Interesse als Erkenntnistheoretikerin gilt primär dem Rechtfertigungsstatus von Emotionen, den sie mittels einer Analogie zwischen Sinneswahrnehmungen und Emotionen zu erarbeiten versucht.

<sup>104</sup> Roberts' Ansatz ist insofern ein zusätzlicher Gewinn – insbesondere vor dem spezifischen Erkenntnisinteresse dieser Arbeit – als er explizit die von Goldie lediglich angedeutete Gestalthaftigkeit emotionalen Gehalts herausarbeitet und zudem erlaubt, einzusehen, inwiefern dieser Gehalt durch subjektive Anliegen konstituiert und damit evaluativ ist. Ferner trägt Roberts' Ansatz Helms Bedeutsamkeitsbezug Rechnung und macht zusätzlich plausibel, inwiefern Emotionen in ihrem Vollzugsmodus eine doppelt ambige Struktur aufweisen und zugleich aktiv-passiv und rezeptiv-konstruktiv sind (siehe dazu ausführlich Abschnitt 2.3.3). Damit unterstützt er auch Helms zirkuläre Argumentation für eine gleichzeitige Bedeutsamkeitsrezeption und -konstruktion.

in einer bestimmten Weise seiende „Gestalt“.<sup>105</sup> Anhand des durch Wittgenstein bekannt gewordenen Hase-Ente-Vexierbildes wird dieses Konstrukt veranschaulicht. Die Wahrnehmung dieses Bildes zeichnet sich dadurch aus, dass es immer „als etwas“ gesehen wird – in diesem Fall „als Ente“ oder „als Hase“. Dieses „sehen von etwas als etwas“ nennt Roberts *construal* – eine erfahrungsmäßige Interpretation resp. Auffassungsweise: „A construal, as I use the word, is a mental event or state in which one thing is grasped in terms of something else. The ,in terms of' relation can have as its terms any of the following: A perception, a thought, an image, a concept.“ (1988, 190) Betrachten wir Vexierbilder, sehen wir nicht erst das Bild und wissen bzw. urteilen dann, dass wir es etwa *als* Ente oder *als* Hase betrachten können, sondern: „Seeing the duck-rabbit as a duck is a visual experience of it *as such*“ (2003, 67; Hervorhebung IvM).

Nicht nur das Betrachten von Vexierbildern weist die Struktur eines „sehen von etwas als etwas“ auf bzw. nicht nur hier ist der Gehalt der Wahrnehmung als Gestalt beschreibbar. Vielmehr ist die wesentliche Einsicht der Gestaltpsychologie,<sup>106</sup> dass die basalste Form der Wahrnehmung die Gestalt ist und die elementarste Form von Bedeutung sich in der Differenz zwischen Figur und Untergrund manifestiert.

Das *Grundmoment der Gestaltbildung* [...] besteht in der Differenz, nämlich in der Urdifferenz von *Figur* und *Grund*. [...] Ich höre etwas heißt: etwas tritt hervor, anderes, das ich auch hören könnte, tritt in den Hintergrund. Gestaltbildung läuft immer auf eine Differenz hinaus: ich höre etwas oder sehe etwas auf einem Hintergrund. Wenn wir eine homogene Fläche vor uns haben, sehen wir gar nichts. (Waldenfels 2000, 67)

Wahrzunehmen bedeutet mithin nicht, zunächst einzelne separierbare Datenschnipsel einzusammeln, die dann zusammengerechnet werden – „Crudely put, contrary to still sadly prevailing metaphor, our sense organs are not cameras and recording devices, and our minds are not calculators.“ (Carman 2008, 20) Sehen wir einen Kuchen, dann sehen wir nicht einzeln seine Farbe, Größe, Ausdehnung und dergleichen, und setzen diese Daten dann zusammen zum Gegenstand „Kuchen“, sondern wir sehen den Kuchen *als Kuchen*, als Figur auf einem Hintergrund. Weiterhin sehen wir nicht einfach *Kuchen*. Wir sehen vielmehr immer *spezifisch bedeutsame Objekte* in *spezifisch bedeutsamen Umgebungen*: Wir sehen etwa den Kuchen in unserer eigenen Küche *als* Ergebnis einer wundervollen Patisserie-tätigkeit. Oder wir sehen den Kuchen auf dem Bürotisch unserer Kollegin *als* Geschenk zu ihrem Geburtstag, verbunden mit der Hoffnung, ihr damit eine Freude zu bereiten oder wir sehen den „Kuchen“ in der Theke einer Bäckereikette, *als* Symbol für die Gefährdung des wertvollen Konditorei-Handwerks. Sich gegen eine atomistische Vorstellung von Wahrnehmung als ein Registrieren distinkter Sinneseindrücke wendend plädiert Charles Taylor – insbesondere die Philosophie

<sup>105</sup> Vgl. ebenso de Sousa ([1987] 2009), Cheshire Calhoun (1984), Amélie Rorty (1980), Sabine Döring (2007) für ähnliche Begriffe und Ansätze.

<sup>106</sup> Ich werde mich im Verlauf der Arbeit auf Merleau-Pontys diesbzgl. Überlegungen beziehen, der maßgeblich durch die sog. „Berliner Schule der Gestaltpsychologie“ beeinflusst war und insbesondere die Arbeit von Wolfgang Köhler und Kurt Koffka aufgreift.



Heideggers und Merleau-Pontys aufgreifend – für einen „holistischen Ansatz“<sup>107</sup>, der den Hintergrund explizit macht, von dem aus sich konkret bedeutsame Gestalten, wie ich sie hier thematisiere, erst hervorheben können.

[T]he „elements“ that could figure in a foundationalist reconstruction of knowledge are bits of explicit information – *red here now*, or „there’s a rabbit“ („gavagai“). But the whole that allows these to have the sense they have is a „world,“ a locus of shared understanding organized by social practice. I notice the rabbit, because I pick it out against the stable background of those trees and this open space before them. Without having found my feet in the place, there could be no rabbit sighting. If the whole stage on which the rabbit darts out were uncertain, say, swirling around as it is when I am about to faint, there could be no registering of this explicit bit of information. My having found my feet in this locus, however, is not a matter of my having extra bits of explicit information – that is, it can never just consist in this, although other bits may be playing a role. It is an exercise of my ability to cope, something I have acquired as this bodily being brought up in this culture. (Taylor 2006, 31)<sup>108</sup>

Die Fähigkeit bestimmte Gestalten von einem spezifischen Hintergrund hervorzuheben ist „einverleibt“ – der Wahrnehmende hat diese Fähigkeit in einem spezifischen sozio-kulturellen Umfeld erworben. Der Hintergrund und die Einverleibung der Fähigkeit, praxisrelativ bedeutsame Gestalten wahrzunehmen, werden in den nächsten Kapiteln eine zentrale Rolle einnehmen.

Zunächst auf das Moment der Gestaltwahrnehmung und der Analogie zu Emotionen zurückkommend, lässt sich analytisch zwar unterscheiden zwischen dem Entenbild in der Hasenente einerseits und der Hasenente als solcher andererseits, in der Wahrnehmung selbst ist ein solch zweistufiger Prozess aber nicht gegeben:

Experientially [...] a construal is not an interpretation laid over a neutrally perceived object, but a characterization of the object, a way the *object* presents itself. When one sees the duck-rabbit as a duck, the figure itself takes on a ducky look. (Roberts 2003, 80)

Bei Roberts, wie bei Goldie und Helm, gehen Intentionalität und Phänomenalität in einem *construal*, d.h. in einem *Auffassen von etwas in Begriffen von etwas*, eine untrennbare Synthese ein. Diese so verstandene *Erfahrung* des Bildes *als* Entenbild lässt sich, so Roberts, auf den Bereich der Emotionen übertragen. Was allerdings einen *construal* eines Vexierbildes von solchen *construals* unterscheidet, die Roberts als Emotionen bezeichnet, ist, dass in letzterem Fall die Auffassungsweise in einem Anliegen gründet, sodass dieses Anliegen den Gehalt der Auffassungsweise mitkonstituiert:

<sup>107</sup> Taylor geht damit über einen Holismus im Sinne Quines (und Davidsons) einen wesentlichen Schritt hinaus: „The holism I’m invoking is more radical [than the Quinean]. It undercuts completely the atomism of the input because the nature of any given element is determined by its ‚meaning‘ (*Sinn, sens*), which can only be defined by placing it in a larger whole; and even worse, because the larger whole isn’t just an aggregation of such elements.“

<sup>108</sup> Den Begriff „Gavagai“ verwendet Quine um für seine These der Unterbestimmtheit von sprachlichen Übersetzungen zu argumentieren. (siehe Quine [1960] 1980, 63 ff.)

My formula is that emotions are *concern*-based construals, that is, construals imbued, flavored, colored, drenched, suffused, laden, informed, or permeated with concern. To be angry is not just to see a person as having culpably offended; the construal must be based on a concern about some dimension of the offense, and possibly about some dimension of the offender. (Roberts 2003, 79)

Nimmt ein Bewerber den Interviewer im Bewerbungsgespräch *als bedrohlich* wahr, lässt sich dies so deuten, dass er den Interviewer als jemanden interpretiert, der insofern Macht über ihn besitzt, als er wesentlich über seine Zukunft bestimmt (das Anliegen vorausgesetzt, eingestellt werden zu wollen). Die Erfahrung betreffend ist die Emotion allerdings, wie schon beim Hase-Ente-Bild, nicht als ein zweistufiger Prozess aufzufassen, indem der Bewerber *erst* den Interviewer als machtvoll wahrnimmt und *dann* das Anliegen zu dieser Wahrnehmung adiiert, dass dies alles irgendwie relevant für ihn sei:

Rather, the concern enters into the perception so as to characterize the appearance of the object. My view of the interviewer as powerful and contemptuous gives her the threatening look characteristic of anxiety only if filtered through my concern to succeed or some other concern on which her looking powerful and contemptuous impinges in that way. Thus the concern is analogous to one of the „terms“ of the construal. It is taken up, or synthesized into, the appearance of the situational object and/or its salient elements. (Roberts 2003, 80)

Der elementare Unterschied zwischen der visuellen Wahrnehmung der Röte einer Tomate oder dem gustatorischen Wahrnehmen von Zitroneneis und einer Emotion besteht demnach darin, dass der Gehalt einer affektiven Wahrnehmung den Fühlenden etwas angeht, eine Bedeutsamkeit für ihn aufweist, seine Werte, Anliegen und Sorgen betrifft. Hier wird auch der Unterschied zwischen dem Ansatz, Emotionen würden Salienzmuster zur Verfügung stellen (vgl. de Sousa [1987] 2009; Elgin 1996 u. 2008) und dem *construal*-Ansatz von Roberts deutlich. Beim Betrachten eines Vexierbildes ist es *die gesamte Gestalt*, die anders erscheint, je nachdem welches Bild gesehen wird und nicht nur, dass andere Aspekte salient sind. Das gesamte Bild ist ein anderes, oder in Erinnerung an Goldies Formulierung: „one’s way of seeing is completely new.“ (2002, 243) So konstatiert Roberts:

A difference of construal is much more systematic than that of one part of the drawing standing out and others receding into the background. It is [...] a wholistic [sic?] difference of organization. Whatever in the drawing is salient will look different under one construal than under the other. The difference between fear and anger is similarly not just that one feature of the situation stands out, as opposed to other possible features; it is rather that in fear the situation is of one kind (threatening) while in anger it is of another (offensive). (2003, 78)

Ob eine bestimmte Situation vermittelt einer Emotion so oder so bewertet wird und welche Emotionen das Repertoire einer Person bilden, hängt von einer Vielzahl von Faktoren ab.<sup>109</sup> Diese Faktoren klarer herauszuarbeiten ist Gegenstand der nächsten beiden Kapitel.

<sup>109</sup> „Whether an emotion is in our repertoire with respect to a given situation will depend on such factors as the character of the situation in its relation to our system of beliefs, our history of practicing emotional self-control, our personality in the sense of the master concerns of our life as well as our more particular cares and

In den hier angeführten strukturellen Merkmalen affektiver Intentionalität sind es allein die Anliegen, Werte und „frames of minds“ konkreter Individuen, die darüber entscheiden, welche Gestalten vermittlels welcher Gefühle erschlossen und hervorgebracht werden. Diese Einsicht werde ich im nächsten Kapitel erweitern, indem ich dafür argumentiere, dass es nicht die Anliegen einer Person „als solche“ sind, die die Spezifität der Gestalt bestimmen, die affektiv wahrgenommen wird, sondern, dass es Anliegen *in Bezug auf spezifische Praktiken* sind, in die Fühlende eingebettet sind oder vor deren Hintergrund diese Anliegen verständlich werden. Helms Begriff des Fokus wird damit durch seine Einbettung in Praktiken erweitert, die Hintergrundanliegen werden praxisspezifisch konkretisiert. Aber nicht nur die Anliegen fühlender Subjekte sind eingebettet in konkrete Praxiszusammenhänge, auch die Objekte, auf die sich Emotionen richten, bieten *aufgrund* ihrer Einbettung in sozio-kulturell spezifische Lebensformen *spezifische* Gestaltinterpretationen an. Die sich für einen Philosophen, nicht aber für einen mit Wittgenstein unvertrauten Laien ergebende Möglichkeit, nicht den Hasen oder die Ente, sondern die Gestalt „Wittgenstein’sche Hasenente“ zu sehen, deutet diese Idee bereits an. Die wesentlichen Einsichten der bisher thematisierten Ansätze zusammengenommen, ergibt sich zunächst folgendes Bild: Vermittels einer Emotion evaluieren Menschen leiblich-phänomenal sich und ihre Umwelt, als in gewisser Weise *bedeutsam*, in *Bezug auf* und *vor dem Hintergrund* ihre(r) Anliegen, Ziele und Werte. Der Gehalt einer Emotion weist die komplexe Struktur einer Gestalt auf, die sich nicht auf einzelne additive evaluative Eigenschaften reduzieren lässt und die aufgrund der Ko-Konstitution durch subjektive Anliegen gleichzeitig wahrgenommen und hervorgebracht wird. Ich spreche daher von Wahrnehmen, worin die Dopplung zum Ausdruck kommen soll, dass Subjekte etwas „aktiv“ *für wahr nehmen*. Emotionen sind damit kein rein rezeptiver Vorgang, allerdings genauso wenig alleinige Projektion. Sie sind in ihrem Vollzugsmodus zugleich aktiv-passiv und konstruktiv-rezeptiv. Weder passieren sie uns einfach und wir erleiden sie schlicht, noch bringen wir sie ausdrücklich aktiv und bewusst hervor. Diese doppelte Ambiguität gilt es im Folgenden zu charakterisieren.

### 2.3.3 Ambige Struktur: Passiv-aktiv, rezeptiv-konstruktiv

Einem gängigen Alltagsverständnis nach „passieren“ uns Emotionen, übermannen, überwältigen oder ergreifen uns, sodass wir ihnen oft nahezu ausgeliefert zu sein scheinen. Jeder, der schon einmal von Wut gepackt, von Eifersucht ergriffen oder durch Freude euphorisiert worden ist, hat eine Erfahrung zu diesem „Widerfahrnischarakter“ von Emotionen. Bei einer solchen Vorstellung von Emotionen als *Leidenschaften* handelt es sich Solomon zufolge allerdings um einen Mythos (2007, 190f.): „Anders als der passiv angelegte Ausdruck ‚Passion‘ suggeriert, gestalten wir unser Gefühlsleben *aktiv*. Man könnte sogar (der Grammatik zum

---

desires, some of which are elicited by passing features of the environment and/or our present state of mind or body (especially mood), our habits of attention, our skills at conceptualization and visualization, our understanding of our own emotions and feelings, and who knows what else.“ (Roberts 2003, 81)

Trotz) behaupten, daß wir unsere Gefühle *machen*.“ (Solomon [1976] 2000, XI) Und an anderer Stelle:

We do not just have emotions. Emotions are strategies. They are instrumental in getting us what we want (and helping us to avoid what we do not want), and sometimes they themselves may be (or seem to be) what we ultimately want [...]. (Solomon 2007, 182)

Eine zu enge Sicht auf den Phänomenbereich des Fühlens – eine Reduktion auf sehr kurze, impulsartige „Ausbrüche“ – lässt die Idee, wir könnten „Autoren“ oder zumindest „Koautoren“ unserer Emotionen sein, so Solomon, zunächst gar nicht erst aufkommen.<sup>110</sup> Sobald allerdings der Bereich dessen, was gemeinhin als Emotion gelte, erweitert würde, ließe sich beobachten, dass Menschen emotionale Reaktionen *kultivierten*: „They discover, for example, that anger is an effective way of intimidating people, and so they allow themselves to get angry at the slightest provocation.“ (2007, 193) Die Formulierung „they allow themselves“ dürfe allerdings nicht so missverstanden werden, als impliziere dies eine bewusste Entscheidung zur Wut. Vielmehr solle damit ein im Verlauf der Zeit kultiviertes *Verhaltensmuster* bezeichnet werden. Wenn Menschen aus bestimmten Gründen Traurigkeit kultivierten (etwa, um Mitleid in anderen hervorzurufen oder um es sich leichter zu machen, sich zurückzuziehen, nicht dafür verantwortlich sein zu müssen, kontaktunfreudig zu sein o. Ä.) oder es „sich erlaubten“, sich ständig zu verlieben, vielleicht einfach weil es ihnen Spaß machte und sie es erfrischend fänden (2007, 193), so würden sie damit bestimmte emotionale Verhaltensmuster kultivieren.<sup>111</sup>

When I insist that emotions can be strategies rather than mere reactions, I do not mean to say that emotions are deliberate, the results of overt plans or strategies. We do not think our way into most emotions. Nor do emotions fit the philosophical paradigm of intentional action, that is, actions that are preceded by intentions – combinations of explicit beliefs and desires and „knowing what one is going to do.“ Insofar as the emotions can be defended in terms of a kind of activity or action, it is not fully conscious intentional action that should be our paradigm. (2007, 195–196)

Zwischen dem Bereich von bewusst intendierten Handlungen auf der einen Seite und dem Bereich vollständiger Passivität auf der anderen existiert Solomon zufolge ein breites Spektrum an Zwischenstufen. Mit seiner Bezeichnung von Emotionen als *Strategien* und als „aktive En-

<sup>110</sup> Für die durch Sartre inspirierte ausführliche Argumentation Solomons, in der er für ein Verständnis von Emotionen als „aktive Engagements mit der Welt“ resp. als Strategie plädiert, vgl. u. a. die beiden Artikel *Emotions and Choice* (1973) sowie *Emotions as Engagements with the World* (2004). Hierbei ist sein zentrales Anliegen, für die Möglichkeit zu plädieren, dass Menschen für ihre Emotionen verantwortlich (zu machen) sind. Diese These leitet er aus der Annahme des teilweise volitionalen Charakters von Emotionen ab (hier wird seine existenzialistische Prägung durch Sartre besonders deutlich).

<sup>111</sup> Man mag einwenden, dass es sich in diesen Fällen nicht um genuine Instanzierungen der genannten Emotionen handle – derjenige, der sich ständig bewusst „verliebe“, so ließe sich einwenden, verliebe sich dadurch gerade nicht „echt“. Dieser Einwand verfehle an dieser Stelle allerdings den Punkt, um den es Solomon mit diesen Beispielen geht; nämlich für eine Dimension von Emotionen zu plädieren, die zumindest teilweise aktiv ist, insbesondere als Gegensatz zu der Extremauffassung, Emotionen würden immer und prinzipiell ohne jeglichen Anteil unserer selbst über uns hineinbrechen.

agements mit der Welt“ betont er insbesondere ihren vermeintlich *primär* instrumentellen Charakter. In ähnlicher Stoßrichtung formulieren Paul Griffiths & Andrea Scarantino: „Emotions have been seen as more or less accurate responses to how things are, but they are also, and perhaps primarily, more or less effective *goal-oriented* responses“ (2009, 439; Hervorhebung IvM). Eine soziale Funktion von Peinlichkeit könne etwa darin bestehen, gleichzeitig Wissen über eine Normverletzung und die Akzeptanz dieser Norm zu kommunizieren. Zu schmollen könne in ähnlicher Weise als eine Strategie von Beziehungsrekonfiguration betrachtet werden, etwa als Mittel zum Erreichen eines besseren „Deals“ innerhalb einer Konfliktsituation (ebd.).<sup>112</sup> Neben der Refokussierung auf soziale Funktionen von Emotionen ist ein weiterer zentraler Schauplatz ihres Perspektivwechsels der des Emotionsmanagements. Auch dieser, so die Autoren, gerate erst in den Blick, wenn Emotionen als handlungsorientiert, als praktische, „geschickte Engagements“ mit der Welt konzipiert würden, als *Fähigkeiten*, die zur Navigation in der Umwelt genutzt würden. Dieser Vorschlag wirft die Frage auf, ob sich in Bezug auf den Vollzugsmodus von Emotionen die „praktische Dimension“ tatsächlich am besten durch „Strategie“ oder „Fähigkeit“ fassen lässt. Griffiths & Scarantino untersuchen konkrete Instanzierungen von Emotionen aus der Perspektive eines aktiven Tuns zum Erreichen konkreter Ziele, d. h. sie thematisieren in ihrem Ansatz einzelne *Emotionspraktiken*. Diese Perspektive unterscheidet sich davon, Emotionen (als *Vermögen*) in ihrem Vollzugsmodus *als eine Form von Praxis* verstehen. Denn es muss kein „funktionalistisches“ oder strategiefokussiertes Bild von Emotionen gezeichnet werden, sobald die „aktive“ Dimension des Fühlens in den Blick gerät. Mein diesbezüglicher Perspektivwechsel wird im nächsten und übernächsten Kapitel noch deutlicher. Hier schlage ich zunächst eine andere Weise vor, einen rein passiv-rezeptiven Begriff affektiver Intentionalität zu überwinden (wie es auch Solomons sowie Griffiths & Scarantinos Anliegen ist) und buchstabiere den ambigen Charakter affektiver Intentionalität zunächst auf die Gestaltwahrnehmungsanalogie zurückkommend aus.

Roberts Ausführungen zur Vexierbildanalogie implizieren, dass eine Situation verschiedene affektive Auffassungsweisen erlaubt, zwischen denen Menschen sich gewissermaßen *entscheiden* könnten. Emotionen befinden sich demnach sowohl inner- als auch außerhalb des Bereichs der Kontrolle des Fühlenden. In Bezug auf ein Vexierbild kann jemand (zunächst) aspektblind sein und die Ente einfach nicht sehen (können). Dann plötzlich aber erscheint sie und die Person kann in ihrem Sehen willentlich zwischen den Gestalten hin- und herwechseln. Sie hat die „Entensicht“ als eine weitere Möglichkeit des Sehens in ihr „construal repertoire“ (Roberts 2003, 80) aufgenommen. Dennoch kann es ihr mal mehr und mal weniger (leicht) gelingen, sie tatsächlich zu sehen:

A person may try for several moments to see something in a figure, and then suddenly he does see it. It „came“, as we say (or, even more revealingly, „it came together“); and in such

---

<sup>112</sup> Dass die Autoren in diesem Zusammenhang von „Deal“ schreiben ist zumindest fragwürdig, impliziert dies doch ein Verständnis von (privaten, freundschaftlichen!) Beziehungen als *ökonomistisch* (vgl. Ulrich 2008, 17), reduktionistische Vertragsbeziehungen.

cases we have clearly that mixture of passivity and activity so characteristic of our experience of emotions. (Roberts 2003, 81)

Bei einem Vexierbild mit nur zwei möglichen sinnvollen Interpretationen wird der konstruktive Aspekt der doppelt-ambigen Struktur allerdings noch nicht deutlich genug. Sobald komplexere Szenarien in den Blick geraten, wird ein größerer Spielraum möglicher Auffassungsweisen sowie die Annahme einer erst durch den Wahrnehmenden entstehenden Gestalt ersichtlich. Ein Besuch auf einem Rockkonzert etwa bietet sehr viel *mehr Gestalten* und sehr viel *komplexere Gestalten* zur Wahrnehmung an – die sich weder in einzelne Atome zergliedern lassen noch bereits vordefiniert wären. Es lassen sich unzählige idiosynkratische Gestaltinhalte vorstellen, die durch ebenso idiosynkratische affektive Profile gekennzeichnet sein können. Diese affektiven Muster verweigern sich dabei jeglicher Einordnung in vorgegebene, etablierte Emotionskategorien, und die Gestalten lassen sich nicht in einzelne und fixierbare evaluative Eigenschaften atomisieren. Auch wenn dadurch, dass der Gehalt von Emotionen durch persönliche Anliegen ko-konstituiert ist, dieser Aspekt erheblich verkompliziert wird, so Roberts, kann sein Ansatz von Emotionen als *concern-based construals* gut erklären, inwiefern Emotionen in ihrem Vollzugsmodus weder rein aktiv oder passiv, noch rein konstruktiv oder rezeptiv sind. Auf welche Weise eine Situation affektiv wahrgenommen wird befindet sich demnach zugleich innerhalb, als auch außerhalb der Kontrolle des fühlenden Subjekts.

A person at whom I am inclined to be angry may be regarded, quite at will, in various ways: as the scoundrel who did such-and-such to me, as the son of my dear friend so-and-so, as a person who, after all, has had a pretty rough time of it in life, and so forth. If these construals are all in my repertoire, and in addition are not too implausible with respect to the present object, then the emotions that correspond to them, of anger, affection, and pity, are also more or less subject to my will. (Roberts 2003, 81)

Damit wird die Frage nach „korrekter Abbildung“ und „richtigem Erkennen“ mittels Emotionen deutlich komplizierter als vor dem Hintergrund der Annahme, mittels affektiver Intentionalität würden relativ klare und isolierte evaluative Eigenschaften erschlossen. Im Falle des Vexierbildes gibt es Gestalten, die das Objekt vorgibt – es gibt Linien, die gewisse Interpretationen zulassen und andere weniger sinnvoll erscheinen lassen. Ich kann (sinnvollerweise) einen Hasen oder eine Ente (oder, *als* „Philosophin“: „die Wittgenstein’sche Hasenente“) sehen – nicht aber sinnvollerweise eine Telefonzelle. Für den Bereich der Emotion scheint zunächst Ähnliches zuzutreffen, wird davon ausgegangen, dass es zumindest merkwürdig erscheint, wenn jemand „sich freut, bei einer Verabredung versetzt worden zu sein, sich darüber empört, dass jemand seine Katze streichelt, oder angesichts der Folter eines Gefangenen Heimweh empfindet.“ (Müller 2011, 109–110) In komplexeren Szenarien scheinen diese vom „Objekt“ ausgehenden Beschränkungen angesichts „sinnvoll wahrnehmbarer“ Gestalten weniger eindeutig zu sein. Auch hier gibt es, mit Eco (2004) formuliert, „Grenzen der Interpreta-

tion“.<sup>113</sup> Wo diese liegen und anhand welcher Kriterien sie gezogen werden, ist allerdings ein kompliziertes Unterfangen. Dies wird im Verlauf der Arbeit und insbesondere in Kapitel 5 deutlich.

Emotionen sind also nicht lediglich *Detektoren* von Salienz und Relevanz. An der üblichen Auffassung (vgl. die obige Darstellung von de Sousa oder Elgin), Emotionen fungierten wie „Spotlights“, indem sie bestimmte Aspekte einer Situation hervorheben und andere in den Hintergrund treten ließen, lässt sich mit Merleau-Ponty „das Vorurteil der Welt-an-sich“ ([1945] 1966), 47) kritisieren. Die Funktion von Aufmerksamkeit besteht einem Ansatz zufolge, der dieses Vorurteil voraussetzt, darin, objektive Eigenschaften „zu enthüllen, wie ein Scheinwerfer im Dunkel bereits vorhandene Gegenstände beleuchtet“ (ebd., 47). Hingegen bemerkt Merleau-Ponty mit Verweis auf Koffka: „Aufmerken ist nicht lediglich, zuvor schon Gegebenes klarer ins Licht setzen; vielmehr ist es die Leistung der Aufmerksamkeit, solches Gegebene ursprünglich gestalthaft zu artikulieren.“ (ebd., 51) Aufmerksamkeit ist mithin

nicht eine Assoziation von Bildern, noch der Rückgang eines bereits im Besitz seiner Gegenstände befindlichen Bewußtseins auf sich selbst, sondern die aktive Konstitution eines neuen Gegenstandes durch Thematisierung und Explikation von solchem, was zuvor nur gegenwärtig war als unbestimmter Horizont. (ebd., 52)

[U]nd es ist eben dies das phänomenale Wesen des Wahrnehmungsaktes, die Konstellation des Gegebenen mit dem es verbindenden Sinn in eins schöpferisch erst entstehen zu lassen: nicht bloß den Sinn zu entdecken, *den es hat*, sondern *ihm einen Sinn erst zu geben*. (ebd., 58)<sup>114</sup>

Hierdurch wird ersichtlich, dass bereits auf dieser basalen, präreflexiven Ebene eine gewisse Konstruktionsleistung wirksam ist und Wahrnehmung nicht als rein rezeptiver Akt verstanden werden kann:

---

<sup>113</sup> Was genau damit gemeint ist, dass etwas zwar verschiedene Interpretationen zulässt, nicht aber beliebige, erlaubt Umberto Eco zu verstehen, der „behauptet, daß wir die Überinterpretation von Texten nachweisen können, ohne die richtige Interpretation liefern oder auch nur an *die einzige richtige* Lesart glauben zu müssen“ (Collini 2004, 15). Ein illustratives, wenn auch, wie Eco selbst sagt, paradoxes Beispiel für ein solches Argument: „Doch wenn uns Jack the Ripper sagte, er habe sich bei seinen Untaten an seiner Interpretation des Lukas-Evangeliums orientiert, dann argwöhnte vermutlich sogar mancher leserorientierte Kritiker, daß er Lukas ziemlich widersinnig gelesen haben muß. Nicht leserorientierte Kritiker würden Jack the Ripper eher für total verrückt erklären, und ich möchte – trotz großer Sympathie mit dem leserorientierten Paradigma [...] sofort zustimmen: Jack the Ripper wäre ein Fall für den Psychiater gewesen“ (Eco 2004, 30).

<sup>114</sup> „Aufmerksamkeit ist nicht wie ein Scheinwerfer, der mal dieses anstrahlt, mal jenes, wo sozusagen alles vorhanden ist, sondern die Dinge sind uns immer nur in einer bestimmten Organisationsweise gegeben, und diese ändert sich mit dem Wechsel der Aufmerksamkeit. Die Relevanzkriterien ändern sich. Es geht also nicht um ein bloßes Erscheinenlassen dessen, was schon da ist, sondern um ein originäres Zur-Erscheinung-bringen, in dessen Verlauf die Dinge zu dem werden, was sie sind.“ (Waldenfels 2000, 63) Und: „Die Welt selber *entsteht* auf gewisse Weise, sie ist nicht einfach fertig da als etwas, auf das wir uns umstandslos berufen können. Erfahrung bedeutet deshalb keine bloße Reproduktion fertiger Formen mittels derer etwas registriert oder reproduziert wird, das in der Außenwelt oder im Geiste vorhanden wäre, sondern schon die Wahrnehmung hat es mit dem zu tun, was Merleau-Ponty ausdrücklich als eine *création*, als Schöpfung bezeichnet.“ (ebd.)

[I]m Wechselspiel von Empfindungen und Interpretation wird das Wahrnehmungsobjekt konstituiert. Tatsächlich ist nach Husserl unsere intentionale Gerichtetheit auf ein Objekt ihrem Wesen nach konstitutiv. Er schreibt, dass „die Gegenstände, die uns ‚bewußt‘ werden, nicht im Bewußtsein als wie in einer Schachtel einfach da sind, so daß man sie darin bloß vorfinden und nach ihnen greifen könnte; sondern daß sie sich in verschiedenen Formen gegenständlicher Intention als das, was sie uns sind und gelten, allererst konstituieren.“ (Zahavi 2008, 154)<sup>115</sup>

Beide Ambiguitäten affektiven Weltbezugs lassen sich, so möchte ich zeigen, einfangen, wenn die evaluativ-wahrnehmende und die phänomenal-leibliche Dimension emotionalen Weltbezugs, die ich in diesem Kapitel dargestellt habe, aus einer situierten Perspektive, vermittels eines phänomenologisch-praxeologischen Zugriffs theoretisiert wird (Kapitel 4). Hierdurch wird ersichtlich werden, dass affektive Intentionalität zusätzlich ko-konstituiert ist, durch ein *praxisspezifisch-performatives* Moment. Dies kann erst durch eine Explikation der Relationalität affektiver Intentionalität voll ausbuchstabiert werden, die ich im nächsten Kapitel vornehme.

Was bisher nur angedeutet wurde und noch einer Explikation bedarf, ist der *Hintergrund*, von dem aus sich die für uns bedeutsamen Gestalten erst abheben (können). Die Gestalt, die wir in einer konkreten Episode affektiver Intentionalität als in spezifischer Weise bedeutsam erschließen und hervorbringen, hebt sich, das wurde durch den Verweis auf die Gestalttheorie bereits angedeutet, immer von einem Hintergrund ab, der, so soll ausführlicher gezeigt werden, inhärent bedeutsam und normativ strukturiert ist. Menschen sind nicht in für sie „neutrale Kontexte“ situiert, sondern in eine bedeutsame Umwelt, die bestimmte Affizierungen ermöglicht bzw. verwehrt und spezifische Verhaltensnormen normativ fordert und andere verbietet. Diese „inhärente Sinnhaftigkeit“ menschlicher Existenz lässt sich insbesondere mithilfe zentraler Denkfiguren der leibphänomenologischen Wahrnehmungsperspektive Merleau-Pontys herausarbeiten, wie nun gezeigt werden wird.

## 2.4 Fungierende affektive Intentionalität

Menschliche Existenz ist *inhärent* affektiv und bedeutsam: „[L]ife without any emotion would be life without any meaning.“ (Jaggar 1989, 155) In Anbetracht der Vorstellung einer Welt ohne Affektivität bemerkt schon William James: „It will be almost impossible for you to realize such a condition of negativity and deadness“ (James [1902] 2004, 137)<sup>116</sup>; ähnlich wie Her-

<sup>115</sup> Zahavi zitiert hier Husserl aus dem ersten Teil des zweiten Bandes der „Logischen Untersuchungen“ ([1950] 1984, 169).

<sup>116</sup> Vgl. William James ([1902] 2004, 137–138). Allerdings formuliert James seine Überlegung so, dass man auch verstehen könnte, eine Welt ohne Affektivität wäre nicht lebenswert, was voraussetzt, dass es eine solche Welt überhaupt geben könnte. Ähnlich äußert sich Hastedt (2005, 141): „Ein Leben ohne Gefühle wäre nicht gelungen, weil es ein Leben beziehungsloser Zombies wäre.“ Dies impliziert, dass das Leben schlicht ein anderes wäre, eines, das weniger gut wäre, gemessen an einer spezifischen Norm über das gute Lebens. Ich vertrete hingegen die stärkere These, dass menschliches Leben nicht nur weniger lebenswert, sondern in der Weise,



mann Schmitz ausdrückt, dass affektive Phänomene wie Gefühle resp. das leibliche Befinden „dafür sorgen, dass irgendetwas uns angeht und nahegeht. Denken wir sie weg, so wäre alles in gleichmäßige, neutrale Objektivität getaucht. Sogar der Einzelne für sich selbst wäre dann nur ein Objekt unter Objekten“ (Schmitz 1989, 107; zitiert nach Slaby 2008, 106). Bei Affektivität, so verstanden, handelt es sich um „eine kontinuierliche Gestimmtheit im Wachleben gesunder erwachsener Personen“ (Slaby 2008, 106). Oder anders formuliert: „Affektivität ist im Allgemeinen das, was Personen an etwas *Anstoß und Anteil nehmen* lässt; was Personen in die Begebenheiten ihrer Welt *involviert*, so dass diese Begebenheiten *als bedeutsam* erfahren werden“ (ebd.).<sup>117</sup>

Affectivity is best understood as a broad capacity to be affected or „touched“ by something. Affectivity in this broad sense entails a lack of indifference, and rather a sensibility, interest and concern; it is required for anything to matter to an agent. (Colombetti in Vorbereitung, 4)

Ein ganzes Spektrum unterschiedlicher Phänomene eines solchen „affektiven Hintergrunds“ lassen sich voneinander unterscheiden, wie etwa existenzielle Gefühle (Ratcliffe 2008), Stimmungen, Befindlichkeit oder Atmosphären. Ohne auf diese Phänomene im Einzelnen und ihre möglichen Distinktionsmerkmale eingehen zu können, skizziere ich im Folgenden, inwiefern es möglich ist, anzunehmen, dass sämtliche menschliche Existenz bedeutsam und affektiv ist, ohne damit zu implizieren, es gäbe keinen Unterschied zwischen einer heftigen Eifersuchtsepisode und einer gelassenen Gestimmtheit beim Nachgehen alltäglicher Routinen. Präreflexiver affektiver Weltbezug ist die Bedingung der Möglichkeit konkreten affektiven Weltbezugs. Welche (konkreten) Gestalten durch konkrete emotionale Weltbezüge wahrgenommen werden können, wird ermöglicht bzw. beschränkt durch die Spezifität eines präreflexiv affektiv vorgezeichneten Möglichkeitsraums. Diesen affektiven Hintergrund bezeichne ich im Folgenden als *präreflexiven affektiven Weltbezug* (oder synonym als fungierende affektive Intentionalität; s.u.). Dass die Welt bereits auf präreflexiver Ebene als sinnhaft, gar normativ strukturiert erscheint, verdankt sich dem Umstand, dass Menschen jegliche Situation vor dem Hintergrund ihrer persönlichen Anliegen phänomenal-leiblich in spezifischer Weise „bewohnen“. Dies besser zu verstehen ermöglicht insbesondere Merleau-Pontys leiblicher Intentionalitätsbegriff des Zur-Welt-Seins, der diese Ebene einer „basalen Sinnhaftigkeit“ von Welt in den Fokus rückt.

---

wie wir es kennen, schlicht unmöglich wäre, und zwar jenseits von Düsterei, Tristesse oder Beziehungslosigkeit.

<sup>117</sup> Heiner Hastedt bringt die Schwierigkeit, das, was das Phänomen des Fühlens ausmacht, in Worten auszudrücken, auf den Punkt, indem er bemerkt, Gefühle sperren sich „gegen allgemeine Worte, weil diese gerade das Spezifische des leiblich-seelischen Involviertseins verfehlen.“ (2005, 20) Seine eigene Umschreibung lautet: „Der Begriff der Gefühle steht für vielfältige Formen des leiblich-seelischen Involviertseins, das Besonderheit qualitativ erfahrbar macht und so Wichtigkeitsbesetzung ermöglicht“ (ebd., 21).

### 2.4.1 *Être au monde* – Verurteilt zum Sinn

Zur Welt seiend, sind wir *verurteilt zum Sinn*, und nichts können wir tun oder sagen, was in der Geschichte nicht seinen Namen fände. (Merleau-Ponty [1945] 1966, 16)

Ein Subjekt hat die Welt und seine Verortung darin immer schon fühlend, präreflexiv affektiv auf eine spezifische Weise „verstanden“, oder mit Heidegger: „erschlossen“, ehe es sich in einer emotionalen Episode auf konkrete Gegebenheiten bezieht und mehr oder weniger konkrete bedeutsame Gestalten wahrnimmt. Dieser inhärent bedeutsame Hintergrund menschlicher Existenz spielt in Merleau-Pontys Phänomenologie eine zentrale Rolle. Sein Interesse in der „*Phänomenologie der Wahrnehmung*“ ([1945] 1966) gilt insbesondere der Frage, wie Menschen vermittels leiblicher Wahrnehmung Welt(en) erschließen. Wobei „Welt“ unweigerlich bedeutsam ist: „A world is not just a collection of objects, but an environment or situation we inhabit, in which we find ourselves having to cope with possibilities and impossibilities, opportunities, obstacles – in short, a space of *meaning*.“ (Carman 2008, 26 ff.) Was Merleau-Ponty meint, wenn er menschliche Existenz als *Zur-Welt-Sein* (*être au monde*)<sup>118</sup> bezeichnet, wird insbesondere vor seinem, die gesamte *Phänomenologie der Wahrnehmung* durchziehenden, Anliegen verständlich, einen „dritten Weg“ zwischen Intellektualismus und Empirismus einzuschlagen.<sup>119</sup> Beide Traditionslinien verkennen laut Merleau-Ponty das *Primat der Wahrnehmung*:

Beide nehmen zum Gegenstand ihrer Analyse eine objektive Welt, die weder dem Sinne noch der Zeit nach das Erste ist, beide erweisen sich als unfähig, der eigentümlichen Weise der Konstitution eines Gegenstandes im perzeptiven Bewusstsein Ausdruck zu leihen. Beide wahren der Wahrnehmung gegenüber Abstand, anstatt sich auf sie einzulassen. ([1945] 1966, 47)

Mit dieser Kritik wendet er sich gegen ein umfassendes „Bild des Denkens“ über die Möglichkeit von Erkenntnis, Sinn und Weltzugang, das entweder von einem Vorrang des Subjekts vor der Welt ausgeht oder die Welt als Primat vor dem Subjekt postuliert. Beide Ausgangspunkte, so Merleau-Ponty, liegen insofern falsch, da bereits die Annahme einer Trennung von Subjekt und Welt unhaltbar sei. Dass menschliche Existenz bedeutet, sich immer schon *zur Welt zu verhalten*, impliziert, dass „das Äußere“ in seiner Bedeutung nicht nur erfasst, sondern gleich-

<sup>118</sup> Zur Bedeutung des Begriffs und der Übersetzung aus dem Französischen bemerken die Übersetzer der deutschen Ausgabe der *Phänomenologie der Wahrnehmung* in einer ergänzenden Fußnote im Originaltext: „Man wird beachten, daß ‚au monde‘ ein *Dativ* ist und so eine ‚Hingebung‘ des Subjekts an die Welt bedeutet.“ (Merleau-Ponty [1945] 1966, 7) Dies markiert den Übersetzern zufolge u. a. eine Unterscheidung zu dem Begriff des „In-der-Welt-seins“ von Martin Heidegger, an den Merleau-Ponty seinen Begriff anlehnt. Das *Zur-Welt-Sein* Merleau-Pontys sei demnach im Heidegger’schen Begriffsrepertoire eher *ein Modus* des „In-der-Welt-seins“, z. B. „Aufgehen in der Welt“ oder „Verfallen“.

<sup>119</sup> „Allerdings sollte man sich vor allzu schematischen Aufteilungen der Traditionen hüten. Die genannte Aufteilung ist eher als heuristische Hilfe zu verstehen, die Merleau-Ponty genutzt hat, aber nicht als philosophiegeschichtliche Aufteilung.“ (Vogelsang 2014, 123) Weiterhin sei erwähnt, dass Merleau-Ponty selbst den Begriff des Intellektualismus verwendet, den ich hier übernehme, womit gemeint ist, was gemeinhin (ebenfalls) als Rationalismus bezeichnet wird.

ermaßen mit konstituiert wird. Die Frage nach der Quelle von Erkenntnis und nach der Möglichkeit von Sinn wird bei Merleau-Ponty demnach nicht durch eine Fokussierung auf *entweder* Subjekt *oder* Welt beantwortet und ebenso wenig durch den Verweis auf *entweder* Verstandesinhalt *oder* sinnlich Gegebenes (Ablehnung von Empirismus und Intellektualismus). Sein alternativer Ansatz setzt – diese Dichotomien ablehnend – inmitten der *leiblichen* Existenz eines sich immer schon *zur* Welt verhaltenden Individuums an.<sup>120</sup> Mit dem Postulat des Primats der Wahrnehmung betont Merleau-Ponty,

dass die Wahrnehmungserfahrung uns mit dem Augenblick vertraut macht, in dem sich für uns die Dinge konstituieren [...] Es geht nicht darum, das menschliche Wissen auf Empfindungen zu reduzieren, sondern der Geburt dieses Wissens beizuwohnen, es uns genauso fühlbar zu machen wie das Sinnliche, das Bewusstsein der Rationalität wiederzugewinnen, das man verliert, wenn man glaubt, dass sie etwas Selbstverständliches sei, und die man im Gegensatz dazu wiederfindet, indem man sie vor einem Hintergrund der menschlichen Natur in Erscheinung treten lässt. ([1996] 2003, 50)

Das so verstandene Postulat des Primats der Wahrnehmung fordert, dass man „dasjenige Welt nennt, was wir wahrnehmen“ (ebd., 53). In expliziter Abgrenzung zu Immanuel Kants Verständnis dessen, wie wir uns auf Gegenstände beziehen, betont Merleau-Ponty den „Gedanke[n] der Einheit der Welt als je schon, vor aller Setzung durch die Erkenntnis und Akte ausdrücklicher Identifizierung, erlebter, als je schon vollbracht oder je schon da.“ ([1945] 1966, 14) In Kants Kritik der reinen Vernunft, so Merleau-Ponty, ginge es ausschließlich um die von Edmund Husserl als Intentionalität der Akte bezeichnete Weise des Weltbezugs, nicht aber um die *fungierende Intentionalität*,

in der die natürliche vorprädikative Einheit der Welt und unseres Lebens gründet, die deutlicher als in objektiver Erkenntnis erscheint in unseren Wünschen und Schätzen und in unserer Umwelt und die gleichsam den Grundtext liefert, den unser Erkennen in eine exakte Sprache zu übersetzen sucht. (ebd., 15)

Entscheidend ist seine Annahme, dass der „Aktintentionalität“, d.h. dem thetischen Gegenstandsbewußtsein, das z.B. im intellektuellen Gedächtnis das Dieses in eine Idee verwandelt, [...] eine ‚fungierende Intentionalität‘ zugrunde [liegt], die jene erst ermöglicht“

<sup>120</sup> Den Ansatz von Intentionalität als nicht-repräsentational, als *unmittelbar*, haben vor allem Hubert Dreyfus (u.a. 2002) und Charles Taylor (u.a. 2006) aufgegriffen. Insbesondere die Frage danach, ob unser *präreflexiver* Selbst- und Weltzugang repräsentational oder nicht-repräsentational sei und wenn ersteres der Fall wäre, welche Form und welchen Inhalt diese Repräsentationen aufwiesen, ist ein kontrovers diskutiertes Feld. Speziell die Frage, ob Verstehen prinzipiell begrifflich verfasst sei, löste einen viel beachteten Diskurs zwischen Dreyfus (2007a u. 2007b) und John McDowell (2007a u. 2007b) aus. Joseph Rouse (2015, Kap. 2) zeichnet diese Kontroverse nach und argumentiert, es handele sich bei der vermeintlich inhaltlichen Uneinigkeit vielmehr um eine fehlende Klarheit darüber, was „begriffliches Verstehen“ eigentlich bedeutet, sodass Dreyfus und McDowell letztlich über unterschiedliche Phänomene sprächen. Die von Rouse als Klärung des „Disputes“ eingeführte Unterscheidung zwischen „operative process accounts“ und „normative-status accounts“ (2015, 56ff.) mache ich mir in Abschnitt 3.4.1 zunutze. Für unterschiedliche Auseinandersetzungen mit dem „Dreyfus-McDowell-Diskurs“ siehe den von Joseph Schaer (2013) herausgegebenen Sammelband „Mind, Reason, and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate“.

(ebd., 475). Hier wird nun ersichtlich, was gemeint ist mit der Äußerung wir seien *verurteilt zum Sinn*:

Es geht um die Dimension einer Geschichte, bezüglich derer ein jedes Wort, eine jede menschliche Geste, wie immer gewöhnlich oder zerstreut, eine Bedeutsamkeit hat. Ich glaube, ich schwieg nur aus Müdigkeit, ein Minister glaubt, er hielt nur eine Gelegenheitsrede; plötzlich aber geschieht es, daß mein Schweigen, daß seine Rede eigenen Sinn gewinnt: denn auch meine Müdigkeit, auch sein Hersagen üblicher Formeln waren nicht bloß Zufall, sondern Ausdruck eines Nichtinteresses, und also doch Stellungnahmen in der Situation. (ebd., 15–16)

Der Modus menschlicher Existenz, den Merleau-Ponty *Zur-Welt-Sein* nennt, drückt aus, dass wir uns der Welt, in der wir uns vorfinden, immer in einem *praktischen* Sinne gegenwärtig sind, indem sie uns spezifische Weisen des (Inter-)agierens *eröffnet*:

Sagen wir von einem Lebewesen, es *existiere*, es *habe* eine Welt oder es *sei zu* einer Welt, so ist damit nicht gemeint, es nehme sie objektiv wahr oder sei ihrer objektiv bewußt. Die sein instinktives Sein auslösende Situation ist nicht durchaus artikuliert und bestimmt, ihr Gesamtsinn ist nicht völlig ergriffen [...] Nur ihre praktische Bedeutung bietet sie dar, nur die Aufforderung zu einem leiblichen Rechnungstragen; sie ist erlebt als „offene“ Situation, die ein bestimmtes Verhalten des Lebewesens verlangt [...]. (ebd., 102–103)

Das *Zur-Welt-Sein*, so Merleau-Ponty, „verankert“ das Subjekt in einem bestimmten „Milieu“ (ebd., 103). Menschen sind demnach nicht in eine „nackte“, neutrale Umwelt gestellt, sondern situiert in für sie *bedeutsame* Kontexte. Wenn im Alltag von „Sinn“ oder „Bedeutung“ die Rede ist, bezieht sich dies zumeist auf Sprache, Aussagen, Handlungen, Theorien, ideelle Güter oder dergleichen. Was Merleau-Ponty erlaubt in den Blick zu nehmen, ist allerdings eine unspezifischere und basalere Form der Sinnhaftigkeit bzw. Bedeutsamkeit. Die Sinnstruktur, auf die er verweist, schlägt sich bereits in präreflexiver Erfahrung und Wahrnehmung vor jedem konkreten Objektbezug nieder: „[A]m Anfang stehen nicht atomare Daten oder Stoffe, die dann sekundär eine Bedeutung bekommen, sondern etwas hat Sinn.“ (Waldenfels 2000, 70) Diese „basale Form“ der Bedeutsamkeit bezeichne ich als *normative Strukturierung der Wirklichkeit*.<sup>121</sup> Unsere Umwelt begegnet uns demnach nie in Form einer amorphen, indifferenten Masse, sondern als multidimensionales Feld aus Aufforderungen, Hindernissen, Begehrlichkeiten, Möglichkeiten etc. „Sinn bedeutet schließlich *vitale* Bedeutung für einen Organismus, den etwas auf besondere Weise anrührt.“ (Waldenfels 2000, 70) Das „in besonderer Weise anrühren“ verweist auf die inhärent affektive Dimension präreflexiven *Zur-Welt-Seins*.<sup>122</sup> Wie

<sup>121</sup> „Like us, more or less sentient and intelligent animals seem to have at least a primitive sense of where they *ought* to be and what they *ought* to do, not of course under any linguistically articulated description, but simply as somehow optimal or suboptimal, better or worse. This idea, common to Goldstein and the Gestaltists, that ordinary perception and behavior are always organized around a normative notion of rightness or equilibrium, is a crucially important insight at work in Merleau-Ponty’s phenomenology.“ (Carman 2008, 22)

<sup>122</sup> Diese affektive Dimension lässt sich mit Heideggers Begriff der Befindlichkeit resp. dem darauf aufbauenden Begriff existenzieller Gefühle von Matthew Ratcliffe schärfer konturieren, wie im folgenden Abschnitt 2.4.2 gezeigt wird.

oben bereits erwähnt, unterscheidet Merleau-Ponty zwischen dem *Körper* als wahrnehm- und spürbarem Ding, zu welchem wir eine distanzierte Perspektive einnehmen können, und dem wahrnehmenden, spürenden *Leib*, von dem wir uns niemals abwenden können – er spricht von der „Ständigkeit des Eigenleibes“ ([1945] 1966, 115 f.).

[W]enn es wahr ist, daß ich meines Leibes bewußt bin im Durchgang durch die Welt, daß er, im Mittelpunkt der Welt, selbst unerfaßt, es ist, dem alle Gegenstände ihr Gesicht zukehren, so ist es aus demselben Grunde nicht minder wahr, daß mein Leib der Angelpunkt der Welt ist: ich weiß, daß die Gegenstände viele Gesichter haben, da ich um sie herum gehen könnte, und insofern bin ich der Welt bewußt durch das Mittel des Leibes. (ebd., 106)

Körper sind demnach Gegenstände unter Gegenständen, der Leib hingegen das Mittel zur Welt. Diese Formulierung ist allerdings irreführend, da es sich hierbei nicht um zwei verschiedene Entitäten handelt, sondern um zwei Perspektiven auf dasselbe Phänomen – der Begriff der Leiblichkeit soll gerade eine Trennung zwischen Physiologie und Psyche auflösen und keineswegs selbige manifestieren. Einem Beispiel folgend, das Merleau-Ponty von Husserl übernimmt, lässt sich eine Hand als berührende und als berührte Hand wahrnehmen. Wird die linke Hand mit der rechten befühlt, wird sie als Gegenstand, als Objekt wahrgenommen, während die fühlende rechte Hand die Perspektive des Leibes manifestiert. Eine Hand kann in diesem Szenario nur eines sein, berührend oder berührt, nicht aber gleichzeitig wahrgenommen werden *als Körper und* aus der Perspektive des Leibes. Der Leib ist gleichzeitig Medium zur Welt und Stifter einer Welt – gleichzeitig welterschließend und weltkonstituierend. Mit seinem phänomenologischen Zugang verfolgt Merleau-Ponty das Ziel einer „Aufklärung [dieser] primordialen Funktion, durch die wir Raum, Gegenstände und Werkzeuge für uns sein lassen und uns zu eigen machen, und die Beschreibung des Leibes als des Vollzugsortes dieser Zueignung.“ (ebd., 185) Das Beispiel der wahrnehmenden und wahrgenommenen Hand offenbart zudem die Paradoxie resp. Ambiguität, dass ein Individuum gleichzeitig Gegenstand und Medium seiner Erfahrung sein kann, dass es gleichzeitig Subjekt und Objekt der Wahrnehmung ist.<sup>123</sup> Die Annahme eines präreflexiven leiblichen Modus des Seins als Ausgangspunkt aller Erfahrung spiegelt sich wider in Merleau-Pontys Postulat des Primats der körperlichen resp. leiblichen Praxis vor dem reflektierenden Denken: „Das Bewußtsein ist ursprünglich nicht ein ‚Ich denke zu ...‘, sondern ein ‚Ich kann‘.“ ([1945] 1966, 166); welches untrennbar verwoben ist mit dem oben schon angesprochenen Diktum des Primats sinnlicher Wahrnehmung vor einer konkreten Gegenstandserkenntnis.<sup>124</sup> Für Merleau-Ponty ist die

<sup>123</sup> Die Thematisierung (unter anderem) dieser Ambiguität, wie er sie in der „*Phänomenologie der Wahrnehmung*“ vornimmt, radikalisiert Merleau-Ponty in seinem posthum veröffentlichten und unvollständig gebliebenen Werk „*Das Sichtbare und das Unsichtbare*“ ([1964] 1986) mit den Begriffen des *Fleisches (chair)* bzw. dem *Chiasmus (Verflechtung)* sowie dem „wilden“ oder „rohen Sein“ in ontologischer Sicht und versucht, noch vor allen Unterscheidungen, direkt „im Mittendrin“ anzusetzen, sich nicht mehr von Intellektualismus versus Empirismus oder dergleichen abzugrenzen, und dadurch seinen „dritten Weg“ einzuschlagen, sondern vielmehr durch ein neues begriffliches Instrumentarium noch vor all diesen Unterscheidungen anzusetzen, um diese von vornherein nicht annehmen zu müssen. (vgl. u. a. Vogelsang 2014, 127 ff.)

<sup>124</sup> Ähnlich schreibt Heidegger: „Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend.“ ([1927] 2001, 149)

Welt normativ strukturiert, in dem sie im Sinne eines sich Eröffnens für spezifische Weisen des Agierens eines in ihr situierten Organismus. Praktisch in einem Milieu verankert zu sein, *zur Welt zu sein* heißt, sich könnend, fähig in der Welt zu engagieren. Es heißt: „Der Leib ist das Vehikel des Zur-Welt-Seins, und einen Leib haben heißt für den Lebenden, sich in einem bestimmten Milieu zugesellen, sich mit bestimmten Vorhaben identifizieren und darin beständig sich engagieren.“ (ebd., 106)

## 2.4.2 Präreflexiver affektiver Weltbezug

Der dezidiert affektive Aspekt dieses leiblichen und inhärent bedeutsamen Zur-Welt-Seins lässt sich u. a. mit Heideggers Begriff der Befindlichkeit konzis auf den Punkt bringen. „Befindlichkeit“ ist die nominalisierte Form von „sich befinden“ und verweist damit sowohl auf das Befinden – „Wie ist ihr Befinden?“ –, „Vielen Dank, ich befinde mich bestens“ –, als auch auf eine konkret raum-zeitliche Situierung: Ich befinde mich in der Bibliothek. Auf beide Weisen befinden sich Menschen unweigerlich. Sie sind stets konkret raum-zeitlich lokalisiert und befinden sich immer affektiv auf einer spezifischen Weise in der Welt, sind immer in gewisser Weise gestimmt (Heidegger [1927] 2001, §29). Befindlichkeit, so Heidegger, konstituiert als passiv-rezeptive Dimension die „Weltoffenheit des Daseins“ (ebd., 137). Das heißt, ebenso wie die fungierende Intentionalität bei Merleau-Ponty jeder konkreten „Aktintentionalität“ vorausgeht, hat die „*Stimmung [...] je schon das In-der-Welt-sein als ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf ... allererst möglich.*“ (ebd.; Hervorhebung im Original)

[B]efore one directs oneself to anything one is already there. A mood is not an intentional state directed at either the self or something other than the self and it is not a more encompassing intentional state directed at a lot of things. It is a condition of possibility for any specifically directed intentional state. (Ratcliffe 2008, 48)

Eine wesentliche Eigenschaft der Befindlichkeit ist das „Erschließen der Geworfenheit“ (Heidegger [1927] 2001, 137). Geworfenheit bedeutet, „[d]aß es ist und zu sein hat“ (ebd., 135) und drückt die „*Faktizität der Überantwortung*“ aus (ebd.; Hervorhebung im Original). Wir können dem Leben als solchem und der notwendigen Gestaltung dieses Lebens in *irgendeiner Weise* nicht entkommen.<sup>125</sup> Jeder Mensch, so Heidegger, ist zwangsläufig, ohne dass er sich dazu entscheiden müsste oder könnte, „geworfen“ (d. h. situiert) in für ihn auf spezifische Weise bedeutsame Kontexte, zu denen er sich immer schon auf irgendeine Weise verhält. Befindlichkeit ist damit kein „Ereignis“ (wie eine konkrete Emotion), sondern eine unvermeidlich stets präsenste Grundstruktur. Individuen sind zwangsläufig situiert und zwangsläufig in gewisser Weise gestimmt, nicht aber sind sie zwangsläufig konkret *auf etwas* affektiv *gerichtet*.

<sup>125</sup> Befindlichkeit erschließt diese Faktizität des Lebens, die Geworfenheit als solche, im Modus der *Abkehr* (Heidegger [1927] 2001, 136). Das heißt nicht im Modus eines „reflektierenden Erfassen des ‚Inneren‘“ (ebd.), also nicht in Form reflexiven Selbstbewusstseins oder dergleichen Formen expliziten „Erkennens“, sondern gerade dadurch, dass wir von ihr „abgelenkt“ sind, indem wir auf gewisse Weise gestimmt sind, uns befinden.

In Heideggers Verständnis ist Affektivität maßgeblich für eine grundlegende Weise des *Erschließens* der lebensweltlichen Situation, die vor jedem konkreten Zugang und vor jeder konkreten Intentionalität liegt. Hierbei geht es nicht um einen Zugang zur Welt in dem eine vermeintliche Korrespondenz zwischen mentalen Zuständen und Gegenständen der Welt bestünde, vor dem Hintergrund des Ideals korrekter, „wahrer“ Abbildung und Übereinstimmung eines unabhängigen Geistes, mit einer von diesem losgelösten „objektiven“ Welt. Es geht demnach nicht um das Wissen propositionaler Gehalte, sondern darum zu erlauben, dass sich Dinge zeigen, für eine grundsätzliche *Offenheit* gegenüber der Welt. Heideggers Ontologie zufolge ist Befindlichkeit weiterhin eine Bedingung der Möglichkeit des *Besorgens*, womit er das alltägliche *praktische* In-der-Welt-sein meint. „Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins. [...] *In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.*“ (Heidegger [1927] 2001, 137–138; Hervorhebung im Original) Uns gehen die Dinge, mit denen wir im Alltag umgehen, an – sie erscheinen uns nicht neutral, sondern „we are bothered by the unhandy, stricken with fear by the dangerous, angered by the offensive, elated by the good, or contented by what works seamlessly (and so on)“ (Slaby in Vorbereitung a). *Angänglichkeit* ermöglicht demnach konkrete Affizierbarkeit. Spezifische Weisen des Affiziertwerdens in einer konkreten Situation ergeben sich aus der Ermöglichung einer basalen Struktur der Angänglichkeit, der Affizierbarkeit. Hieraus wird ersichtlich, dass Heideggers unterschiedliche Begriffe des Affektiven in einem Wechselverhältnis zueinander stehen und er zwischen Hintergrundstimmungen, also einem grundlegenden Modus des Welterschließens, und klarer fokussierten Vordergrundstimmungen – „roughly, specifically directed intentional affective compartments“ (Slaby in Vorbereitung a), unterscheidet.

Diese Darstellung erlaubt ein Bild affektiven Erlebens zu zeichnen, welches nicht lediglich aus einzelnen, distinkten, klar benenn- und kategorisierbaren emotionalen Episoden besteht, die sich auf eindeutig identifizierbare Objekte richten. Solche konkreten affektiven Weltbezüge sind vielmehr zu verstehen als „verdichtete“ Formen eines immer schon vorhandenen Untergrunds präreflexiver affektiver Intentionalität. So verstanden handelt es sich bei dieser Dimension von Affektivität nicht um ein Phänomen, das *auch* vorhanden sein *kann*, sondern vielmehr um eine unweigerlich präsente affektive Grundstrukturierung menschlicher Existenz, die spezifische konkrete Weltbezüge ermöglicht, erschwert oder gar gänzlich verwehrt:

Wir sind immer schon in einer jeweils spezifischen Weise gestimmt [...] Stimmungen sind unhintergebar, durch Stimmungen sehen wir die Welt und uns selbst und Stimmungen sind schließlich Möglichkeitsbedingungen unserer Handlungs- und Lebensvollzüge. (Demmerling 2007, 93)<sup>126</sup>

---

<sup>126</sup> Demmerling pointiert ebenfalls, warum eine Betrachtung der Heidegger'schen Begriffe, die die affektive Dimension des Daseins thematisieren, lohnenswert ist: „Die Analysen Heideggers bilden eine systematische Anschlußmöglichkeit für eine philosophische Reflexion auf Gefühle, die vor allem den Umstand akzentuiert, daß solche Phänomene nicht einfach als das Andere der Vernunft begriffen werden können, sondern ihnen eine eigene ‚Umsicht‘ eignet (vgl. 137), durch die wir uns auf uns selbst, auf andere und auf die Welt beziehen.“ (Demmerling 2007, 93; der Verweis im Zitat bezieht sich auf Heidegger [1927] 2001, 137)

Wenn eine spezifische Angänglichkeit, ein spezifisches „sich affektiv in der Welt vorfinden“, eine besondere Weise des affektiven Zur-Welt-Seins, die konkreten Emotionen und damit den konkret erschlossenen Gehalt erst ermöglichen, ist eine Explikation dieses Hintergrunds für eine Untersuchung der epistemischen Relevanz des Fühlens unabdingbar. Affektives Erleben ist weit komplexer und vielschichtiger, findet sich in „unterschiedlichen Schichten“, wie Stephan (2017a) mit Bezug auf Stimmungen schreibt, die fließend ineinander übergehen und sich gegenseitig formen. *Vor* einer konkreten Objekterkenntnis haben wir die Welt affektiv immer schon auf eine spezifische Weise evaluiert. Basierend auf der Spezifität präreflexiven affektiven Zur-Welt-Seins sind Subjekte für spezifische Affordanzanforderungen angänglich, nicht hingegen für andere. Auf dieser basalen Ebene prästrukturiert diese Art der Angänglichkeit, der Affizierbarkeit das Fühlbare – das affektive „Ich kann“.

Die Tragweite des Sichtbarmachens der präreflexiven affektiven Grundstruktur menschlicher Existenz sowie der inhärenten Sinnhaftigkeit der Welt, die vermittelt phänomenal-leiblichen Agierens wahr-genommen wird, insbesondere vor dem Hintergrund der These, dass es a) keine Bedeutsamkeit ohne Affektivität und vice versa gibt und b) Kognition nie nicht-affektiv ist, bringt Thomas Fuchs konzis auf den Punkt:

[A]ffectivity conveys meaning to our life: it is only through affects that we live in a world in which persons and things matter, that we learn what is relevant for us, and what is worth our engagement. Without affects, the world would be a place without affordances and significance; we would not even attend to anything, for nothing would attract our interest. There is no clear separation between affection and cognition, for we can only recognize what is relevant for us, i. e., what bears affective values of some sort for our life. All cognition is based on our affective participation in the world. Nor is there a clear separation between affection and volition for we can only take action on what has already affected us, and conversely, we can only be affected by what already motivates us to act. Acting is only possible in a world of affective affordances which lend a meaningful structure to the field of possible action. (Fuchs 2013, 627)<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> Die hier wesentlichen Aspekte spielen ebenfalls im enaktivistischen Paradigma eine wesentliche Rolle. Insbesondere die sinnstiftende Dimension von mit der Umwelt interagierenden Wesen nimmt dort einen (oder den?) zentralen Platz ein: „Organisms do not passively receive information from their environments, which they then translate into internal representations whose significant value is to be added later. Natural cognitive systems are simply not in the business of accessing their world in order to build accurate pictures of it. They actively participate in the generation of meaning in what matters to them; they enact a world. Sense-making is a relational and affect-laden process grounded in biological organization.“ (De Jaegher & Di Paolo 2007, 488) „[L]iving systems are characterised as ‚making sense‘ of their world in virtue of their autonomous and adaptive nature. On this view, a living system is by definition concerned with its own continuation, able to discern gradations of value, and motivated to achieve its ideal conditions of viability. A living system thus enacts a perspective or point of view, from which the world is never neutral, but rather always meaningful [...].“ (Colombetti & Torrance 2009, 506–507)



## 2.5 Fühlen als Wahrnehmung bedeutsamer Gestalt(en)

Im Diskurs über die epistemische Relevanz von Emotionen erlangten Wahrnehmungstheorien eine besondere Prominenz. Ich habe diese Art, die epistemische Relevanz des Fühlens zu theoretisieren, im ersten Kapitel als assimilatorische (und damit zusammenhängend: subordinatorische) Denkfigur bezeichnet. In Abschnitt 2.2 dieses Kapitels habe ich strukturelle Merkmale der Intentionalität von Emotionen skizziert und aufgezeigt, welches „Standardbild“ sich für die epistemische Relevanz von Emotionen aus einer Zuordnung ihrer Intentionalität zur *mind-to-world direction of fit* und einer Analogiebildung zwischen emotionaler Intentionalität und der Intentionalität von Wahrnehmungen oder Urteilen ergibt, die ebenfalls dieser Passensrichtung zugeordnet werden. Das zugrundeliegende oder resultierende „Standardbild“ und das damit zusammenhängende „Passensideal“ wird sich durch die Perspektive, die ich im Verlauf der Arbeit vorschlage, sukzessive auflösen. In Abschnitt 2.3 habe ich die Perspektive eingenommen, Emotionen *als* Emotionen zu verstehen und dabei nicht nach Analogien zwischen Emotionen und anderen mentalen Zustandstypen gesucht, sondern sie als Weise menschlichen Weltbezugs *sui generis* akzentuiert. Diesen *sui generis* Charakter emotionaler Intentionalität habe ich auf drei (selektive) Merkmalskomplexe hin ausgeleuchtet. Aus dieser Perspektive handelt es sich bei affektiver Intentionalität erstens um einen phänomenal-leiblichen Bedeutsamkeitsbezug (in Abgrenzung zu „reinen“ Urteils- oder Wahrnehmungsansätzen *über* Bedeutung, zu denen ein Gefühl lediglich hinzuaddiert würde). Zweitens präsentiert sich die Bedeutsamkeit dem Fühlenden in Form einer holistischen, komplexen Gestalt (in Abgrenzung zu der Auffassung, es würden einzelne, separierbare evaluative Eigenschaften präsentiert). Drittens weist affektive Intentionalität eine doppelt ambige Struktur auf und ist gleichzeitig aktiv-passiv und rezeptiv-konstruktiv. In dieser Akzentuierung handelt es sich bei affektiver Intentionalität um einen leiblichen, phänomenal erlebten, in komplexe *frames of mind* eingebundenen und intrinsisch auf Bedeutsamkeit bezogenen Praxisvollzug des Wahrnehmens bedeutsamer Gestalten.

Bei *Emotionen* handelt es sich um eine konkretisierte Form dessen, was ich in Abschnitt 2.4 als *präreflexiven affektiven Weltbezug*, als „fungierende affektive Intentionalität“ bezeichnet habe. Für Menschen weist die Welt unweigerlich eine inhärente Sinnhaftigkeit auf bzw. ist in Bezug auf ihre Anliegen in ihrer Wahrnehmung stets normativ strukturiert. Vermittels des Leibes, so habe ich Merleau-Ponty folgend formuliert, beziehen sich Menschen immer schon (affektiv) Stellung nehmend auf diese für sie bedeutsame Welt. Die Gestalt, die in einer konkreten Episode affektiver Intentionalität als in spezifischer Weise bedeutsam wahrgenommen wird, hebt sich immer von diesem inhärent bedeutsamen und normativ strukturierten Hintergrund ab. Welche Emotionen einem Fühlenden in konkreten Situationen zur Verfügung stehen, welche Bedeutsamkeiten wahrgenommen werden (können), ist damit nicht nur, wie ich im nächsten Kapitel zeige, durch situationsspezifische Faktoren (mit-)bestimmt, sondern gleichermaßen bereits durch diese basale Ebene präreflexiver affektiver Intentionalität präfiguriert. Basierend auf der Spezifität präreflexiven affektiven Zur-Welt-Seins sind Subjekte für spezifische Affordanzanzen anfänglich und nicht für andere. Menschen sind demnach nie in für sie „neutrale Kontexte“ situiert, sondern finden sich unweigerlich „geworfen“ in eine für sie

bedeutsame Umwelt, die bestimmte Affizierungen ermöglicht, andere erschwert oder gar verwehrt, sowie spezifische Verhaltensnormen fordert und andere verbietet. Wenn diese affektive Grundstruktur die konkreten Emotionen (und damit den konkret erschlossenen Gehalt) erst ermöglicht ist eine Explikation dieses Hintergrunds für eine Untersuchung der epistemischen Relevanz des Fühlens unabdingbar.

Ein Ansatz, der die intentionale Dimension des Fühlens losgelöst von Leiblichkeit und Kontext sowie der sozio-kulturell spezifischen Strukturierung (synchron und diachron) von Leib und Umwelt thematisiert, ist für eine Untersuchung der *epistemischen Relevanz* von Emotionen *in der lebensweltlichen Praxis* unzureichend. Emotionen sind Weisen des Weltbezugs und damit per se epistemisch relevant. Sie sind dies auf eine komplexere Weise, als es suggeriert wird, wenn die Frage darin besteht, welche einzelnen konkreten Eigenschaften oder Inhalte eine Emotion repräsentiert. Einsichten aus analytischer Emotionsphilosophie und Phänomenologie zusammenzubringen, mit Situirtheitsansätzen zu kombinieren und durch kulturwissenschaftliche und praxistheoretische Elemente zu ergänzen, ergibt ein deutlich vielschichtigeres Bild der epistemischen Relevanz des Fühlens. Die in diesem Kapitel kritisierten Unzulänglichkeiten dekontextualistischer und individualistischer Theorien affektiver Intentionalität lassen sich im nächsten Kapitel durch Bezugnahme auf das Situirtheitsparadigma überwinden. Hierdurch wird gleichzeitig auch die einseitig statische (auf unidirektional gerichtete emotionale Episoden fokussierte) und die kategorisierende Perspektive (in der primär operationalisierbare Emotionstypen in den Blick geraten) aufgehoben. Ein wesentliches Anliegen meiner Arbeit besteht darin, den Kontext, in dem sich affektive Intentionalität stets eingebettet findet, nicht als zusätzliche, optional zu betrachtende Komponente in den Blick zu nehmen, sondern Situirtheit als unweigerlich strukturierenden Faktor affektiver Intentionalität zu verstehen – und damit als Strukturierungsfaktor der vermittels des Fühlens wahrgenommenen Bedeutsamkeit. Diese Perspektive ist zwangsläufig, wenn der Kontext nicht als neutrale Variable, sondern als sozio-kulturell spezifische Praxis resp. Lebensform verstanden wird.

It would be a severe simplification [...] to start with the isolated individual and her presumed individual affective states, and only then consider in what ways these individual affective states might be *further* enhanced, expanded etc. by means of certain interaction patterns, social norms, tools, resources, or techniques in the environment. Instead, theorizing has to start from a much more realistic – in the sense of: real-world adequate – starting point. It is the assumption of *in-medias-res human sociality*. There is no moment in the life of a human being where it is not in formative exposure to *ongoing, already developed* social activity (which of course includes all sorts of affective interactions). (Slaby 2016a, 9)

## 3 Situierte affektive Intentionalität

---

### 3.1 Kontext: Sozio-kulturelle Praxis und Lebensform

[W]eil doch schließlich alles draußen ist, alles, sogar noch wir selbst: draußen, in der Welt, mitten unter den Anderen. Nicht in irgendeinem Schlupfwinkel werden wir uns entdecken: sondern auf der Straße, in der Stadt, mitten in der Menge, Ding unter Dingen, Mensch unter Menschen. (Sartre [1947] 2010, 37)

Emotionen sind eine elementare Form menschlichen Welt- und Selbstbezugs. Vermittels des Fühlens nehmen Menschen sich und ihre Umgebung als in gewisser Weise bedeutsam wahr. Die komplexe Struktur der Weltbezüglichkeit von Emotionen habe ich im vorausgehenden Kapitel mit einem Fokus auf drei Merkmalskomplexe ausgeleuchtet: die leiblich-phänomenale Dimension, die Gestalthaftigkeit des Gehalts und die doppelt ambige Struktur (aktiv-passiv, konstruktiv-rezeptiv) des Fühlens. Der daraus resultierende Begriff affektiver Intentionalität als leiblich-phänomenale Wahrnehmung gestalthaft präsentierter Bedeutsamkeit wird in diesem Kapitel weiter differenziert. Denn der Fluchtpunkt der Arbeit sind Bedingungsfaktoren *spezifischer* emotional erschlossener Wirklichkeiten. Eine leitende Annahme für die Untersuchung solcher Bedingungsfaktoren ist hierbei, dass sich die Art und Weise, auf die Menschen affektiv Bedeutsamkeit wahrnehmen, nicht adäquat erschließen lässt, wenn Emotionen als rein intrapsychische Phänomene begriffen werden, die sich allein durch eine Betrachtung von Emotion und Objekt explizieren ließen. Emotionen sind unweigerlich eingebettet in einen Kontext *sozio-kulturell spezifischer Praxis* bzw. *Lebensform*. Diese lebensformspezifische Situierung ko-konstituiert den Rahmen des Fühl- und damit des Erkennbaren. Hierum geht es in diesem Kapitel.

In der Emotionsphilosophie gerät der Einfluss umweltlicher Faktoren auf Emotionen in den letzten Jahren immer stärker in den Fokus des Interesses. Nach der „kognitiven Wende“ in der Emotionsphilosophie und -psychologie in den 1960er Jahren lässt sich das sog. Situiertheitsparadigma als (Beginn einer) ähnlich folgenreiche(n) Refokussierung betrachten. Das für kognitive Prozesse bereits länger etablierte Paradigma der Situiertheit („situated cognition“; vgl. u. a. Walter 2014; Robbins & Aydede 2009) wird in diesen Theorien auf affektive Phänomene übertragen, sodass mittlerweile ebenso von *situierter Affektivität* gesprochen wird (vgl. Wilutzky et al. 2011; 2013; Stephan et al. 2014 oder Krueger & Szanto 2016, für einen Überblick). Emotionen werden in diesem Paradigma nicht, wie im individualistischen Paradigma, als rein private Vorgänge eines „isolierten“ Subjekts betrachtet, sondern als Phänomene in den Blick genommen, die sich unweigerlich in einem umweltlichen Kontext vollziehen. Statt lediglich einzelne Akteure und deren unidirektional gerichtete emotionale Episoden zu fokussieren – Angst, Wut, Scham oder Freude, die sich auf ein konkretes Objekt richtet –, untersuchen Ansätze situierter Affektivität Emotionen, die sich zwischen Individuen und ihrer sozialen sowie materiellen Umwelt in dynamischen Prozessen entfalten. Damit überwindet das Si-

tuertheitsparadigma die im zweiten Kapitel kritisierte Einseitigkeit solcher Ansätze affektiver Intentionalität, die Emotionen primär dekontextualisiert und als individualistische und statische Phänomene ausweisen. Das Erkenntnisinteresse dieser Ansätze liegt (zudem) nicht darin, eine konkrete Eigenschaft auszumachen, die Emotionen *als* Emotionen kennzeichnet resp. von anderen mentalen und/oder körperlichen Phänomenen unterscheidet (vgl. „die Suche nach dem X“; siehe Abschnitt 2.1), sondern es geht um die Frage, auf welche Weise Körper, Umwelt und Interaktion die Charakteristik dynamischer affektiver Prozesse und den evaluativen Gehalt von Emotionen beeinflussen. Je nach Fokus werden primär der Körper (*embodied emotions*)<sup>128</sup> oder die Rolle der Umwelt thematisiert (*embedded emotions*), ontologische Fragen nach dem Ort von Emotionen „beyond brain and body“ prononciert (*extended emotions*), die Interaktion zwischen Subjekt und Umwelt mit Fokus auf Sinnstiftung in den Blick genommen (*enacted emotion*) oder gefragt, inwiefern Emotionen nicht nur in Individuen, sondern von einem System interagierender Akteure als Ganzes generiert werden können (*distributed emotion*). Mir geht es im Folgenden insbesondere um das „E“ der Einbettung.<sup>129</sup> Angesichts der Feststellung, dass der Kontext, in dem sich eine fühlende Person jeweils befindet, den Charakter und den Gehalt affektiver Intentionalität prägt, besteht in vielfacher Hinsicht Klärungsbedarf, denn

no one has ever denied that the environment contributes to our affective life in the sense that emotions are responses to changes in the environment that are of import to us. What is needed is a non-trivial notion of „embeddedness“ that distinguishes cases where the environment is a mere trigger from those in which it contributes to emotions in a way incompatible with traditional accounts. (Stephan et al. 2014, 71)

Einen nicht-trivialen Begriff der Einbettung von Emotionen zu entwickeln, bedeutet im Situertheitsdiskurs insbesondere die *Art* der Beziehung zwischen Umwelt und Emotion zu analysieren – beeinflussen bestimmte Umweltfaktoren bestimmte emotionale Prozesse oder konstituieren sie diese? Lassen sich Bedingungen ausbuchstabieren, die ein Sprechen von „emotions *beyond brain and body*“ (Stephan et al. 2014) plausibel machen? Jenseits dieser begrifflichen Untersuchungen über die Art der Beziehung zwischen Umwelt und Emotion und einer damit

---

<sup>128</sup> Emotionen in diesem Sinne als *embodied* zu verstehen bedeutet anzunehmen, dass körperliche Prozesse (jenseits des Gehirns) die Charakteristik und den Gehalt der Emotion wesentlich mitbestimmen. Mir geht es in erster Linie um die phänomenologische Perspektive auf den Körper (als Leib; Medium affektiver Intentionalität (vgl. Abschnitt 2.4.1)) und um die Perspektive, den Leib und den Körper als „Sedimentierungsort“ affektiver Biographie (Kapitel 4, insb. Abschnitt 4.2.2) zu thematisieren. Die Beschreibungsebene physiologischer Erregungsmuster wird im Folgenden nicht thematisiert (hierzu auch schon Kapitel 2, Abschnitt 2.3.1). Für unterschiedliche, zeitgenössische Theorien der Verkörperung von Emotion siehe u.a. Colombetti (2013), Prinz (2004), Hutto (2012), Maiese (2011), Hufendiek (2016).

<sup>129</sup> Zu begrifflichen Unterscheidungen innerhalb sog. 4-E-Ansätze der Emotion (*embodied, embedded, extended, enacted*) und für einen Überblick über den Forschungsstand des Paradigmas situierter Affektivität insgesamt siehe vor allem Wilutzky, Walter & Stephan (2011), Wilutzky, Stephan & Walter (2013) sowie Stephan, Walter & Wilutzky (2014). Als primär aus ontologischer Perspektive orientierte Untersuchungen der „Grenzen“ des Subjekts resp. der Frage nach dem „Ort“ der Emotion (Gehirn, Körper, Umwelt, Interaktion) sind die anderen „E“ zunächst weniger zentral für meine Untersuchung der epistemischen Relevanz affektiver Phänomene.

einhergehenden ontologischen Verortung von Emotion „im Individuum“ oder „in der Umwelt“ oder „in der Interaktion“ bleiben die Begriffe „Kontext“ oder „Umwelt“ selbst, jenseits einer Unterscheidung zwischen materiellen und sozialen Settings – Interaktionen mit Artefakten (etwa mit Musikinstrumenten, Fotos von geliebten Menschen oder dergleichen) versus Interaktionen mit Menschen (insbesondere dialogische *Face-to-Face*-Situationen) –, unbestimmt. Die Ausgangsposition dieses Kapitels bildet hingegen die Annahme, dass es nicht sterile, unbestimmte Kontexte sind, in denen Individuen fühlend sich und die Welt als in gewisser Weise bedeutsam evaluieren, sondern konkrete sozio-kulturelle, historisch spezifische *Praktiken* bzw. *Lebensformen*. Die Spezifität einer solchen Praxis resp. Lebensform, so die leitende Annahme, strukturiert die Charakteristik und den Gehalt affektiver Intentionalität (sowohl *synchron* als auch *diachron*). Lebensformspezifische Strukturierungseffekte (als allgemeine Variable, d. h. nicht im idiosynkratischen Sinne)<sup>130</sup> auf affektive Gestaltwahrnehmung untersuchen zu wollen, erfordert damit zunächst ein präziseres Verständnis der „Umwelthaf-tigkeit“.

„Kontext“ bedeutet im Folgenden immer *sozio-kultureller* Kontext. Zwar ist nicht jede Emotion eingebettet in ein *interpersonales* Affizierungsgeschehen, aber in ihrer besonderen Charakteristik verweist jegliche Situation – für Menschen, die in Gesellschaften leben – immer auf eine lebensweltliche Praxis. Lebensformen betreffen, Rahel Jaeggi folgend, die „*kulturelle und soziale Reproduktion menschlichen Lebens*“ (2014, 21). Lebensformen drücken sich damit „nicht nur in unterschiedlichen Überzeugungen, Wertorientierungen und Einstellungen aus; sie manifestieren und materialisieren sich in Mode, Architektur, Rechtssystemen und Weisen der Familienorganisation.“ (ebd.) Mit Jaeggi geht es mir mithin um „*Lebensformen im Plural*, also den verschiedenen kulturellen Formen, die das menschliche Leben annehmen kann“ (ebd.) und nicht um Fragen „nach *der* Lebensform des Menschen – im Gegensatz etwa zu der des Löwen.“ (ebd.) Dabei ist es wichtig zu bemerken, dass es sich bei Lebensformen nicht um persönliche, private Angelegenheiten handelt, sie sind keine „individuellen Optionen, sondern überpersönlich geprägte Ausdrucksformen mit öffentlicher Relevanz.“ (ebd., 22)<sup>131</sup> Um den konkreten Kontext *als* einen lebensformspezifischen Kontext untersuchen zu können, mache

---

<sup>130</sup> Hiermit ist gemeint, dass jeder Kontext sich *als* lebensformspezifischer Kontext betrachten lässt. Lebensformspezifität ist *ein Merkmal* von Kontexten.

<sup>131</sup> Als Erläuterung dessen führt sie an: „Einer geschlechtsspezifischen Verhaltensordnung beispielsweise zu folgen oder sie zu verweigern ist eine Disposition, die individuell gar nicht verfügbar ist, sofern sie auf sozial verfassten Verhaltensmustern und Bedeutungen beruht. Und zwangsläufig betrifft das eigene Verhalten in solchen Fällen nicht nur diejenigen, die einem solchen Muster folgen (oder eben nicht), es prägt auch den Möglichkeitsraum des Verhaltens aller anderen.“ (2014, 22) Diesem Geworfensein und diesen Auswirkungen ist nicht zu entkommen, Menschen könnten sich nicht nicht zu spezifischen Lebensformen und deren kultureller Kodierung verhalten. „Ein kleiner Junge, der eine Vorliebe für rosa Kleidung und rosa Fahrräder entwickelt, wird diese nur sehr kurz ‚unschuldig‘ verfolgen können. Über kurz oder lang wird er mit dem Umstand konfrontiert, dass sein Geschmack als ‚mädchenhaft‘ kodiert ist, und damit mit der Forderung, sich entsprechend entweder selbstbewusst dazu zu verhalten oder seine Präferenzen aufzugeben.“ (ebd., 22 Fn. 7) Jaeggi untersucht die Möglichkeit der *Kritik* von Lebensformen und betont daher, dass mit dem Lebensformbegriff nur von Bereichen gesprochen würde, die, wie der Begriff nahelegt, *geformt*, also gestaltet, und damit potenziell auch umgestaltet werden könnten. (ebd., 21) Die so verstandene *Kontingenz* von Lebensformen spielt in meiner Arbeit eine wichtige Rolle.

ich mir ein praxistheoretisches Verständnis „des Sozialen“ zunutze. Eine Lebensform äußert sich meinem Verständnis nach in spezifischen Praktiken und jede Praxis verweist wiederum auf eine spezifische Lebensform. „Das Soziale“ – und damit jeglicher sozio-kulturelle Kontext – ist in dieser Arbeit damit praxistheoretischen Ansätzen folgend

nicht der (kollektive) „Geist“ und auch nicht ein Konglomerat von Texten und Symbolen (erst recht nicht ein Konsens von Normen), sondern es sind die „sozialen Praktiken“, verstanden als know-how abhängige und von einem praktischen „Verstehen“ zusammengehaltene Verhaltensroutinen, deren Wissen einerseits in den Körpern der handelnden Subjekte „inkorporiert“ ist, die andererseits regelmäßig die Form von routinisierten Beziehungen zwischen Subjekten und von ihnen „verwendeten“ materialen Artefakten annehmen. (Reckwitz 2003, 289)<sup>132</sup>

Diese praxistheoretische Bestimmung sozio-kultureller Kontexte, verstanden als Konglomerat aus Praktiken, artikuliert auf bemerkenswerte Weise die zentralen Aspekte dessen, was in der Emotionsphilosophie vermittels einer „situierter Perspektive“ auf affektive Phänomene in den Blick genommen werden soll: „Know-how-abhängige“, praktische, routinierte Verhaltensweisen sowie Verkörperung und routinisierte Beziehung zwischen Subjekt und Umwelt. Im Paradigma situierter Affektivität werden Emotionen als Strategien verstanden bzw. als aktive „skillful engagements“ mit der Welt (vgl. u. a. Griffiths & Scarantino 2009), als verkörperte bzw. leibliche Phänomene in den Blick genommen (vgl. u. a. Colombetti 2013) und durch umweltliche Faktoren gestützt betrachtet (vgl. Colombetti & Krueger 2015; Krueger 2014). Ich werde in Kapitel 4 zeigen, inwiefern es gewinnbringend sein kann, *Emotionen selbst* (in ihrem Vollzugsmodus) als eine *Form* von Praxis in sozialen Domänen von Praxis zu verstehen. Hier geht es zunächst um den „Ort“ situierter Affektivität – das heißt der Kontext wird aus der *Perspektive* der Praxis bzw. Lebensform betrachtet. Die bedeutsamkeitsbezogene Dimension affektiver Intentionalität wird mit dem Fokus auf die sozio-kulturell und -materiell praxisspezifische Charakteristik des Kontexts untersucht. Hierfür gilt es an dieser Stelle zunächst zu konkretisieren, was genau es bedeutet, den Kontext aus einer praxeologischen Perspektive zu betrachten.

---

<sup>132</sup> Hiermit lässt sich ein praxeologisches Verständnis des Sozialen von Ansätzen abgrenzen, die Reckwitz als *Mentalismus* und *Textualismus* bezeichnet (2003, 288). Für den *Mentalismus* ist Kultur ein „geistiges, ideelles Phänomen. Der Ort der kulturellen Symbolsysteme ist der menschliche Geist, die mentale Struktur, das ‚Innen‘ des Mentalen, metaphorisch gesprochen ‚im Kopf‘ der Handelnden, und die ‚kleinste Einheit‘ des Sozialen, die es in der Kulturanalyse herauszuarbeiten gilt, sind kognitiv-geistige Schemata. Die Wissensordnungen, die die soziale Ordnung generieren, erscheinen hier konsequent in erster Linie in einer ‚kognitiven‘ Funktion, als Klassifikationssysteme und als Weltbilder, als Systeme, in denen spezifische Repräsentationen der Welt geliefert werden.“ (ebd.) Der *Textualismus* hingegen verortet das Soziale nicht im Inneren, sondern genau gegenteilig „im Außen der Diskurse, der Texte, der Symbole, der kommunikativen Sequenzen [...] Diese werden *selbst* durch sinnhafte Wissensordnungen und ihre kulturellen Codes strukturiert – und die vorgeblichen Eigenschaften des Mentalen und der Subjekte erscheinen nun als spezifische kulturelle Definitionen und diskursive Codierungen dessen, was in den Subjekten vorhanden sein soll.“ (ebd., 289) Als Beispiele für mentalistische Ansätze führt Reckwitz Max Weber und Claude Lévi-Strauss an, sowie frühere Arbeiten von Alfred Schütz (der allerdings später einen eher praxeologischen Ansatz vertrete). Als Beispiele textualistischer Ansätze nennt er ausgewählte Arbeiten Michel Foucaults, Roland Barthes' sowie von Clifford Geertz und Niklas Luhmann.

In Anthropologie und (phänomenologischer) Soziologie sowie in sozial- resp. kulturphilosophischen Arbeiten erfährt der Begriff „Praxis“ seit den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts besonderes Interesse und wird für ein breites Spektrum verschiedener Phänomene verwendet; von den banalsten Aspekten des alltäglichen Lebens bis zu hoch strukturierten Aktivitäten in institutionellen Kontexten: „Practices range from ephemeral doings to stable long-term patterns of activity.“ (Rouse 2007b, 639) Konkrete Tätigkeiten, wie das Handeln mit Aktien im elektronischen Börsengeschäft, werden aus praxeologischer Perspektive ebenso adressiert wie stabile domänenübergreifende Verhaltensmuster, etwa das Feilschen in Verhandlungen zugunsten eigener Interessen (ebd.). Einige Praktiken sind *als Praxis* kulturspezifisch, d. h. sie treten nur in bestimmten Kulturen auf, andere unterscheiden sich je nach Kultur *in der Art der Ausübung*: Zwar wird überall gekocht und gegessen, allerdings ist sowohl die Zubereitung der Speisen als auch die Art, wie gegessen wird, kulturell variabel – z. B. wird mit unterschiedlichem Besteck (oder keinem) gegessen oder es herrschen spezifische Tischsitten (ebd.). Ebenso lassen sich fortdauernde institutionalisierte Aktivitäten aus der Perspektive eines praxistheoretischen Ansatzes untersuchen, wie zum Beispiel Schach spielen, Medizin oder Wissenschaft (ebd.).<sup>133</sup> So mannigfaltig, wie die Beispiele für verschiedene Praktiken sind, sind es auch die Ansätze, die sich als „Theorien der Praxis“ etikettieren lassen. Es gibt demnach „keine bis ins Detail konsensual geteilte ‚Praxistheorie‘, sondern [...] eher ein Bündel von Theorien mit ‚Familienähnlichkeit‘“ (Reckwitz 2003, 283).<sup>134</sup> Was ist es, das diese vielfältigen Bereiche menschlichen Lebens *als Praxis* kennzeichnet resp. was eint einen praxeologischen Zugriff auf diese Phänomene?

At one level, practices are composed of individual performances. These performances nevertheless take place, and are only intelligible, against the more or less stable background of other performances. „Practices“ thus constitute the background that replaces what earlier wholist<sup>[135]</sup> theorists would have described as „culture“ or „social structure.“ The relevant social structures and cultural backgrounds are understood dynamically, however, through their continuing reproduction in practice and their transmission to and uptake by new practitioners. While there is nothing more to the practice than its ongoing performative reproduction,

---

<sup>133</sup> Je nach Praxis unterscheidet sich der Fokus und was genau in den Blick genommen wird: „Attention to practices often requires extensive examination of relevant equipment and material culture, but can also assign constitutive roles to vocabulary and other linguistic forms or performances.“ (Rouse 2007b, 639)

<sup>134</sup> Für einen Überblick über zentrale Vertreter sowie Themenfelder und Zugänge der Praxistheorie siehe u. a. Rouse (2007a u. 2007b), Reckwitz (2003), Schatzki et al. (2001) oder Hörning & Reuter (2004).

<sup>135</sup> In den Sozialwissenschaften würde der Begriff „Holismus“ auf zwei sehr verschiedene Weisen verwendet: „In one sense [...], holism is the view that there exist social or culture entities („wholes“) that cannot be fully understood in terms of the actions or states of individual human agents.“ (Rouse 2007b, 645, Fn. 3) Die andere Bedeutung des Begriffs sei insbesondere im philosophischen Diskurs über psychologische Zustände und linguistische Bedeutung prominent: „[A] property is holistic if one thing cannot have the property unless many other things also have this property.“ (ebd.) Da es für diese beiden Alternativen keine sinnvolleren Begriffe gebe, so Rouse, bezeichnet er die Annahme einer Existenz supra-individueller Entitäten als „wholism“ und die Annahme der gegenseitigen Abhängigkeit von Eigenschaftszuschreibungen als „holism“. (ebd.) Im Zitat verweist er demnach auf die Annahme, dass es soziale bzw. kulturelle Entitäten gebe, die sich nicht allein durch die Handlungen und Zustände einzelner Akteure erklären ließen. Zum Holismusbegriff vgl. ebenfalls Stephan 2005, Kap. 12.

these performances cannot be properly characterized or understood apart from their belonging to or participation within a practice sustained over time by the interaction of multiple practitioners [sic!] and/or performances. (Rouse 2007b, 645)<sup>136</sup>

Eine zentrale Rolle in einem praxeologischen Zugriff spielt eine Thematisierung des Körpers, insofern sich Praktiken verstehen lassen als Performanzen „fähiger“, „könnender“ Körper. Was bei Praktiken wie Sport, Kunst und Handwerk besonders deutlich wird, gilt für jede Form der Praxis: sie „besteht“ aus bestimmten routinisierten Bewegungen und Aktivitäten des Körpers. Dies gilt ebenso für intellektuell ‚anspruchsvolle‘ Tätigkeiten wie die des Lesens, Schreibens oder Sprechens.“ (Reckwitz 2003, 290) Bei diesen Performanzen handelt es sich weder um rein mechanistische Bewegungen, noch um im Modus der bewussten Reflexion intendierte resp. ausgeführte Handlungen. Jede Praxis, sei sie noch so profan wie Duschen, Frühstück zubereiten, mit dem Rad zur Arbeit fahren, Brille putzen oder Blumen gießen, lässt sich als eine Performanz könnender, fähiger Körper verstehen. Bei jemandem, der eine Praxis beherrscht, ist das Wissen, das Können in seinen Körper eingeschrieben. Das domänenspezifische Verhalten wird zur einverlebten „zweiten Natur“ (Scheer 2012, 202). Dies gilt nicht nur für „Expertenbereiche“, sondern ebenso für die alltägliche lebensweltliche Praxis und unser Interagieren in sozialer Umgebung:

People move about in their social environments in much the same manner, in most cases supremely practiced at the subtleties of movement, posture, gesture, and expression that connect them with others as well as communicate to themselves who they are. These practices are neither „natural“ nor random; they adhere to a learned repertoire that positions a person in a social field and constitutes participation in that field's „game.“ (Scheer 2012, 202)

Aus dieser Perspektive soll im Folgenden die Variable „Kontext“ verstanden werden. Der Einfluss des Eingebettetseins von Emotionen in ein solches Geflecht aus „doings and sayings“ (Schatzki 1996), aus Performanzen könnender Körper, wird mit Fokus auf die bedeutsamkeitsbezogene Dimension affektiver Intentionalität beleuchtet.

In den drei Hauptabschnitten wird die Situiertheit affektiver Intentionalität in lebensformspezifischen Kontexten aus drei unterschiedlichen Perspektiven betrachtet. In Abschnitt 3.2 nehme ich eine „synchron-lokale“ Perspektive ein, d.h. ich nehme konkrete Affizierungsdynamiken zwischen einem Individuum und anderen Menschen bzw. materieller Umwelt in den Blick und untersuche den Einfluss dieser umweltlichen Faktoren auf die Charakteristik und den Gehalt des Fühlens. In Abschnitt 3.3 nehme ich eine „diachron-globale“ Perspektive ein, d.h. ich fokussiere die intertemporale Dimension lebensformspezifischer Einbettung (die „affektive Biographie“ eines Individuums) und beziehe ebenfalls sozio-kulturelle Faktoren mit

<sup>136</sup> Die meisten Praxistheoretiker würden Rouse zufolge behaupten, dass die Performanzen Handlungen individueller Akteure seien. Einige durch Heidegger inspirierte Autoren gingen hingegen davon aus, dass das „wer“ der Performanzen anonym sei. Noch weiter gingen Foucault und Butler, die postulierten, dass Subjekte durch die Handlungen oder Performanzen konstituiert seien. In dieser Stoßrichtung formulieren auch Slaby, Mühlhoff & Wüschner (2016) ihre Theorie affektiver Relationalität. Hierauf gehe ich in Kapitel 4 (Abschnitt 4.2.1) noch etwas näher ein.



ein, die eine konkrete Affizierungssituation übersteigen, d. h. ich betrachte umfassendere historisch-gesellschaftliche Einflüsse, wie z. B. emotionale Moden, Ideologien oder Regime, die eine Situation in ihrer Charakteristik prägen. Während das Subjekt in den ersten beiden Abschnitten in einen Kontext situiert wird, invertiere ich diese Perspektive in Abschnitt 3.4 und „situiere“ gewissermaßen den lebensformspezifischen Kontext in das fühlende Subjekt. Diese Perspektive einzunehmen resultiert aus der Annahme, dass es nicht ausreichend ist, Subjekte „als solche“ in einen Kontext „hineinzusetzen“, um dann *nachträglich* die Effekte dieser Kontextualisierung auf die Charakteristik und den Gehalt des Fühlens zu untersuchen. Lebensformspezifische Situietheit strukturiert den Rahmen des Fühl- und damit des Erkennbaren auf eine weit fundamentalere Weise. Eine „multidimensionale Situietheitsperspektive“, wie ich sie einnehmen werde, ergibt schließlich folgendes Bild: Was Menschen wann, wie, warum und auf welche Weise fühlen und welche Gestalt sie vermittelt einer Emotion wahrnehmen ist *synchron* strukturiert, durch die konkreten leiblichen und umweltlichen Faktoren des tatsächlichen Moments des affektiven Geschehens sowie *diachron*, durch die Entstehungsweise dieser synchron wirksamen Konstellationen in und von Leib und Umwelt. Mit der „invertierten“ Perspektive lässt sich zudem einsehen, inwiefern sich die Gestalten, die vermittelt Emotionen wahrgenommen werden, aus der Perspektive ihres normativen Status relativ zu der Praxis in der sie situiert sind, als (un)angemessen evaluieren lassen. Emotionen als situierte Phänomene zu untersuchen bedeutet meinem Ansatz zufolge sowohl den sie erst ermöglichenden und strukturierenden präreflexiven affektiven Weltbezug explizit zu berücksichtigen (voriges Kapitel) als auch zu explizieren, inwiefern lebensformspezifische Faktoren affektive Intentionalität und den dadurch erschlossenen Gehalt systematisch strukturieren (dieses Kapitel). Dadurch wird ersichtlich, dass die charakteristische Weise einer konkreten Instanzierung affektiver Intentionalität stets gleichzeitig *Erzeuger (modus operandi)* als auch *Erzeugnis (opus operatum)* sozio-kulturell spezifischer (lebensweltlicher) Praxis ist.<sup>137</sup> Das Ergebnis dieses Kapitels ermöglicht es, im nächsten Kapitel herauszuarbeiten, inwiefern diese lebensformspezifische Strukturierung affektiver Intentionalität als (stillschweigend operatives) Erkenntnischema wirkt.

## 3.2 Synchron-lokale Perspektive: Interaktionen

Because feelings and emotions have received names like love, hate, fear and anxiety, we tend to think about them as though they are „things“ in themselves, entities that exist and can be known if only we can accurately trace their roots back to a causal origin [...] In commonsense terms [...] we think and speak as if the source of emotion was our own individual bodies and minds. [...] It is as if feelings were quantities that existed inside us, ones that we struggle to express and quantify in words. (Burkitt 2014, 1)

---

<sup>137</sup> Pierre Bourdieu benutzt diese Wendung als Beschreibung der Doppelcharakteristik seines Habitusbegriffs (vgl. u. a. [1979] 1987, 281 ff.). Hierauf werde ich im nächsten Kapitel in Abschnitt 4.2.1 ausführlicher zu sprechen kommen.

Emotionen sind in diesem Sinne (der alltäglichen Art über sie zu denken, die Burkitt hier darstellt) jedoch gerade keine Privatangelegenheit. Denn was durch Emotionen vielmehr zum Ausdruck gebracht wird, so Burkitt, ist unser Eingebundensein in Beziehungsgeflechte: „What our feelings and emotions are the subject matter of [...] are patterns of relationship between self and others, and between self and world.“ (Burkitt 2014, 2) Worauf Burkitt verweist, nämlich auf eine fehlende Berücksichtigung der sozio-kulturellen Eingebundenheit und Dynamik des Fühlens, findet sich ähnlich in Slabys Identifikation einer „impliziten Tendenz“ „in much of the philosophy of emotion, to crudely abstract intentional content out of the situated temporal dynamics of real-life affectivity“ (Slaby 2016b, 3). Das Situierte Paradigma hat den Anspruch diese Tendenz zu korrigieren, indem konkrete Affizierungsvollzüge aus einer synchronen Perspektive beleuchtet und die Interaktionsweisen des Fühlenden mit seiner Umwelt und deren Auswirkungen für das Phänomen und den Begriff der Emotion untersucht werden. Zwei Weisen, die Beziehung zwischen Fühlendem und Umwelt – die *Relationalität* affektiver Intentionalität – zu thematisieren, die im Diskurs situierter Affektivität prominent sind, bestehen darin, 1) Emotionen als Strategien zur Manipulation der Umwelt zu konzipieren und 2) Emotionsmodulation durch aktive Manipulation der Umwelt (*scaffolding*) seitens des Fühlenden in den Fokus der Untersuchung zu stellen.<sup>138</sup> Diese beiden Ansätze stelle in den Abschnitten 3.2.1 und 3.2.2 dar. Während es beide Ansätze erlauben, eine dekontextualistische, individualistische und statische Perspektive auf Emotionen zu überwinden (siehe Abschnitt 2.2.2), implizieren sie gleichzeitig einen primär *instrumentalistischen* Fokus. Emotion sowie Kontext werden mit prioritärem Fokus auf ihrem *funktionalen Aspekt* in den Blick genommen: Emotionen werden als Strategien oder zu regulierende Ressource besprochen und der Kontext wird aus der Perspektive funktionaler Nischen und *scaffolds* adressiert. In den Abschnitten 3.2.3 und 3.2.4 nehme ich aus synchroner Perspektive Beziehungen zwischen Fühlendem und Kontext mit einem Fokus auf (geteilte) Bedeutsamkeitskonstruktion in interpersonalen sowie sozio-materiellen affektiven Dynamiken in den Blick. Aus dieser Perspektive erscheint der Kontext dann nicht als Nische oder *scaffold*, die einem Zweck dienlich sind, sondern als „kleine Welt“ (Wetherell 2012) bzw. als praxisspezifisch „eigene Wirklichkeit“.

---

<sup>138</sup> Unabhängig von diesen Weisen, die „Richtung“ und Art des Einflusses auf Emotionen zu denken, lässt sich die Relationalität affektiver Intentionalität weiterhin analysieren hinsichtlich a) der Art der Relation (die sich, je nach Ansatz, verstehen lässt als bidirektionale Kopplung zwischen den Relata oder als Resonanzbeziehung (für ersteren Ansatz vgl. De Jaegher & Di Paolo 2007, für die zweite Version Mühlhoff 2014)) und b) hinsichtlich der Phänomenalität der Relationalität (phänomenale Kopplung oder Resonanz (als positiv empfundenes Schwingen) im Gegensatz zu Dissonanz (unangenehm empfundene Beziehung) oder Entfremdung (gar kein Schwingen) (vgl. Rosa 2016)). Diesen Fragen übergeordnet, als Meta-Frage, besteht mein Anliegen darin, Orte resp. Quellen der Bedeutsamkeit und Normativität in der synchronen Affizierungsdynamik auszumachen, die den intentionalen Gehalt der Emotion systematisch strukturieren.

### 3.2.1 Emotionen als Strategien, um Umwelt zu modulieren

Sowohl in Emotionstheorien in der Gefühlstradition als auch im emotionsphilosophischen Kognitivismus (siehe Abschnitt 2.2) beschränkt sich die Rolle des Kontexts, in dem der Fühlende eingebettet ist, darauf, Stimuli bereitzustellen und daraus resultierende Handlungen zu empfangen (Griffiths & Scarantino 2009). Emotionen selbst bleiben lokalisiert im Individuum, werden somit verstanden als interne (mentale) Zustände oder Prozesse. Im Gegensatz hierzu schlagen Paul Griffiths & Andrea Scarantino in ihrem Aufsatz mit dem vielversprechenden Titel „Emotions in the Wild“ vor, Emotionen als „aktive Engagements“ mit der Welt zu verstehen, die sich ohne eine Fokussierung auf die Rolle der Umwelt jenseits von Stimuli-geber und -empfänger und mit alleiniger Fokussierung auf intrapsychische Prozesse nicht verstehen lassen. Um zu untersuchen, inwiefern Emotion und Kontext sich wechselseitig beeinflussen, schlagen sie vor, den theoretischen Fokus, der die Emotionsphilosophie und -psychologie prägt(e), zu verschieben: „from the short lived to the long lived, from the context independent to the context dependent, from the static to the dynamic“ (2009, 448–449). Griffiths & Scarantino geht es in ihrem Artikel primär um *soziale* Situiertheit, was bei ihnen bedeutet, dass sie affektiv-dialogische Prozesse zwischen Individuen in den Blick nehmen:

Rather than taking the meeting between a man and a bear in lonely wood as a paradigm of fear, attention is focused on display of fear produced by a child when her caregiver is at hand. Rather than taking righteous anger at the injustices of the world to be the paradigm of anger, anger is studied in the context of its development in a marital confrontation. (2009, 440)

Eine solche Fokussierung auf in soziale Kontexte eingebettete dynamische emotionale Prozesse führt zu einem Verständnis von Emotionen, wonach diese

- 1) dazu angelegt sind, auf eine spezifische Weise in einem sozialen Kontext zu wirken bzw. eine Änderung in der Umwelt hervorzurufen, anstatt die Umwelt lediglich zu evaluieren bzw. abzubilden;
- 2) Formen von aktivem Engagement mit der Welt sind, die nicht durch begrifflich verfasste mentale Repräsentationen vermittelt sein müssen;
- 3) durch die Umwelt „gestützt“ (scaffolded) sind – sowohl synchron (spezifische emotionale Performanzen) als auch diachron (spezifische emotionale „Phänotypen“) und
- 4) dynamisch gekoppelt sind, an eine Umwelt, die sowohl die Entfaltung der Emotion beeinflusst als auch von der Emotion beeinflusst wird. (2009, 437–438)

Die Analyse dynamischer Prozesse erlaubt den Autoren eine Dimension des Fühlens offenzulegen, die systematisch übersehen wird, wenn allein die statische Perspektive einer unidirektional gerichteten Emotion evaluiert wird. „Emotions have been seen as more or less accurate responses to how things are, but they are also, and perhaps primarily, more or less effective goal-oriented responses.“ (2009, 439) Griffiths & Scarantino betonen damit den strategischen, zielorientierten Charakter von Emotionen und bezeichnen emotionale Prozesse, die sich in sozialen Interaktionen zwischen Menschen in dynamisch-reziproken dialogischen Settings entfalten, als Verhandlungen oder Aushandlungen (*negotiations*). Somit kommen Emotionen wie Scham oder der Ausdruck des Schmollens nicht als Ausdrücke intrapsychischer Prozesse

in den Blick, sondern als „könnende“ „Spielzüge“ in einem sozialen Setting: Eine soziale Funktion von Peinlichkeit kann ihrem Framework zufolge etwa darin bestehen, dass jemand Wissen darüber kommuniziert, dass er/sie eine Norm verletzt hat, dessen Gültigkeit er akzeptiert. Schmollen wird nicht verstanden als äußerlicher Ausdruck innerlicher Verletztheit, sondern als eine Strategie der Beziehungsrekonfiguration.

Emotion is a form of skillful engagement with the social environment that involves a dynamic process of negotiation mediated by reciprocal feedback between emoter and interactants. This feedback is provided by reciprocal emotional signals. (2009, 446)

Zwischen Fühlendem und Umwelt besteht, diesem Ansatz zufolge, eine dynamische Koppelung – in einer wechselseitigen Beeinflussung entfaltet sich ein Affizierungsgeschehen zwischen den Interagierenden, das flexibel und offen ist. Eine anfängliche Emotion der Wut kann sich abhängig vom Verlauf der Interaktion und den Feedbacks des Interaktionspartners verstärken, abschwächen oder gänzlich transformieren und in versöhnlicher Stimmung enden. Ein zentrales Anliegen der situierten Perspektive auf Emotionen, wie Griffiths & Scarantino sie einnehmen, besteht also in der Abwendung von einer Fokussierung auf das repräsentationale und erschließende, evaluative Moment affektiven Involviertseins und einer damit einhergehenden Priorisierung des Fokus auf das motivationale, handlungsorientierte Moment von Emotionen (insbesondere Scarantino arbeitet diese Refokussierung in jüngeren Arbeiten aus und entwickelt eine „motivationale Emotionstheorie“, die sich damit in die Tradition der „Suche nach dem X“ (siehe Abschnitt 2.1) einfügt). Emotionen kommen in diesem Bild nicht als *wertende* Phänomene in den Blick, sondern in ihrer funktionalen Rolle als „Tools“ im *praktischen* Interagieren.

Wendy Wilutzky (2015) nimmt diesen Perspektivwechsel, aufbauend auf einer Kritik der einseitigen Fokussierung auf die *mind-to-world-directedness* von Emotionen im Kognitivismus (siehe Abschnitt 2.2.2), ebenfalls vor und fügt dem Ansatz von Griffiths & Scarantino eine weitere Betrachtungsweise der Art der Beziehung zwischen Emotion und Umwelt hinzu: Nicht nur seien Emotionen oft als pragmatische Handlungen zu verstehen, indem sie, wie durch Griffiths & Scarantino hervorgehoben, als (soziale) Strategien fungierten und damit darauf abzielten den Zustand der Welt zu ändern; vielmehr würden sie ebenfalls häufig darauf abzielen, den Zustand des Fühlenden in Bezug auf seine *epistemische* Position zu ändern. Emotionen nähmen, so Wilutzky, die den Begriff von Kirsh und Maglio (1994) adaptiert, in spezifischen Settings den Status einer *epistemischen Handlung* ein. Sie zielten darauf ab die Umwelt zu explorieren, um relevante Informationen zu erlangen:

Continuing with the example of anger, an individual may, after receiving a possibly threatening cue from another person, ask somewhat aggressively, „What’s that?“ or „What do you want?“ with the corresponding posture (e.g., raised chin, protruded chest), facial expression (e.g., narrowed eyes, tight jaw) or gesture. This emotional signal serves to retrieve more information about the other’s intentions and the situation, i.e., it has an epistemic function. (Wilutzky 2015, 6)

Das geteilte Bestreben von Griffiths & Scarantino und Wilutzky besteht darin, eine *einseitige* Verortung emotionaler Intentionalität in der „Metapher der Passensrichtungen“ zu korrigie-

ren. Der Fokus verschiebt sich durch die Situierung und die damit in den Blick kommende Relationalität zwischen Fühlendem und Umwelt in zweifacher Hinsicht: Erstens von Evaluation auf Strategie und zweitens von Repräsentation auf Handlung. Durch den Strategiefokus kommen bei ihnen Änderungen in der Umwelt und Änderungen im Informationshaushalt der fühlenden Person in den Blick. Auf eine andere Weise wird die (funktionalistisch verstandene) Relation zwischen Fühlendem und Umwelt in solchen Ansätzen diskutiert, die nicht eine *Umweltänderung durch Emotionen* untersuchen, sondern eine *Änderung der Emotionen durch die aktive Gestaltung der Umwelt* – in Ansätzen also, die die Metapher des *scaffoldings* aus der Philosophie der Kognition in die Emotionsphilosophie transferieren.

### 3.2.2 Modulation der Umwelt, um Emotionen zu modulieren

Andy Clark führte den Begriff „scaffold“ in den Diskurs situierter Kognition ein, als Metapher für Strukturen in der Umwelt, die als „Gerüst“, als Stütze für kognitive Prozesse fungieren können:<sup>139</sup> „[W]e may often solve problems by ‚piggy-backing‘ on reliable environmental properties. This exploitation of external structure is what I mean by the term *scaffolding*.“ (Clark 1997, 45–47) Komplexe Symbolverarbeitungsprozesse können demnach vermieden, „eingespart“ werden, indem direkt auf die Umwelt zurückgegriffen wird. Der mentale „workload“ wird in gewisser Weise in die Umwelt, die direkte Umgebung outgesourct. Ein Barmixer etwa muss sich die Reihenfolge einer großen Anzahl an Bestellungen nicht merken, wenn er die mit den Drinks assoziierten Gläser (spezifische Formen, Dekorationen usw.) so arrangiert, dass die Reihenfolge der Bestellungen „aus der Umwelt“ ablesbar ist – was ihm nicht möglich wäre, würde er für jeden Drink das gleiche Glas, die gleiche Dekoration etc. verwenden (vgl. Walter 2014, 69). Kognitive Gedächtnisleistungen sind in diesem Fall in die Umwelt verlagert, der Prozess des Erinnerns, die kognitive Leistung, ist von der Umwelt abhängig resp. in diese eingebettet. Inwiefern findet sich diese Art des Nutzbarmachens der Umwelt auch in emotionalen Prozessen, welche „emotionalen Fähigkeiten“ – analog zu kognitiven Fähigkeiten wie Erinnern, Rechnen usw. – sind durch welche Artefakte der Umwelt auf welche Weise gestützt? Inwiefern lässt sich Einbettung affektiver Phänomene, also das Abhängigsein des Fühlens von der Umwelt, in diesem Framework verstehen?

Colombetti & Krueger (2015) widmen sich dieser Frage, indem sie Kim Sterelnys Ansatz des „scaffolded mind“ (2010)<sup>140</sup> auf den Bereich affektiver Phänomene anwenden. In Sterelnys

<sup>139</sup> Clark wiederum übernimmt diesen Begriff von Lev Vygotsky ([1962] 1986), dessen Arbeiten hierzu insbesondere im psychologischen und pädagogischen Kontext des Lernens aufgegriffen wurden.

<sup>140</sup> Sterelnys Ansatz soll eine Alternative zum *Extended-Mind*-Ansatz à la Clark & Chalmers (1998) darstellen. Sterelnys Hauptkritik besteht darin, dass Letzterer zu eng gefasst sei und die Verschiedenheiten der Arten, in denen wir unsere Umwelt gestalten, eher verschleierte als hervorhebe. Aktivitäten, die den Geist erweiterten, seien eher Spezialfälle dieses generellen Phänomens, von kognitiven Prozessen die durch Umwelt gestützt würden (vgl. Colombetti & Krueger 2015). Colombetti & Krueger adaptieren Sterelnys Ansatz insbesondere deshalb, weil er ihrer Ansicht nach dazu geeignet ist, den Ansatz situierter Affektivität à la Griffiths & Scarantino weiter auszubauen.

Ansatz spielt (anders als bei Clark & Chalmers' (1998) These des erweiterten Geistes) der Begriff der Nischenkonstruktion eine zentrale Rolle, den er aus der Philosophie der Biologie auf kognitive Phänomene überträgt. Ein klassisches Beispiel für eine Nischenkonstruktion im Bereich der Biologie ist die Dammbauaktivität von Bibern, als aktive Umgestaltung der Umwelt, mit der damit einhergehenden Beeinflussung ihrer eigenen Lebensweise und der ihrer Nachkommen (ebd.). Auch der Mensch sei in dieser Hinsicht Nischenkonstrukteur, so die Idee Strelhyns. „We fill up our niches with props, artifacts, and technologies that loop back onto us in ways that, over both, short- and long-term time scales, transform and scaffold processes of individual and cultural learning.“ (Krueger 2014, 157) Colombetti & Krueger untersuchen, inwiefern Menschen dezidiert *affektive* Nischen konstruieren und die Umwelt als Gerüst nutzen, um emotionale Prozesse zu modulieren. Damit erweitern sie den Situierteitsansatz von Griffiths & Scarantino nach eigenen Angaben insbesondere durch ihre Betonung auf die *aktive* Gestaltung der Umwelt seitens des Fühlenden:

We will highlight [...] that affective states involve the active manipulation of the world, and that this process leads to the existence of what we shall call affective niches: instances of organism-environment couplings (mutual influences) that enable the realization of specific affective states. This active manipulation need not be product of a conscious intention, although it can be; rather it is often just part of our repertoire of habitual dealings with the world. (2015, 1160)

Als Beispiele für affektive Nischen nennen sie diverse Bereiche alltäglichen Lebens wie Musikhören oder das Tragen bestimmter Kleidungsstücke, aber auch den Kinobesuch, religiöse Praktiken oder das Teilnehmen an Sportveranstaltungen. Diese Nischen werden in spezifischer Weise gestaltet, unter anderem explizit zu dem Zweck affektive Prozesse zu modulieren: „[A]ffectivity is not just a matter of *passively* undergoing bodily and experiential changes, but also *actively* modifying one's environment for the sake of one's affective life itself (to sustain, amplify, or dampen it).“ (2015, 1160) Musikhören (oder -machen) fungiert demnach als affektive Nische, die wir dazu nutzen, um uns energetischer und enthusiastischer zu fühlen, abzuschalten und zu entspannen, eine romantische Atmosphäre zu kreieren oder Erinnerungen wieder aufleben zu lassen (2015, 1162). Hier wird ersichtlich, dass es sich insbesondere um die Fähigkeit der Emotionsregulation handelt, die in die Umwelt ausgelagert wird: „[W]e *delegate* the task of regulating certain features of our emotions to music“ (2015, 1162). Analog könne auch die Wahl bestimmter Kleidung als Prozess der Emotionsregulation verstanden werden, der in die Umwelt ausgelagert würde: „[M]any people wear brightly colored clothes to contrast with the dullness of rainy days, or choose soft items of clothing (e.g., a furry sweater) when they want to feel safe or cozy.“ (2015, 1163) Dies sind Beispiele für das aktive Gestalten der Umwelt zwecks Manipulation affektiver Phänomene, die im Auslagern der Emotionsregulation in die Umwelt bestehen. Davon unterscheiden sie Fälle materieller Nischenkonstruktion, bei denen die Umwelt nicht *aktiv manipuliert*, sondern vielmehr anhand affektiver Bedürfnis-

se *ausgewählt* wird.<sup>141</sup> Als Beispiele für solche Orte nennen die Autoren Kinos, Konzerthäuser oder Museen. Hierbei handelt es sich um „nichtportable Ressourcen“ die genutzt werden können, um Emotionen zu regulieren.<sup>142</sup>

Nicht nur Orte oder Artefakte kommen bei Colombetti & Krueger als potenzielle affektive Nischen in Frage, auch das soziale Umfeld – was bei ihnen wie bei Griffiths & Scarantino bedeutet: *Face-to-Face*-Situationen – wird in seiner Funktion als potenzielles affektives *scaffold* in den Blick genommen. „The social world – the shared, affectively-charged context of interpersonal engagement – is itself a fertile arena of ongoing niche construction.“ (Krueger 2014, 158) Andere Menschen fungieren dieser These folgend in ähnlicher Weise als affektive Nischen wie Artefakte oder Orte:

The collaborative dynamics of our face-to-face interactions with other people, I suggest, are examples of social niche construction. These interactions provide real-time scaffolding supporting the emergence and performance of many basic emotions from the very beginning of life. (ebd., 159)

Krueger (2014) diskutiert ausführlich das Phänomen primärer Subjektivität, d.h. die angeborene perzeptuelle und affektive Sensitivität für z.B. Gesichtsausdrücke, Gesten oder Gerüche von Bezugspersonen. Hierbei handelt es sich um eine Reihe unterschiedlicher Fähigkeiten, die sich als rudimentäre Formen sozialer Interaktionen auffassen lassen. Kleinkinder seien demnach zwar dazu in der Lage auf einer basalen Ebene in der sozialen Welt zu interagieren, seien aber – und das ist der entscheidende Gedanke für die Thematisierung von interpersonalem *scaffolding* – wesentlich auf eine Bezugsperson angewiesen, um ihre sozialen, emotionalen und kognitiven Fähigkeiten (weiter) entwickeln zu können: „[I]t is caregivers who provide the scaffolding supporting the emergence of their emotions and rudimentary social cognitive capacities.“ (ebd., 160) Insbesondere Aufmerksamkeitskontrolle und emotionale Selbstregulation seien Beispiele für affektive Fähigkeiten, die in die interpersonale Umwelt ausgelagert würden, da Kleinkinder dazu allein nicht in der Lage seien.<sup>143</sup>

---

<sup>141</sup> Auch James Gross (2002, 282) unterscheidet zwischen Situationsselektion und Situationsmodifikation als zwei unterschiedlichen Strategien der Emotionsregulation.

<sup>142</sup> Das Kriterium dafür, dass etwas als affektive Nische gilt, ist Colombetti & Krueger zufolge weniger die Beweglichkeit oder Transportierbarkeit der entsprechenden externen Ressourcen, sondern vielmehr ihre Zugänglichkeit resp. Erreichbarkeit. Als Kriterien dafür, dass etwas als affektive Nische gilt, nennen sie Vertrauen (*trust*), Individualisierung (*individualization*) und Verwurzelung (*entrenchment*). Die Art und Weise, wie professionelle Musiker z.B. mit ihrem Instrument in Beziehung stehen, fassen Colombetti & Krueger als Illustration dessen auf, dass Menschen mit den materialen Ressourcen der Umwelt auf individualisierte Weise verwurzelt sein können und darauf vertrauen, dass die spezifische Interaktion mit dieser Ressource spezifische affektive Effekte auslöst, die nicht allein zufällig oder kontingent seien.

<sup>143</sup> Bei der Thematisierung der diachronen und globalen Situiertheit (s. u.) komme ich auf diese Ausführungen wieder zurück und zeige, dass bereits in dieser frühen, eher basalen und rudimentären Weise affektiver Interaktionen sozio-kulturell spezifische Bedeutsamkeit und Normativität einen strukturierenden Einfluss auf affektive Intentionalität ausüben.

Interpersonales synchrones *scaffolding* ist jedoch nicht auf das Kleinkindalter beschränkt und auch nicht auf die Fähigkeiten zur Aufmerksamkeitskontrolle und emotionalen Selbstregulation:

Even as adults, it often takes the presence of others to draw an emotion out of us and help us complete it [...] much the same way that certain cognitive processes (multiplying three digit numbers or remembering complex navigational directions) are only possible when we engage with the right tools within our cognitive niche (pen and paper, maps, GPS units). The physical presence of others acts as a material emotion amplifier. (Krueger 2014, 165–166)

Insbesondere enge Beziehungen wie langanhaltende Freundschaften, in denen die Erwartungen an Reaktionen anderer einen modulierenden Effekt auf das eigene affektive Erleben ausüben, kommen in ihrer Funktion als affektive Nischen in den Blick. Menschen entwickeln in einigen Beziehungen demnach spezifische Muster, die von den Beteiligten genutzt werden können, um bestimmte Emotionen hervorzurufen, zu intensivieren, abzuschwächen oder zu verdrängen. Solche Beziehungen sind mithin durch einen affektiven Interaktionsstil charakterisiert, der sich aus den je individuellen körperlich-affektiven Stilen der Fühlenden ergibt (Columbetti & Krueger 2015, 1169). Diese affektiven Stile sind nicht fix, sondern unterscheiden sich je nach Nische (z. B. ist ein Mittagessen mit den Arbeitskollegen durch einen anderen Stil gekennzeichnet als das Weihnachtsessen mit der Verwandtschaft). „Certain styles only seem to manifest [...] when scaffolded by the presence of specific social groups [...] In adopting distinctive styles voluntarily or involuntarily, we contribute to the construction and maintenance of different affective niches.“ (ebd.) Den Kontext als *scaffold* oder Nische zu thematisieren, bedeutet zu berücksichtigen, dass *bestimmte* Kontexte Emotionen auf eine *bestimmte* Weise strukturieren. Das Moment der Domänenspezifität, das hierdurch in den Fokus gerät, werde ich nun lebensformspezifisch und mit Blick auf die bedeutsamkeitsbezogene Dimension des Fühlens näher untersuchen.

### 3.2.3 Affektive Intentionalität in interpersonaler Interaktion

Im eben skizzierten Bild situierter Affektivität wird das fühlende Individuum, das in Kapitel 2 noch dekontextualisiert betrachtet wurde, in einen konkreten Kontext eingebettet. Der durch das Situiertheitsparadigma ermöglichte Perspektivwechsel, weg von einer Betrachtung statischer emotionaler Episoden, hin zu sich dynamisch entfaltenden emotionalen Prozessen sowie, weg von dekontextualisierten affektiven Phänomenen, hin zu konkret situierten Affizierungsgeschehen geht, wie bereits angedeutet, einher mit einem Perspektivwechsel vom repräsentationalen auf das funktionale Moment affektiver Intentionalität. Emotionen werden als Strategien, als „skillful engagements“, konzipiert, nicht (primär) als welterschließende und bzw. oder -konstituierende Phänomene menschlichen Weltbezugs.<sup>144</sup> Im Paradigma situierter

<sup>144</sup> In den Ansätzen situierter Affektivität, die den strategischen und „könnenden“ Charakter affektiver Intentionalität hervorheben, ersetzt die „skillful ability“ eines aktiv mit der Umwelt interagierenden Organismus die (begrifflich verfasste) Repräsentation kognitivistischer Theorien. Wie lässt sich dies im Rahmen meiner Fo-



*Kognition* geht es dezidiert um die Frage danach, inwiefern externe Faktoren kognitive Prozesse *ermöglichen* oder *verbessern*. Dass dieses Paradigma als Blaupause für die eben beschriebenen Ansätze von Griffiths & Scarantino, Wilutzky und Colombetti & Krueger dient, erklärt den Fokus auf Funktionen und Fähigkeiten, den diese Autoren vornehmen. Eine Untersuchung der relationalen Dimension affektiver Intentionalität erschöpft sich allerdings nicht in der Analyse des vermeintlich funktionalen Aspekts des Fühlens. Die Umgebung bietet einem Subjekt nicht nur die Möglichkeit, soziale Signale auszusenden und zu empfangen bzw. sie zu erproben, um Informationen zu erhalten oder Emotionen in eine bestimmte Richtung abzuschwächen bzw. zu ändern, sondern sie involvieren Individuen ebenso in Narrationen, die ihre Lebenswirklichkeit ausmachen. In jeder konkreten Affizierungssituation betrifft die beteiligten Personen etwas auf spezifische Weise, involviert sie, geht ihnen nahe. Diese Wirklichkeit(en) bringen sie nicht alleine hervor, sondern in dialogischem Austausch mit Interaktionspartnern oder vermittels einer Interaktion mit immer schon in spezifischer Weise sinnhaften Artefakten, Orten oder anderen umweltlichen Ressourcen. Lassen sich die Einsichten von Ansätzen affektiver Intentionalität, wie sie etwa Helm (2001), Goldie (2000), Slaby (2008) oder andere vorgeschlagen haben (siehe Kapitel 2), in denen der Fokus primär auf der Bedeutsamkeitserschließenden und -konstituierenden Dimension des Fühlens liegt, mit den strukturellen Einsichten situierter Affektivität verbinden? Und zwar, das ist der wesentliche Punkt, unter Hinzunahme der Prämisse, dass es sich bei dem entsprechenden Kontext jeweils um eine sozio-kulturell spezifische Praxis handelt? Dies ist die Leitfrage der folgenden Ausführungen.

Die affektiven Dynamiken, die durch den Ansatz situierter Affektivität in den Fokus geraten, und deren Reziprozität, Flexibilität und Offenheit, die z. B. Griffiths & Scarantino betonen, werden als ein Austausch von Signalen zur Beziehungskonfiguration konzipiert. Wilutzky betrachtet die einzelnen affektiven Schritte zusätzlich als explorative „moves“ zum Zweck der Informationsgewinnung. Die Sozialpsychologin Margaret Wetherell (2012) nimmt solche einzelnen normativen Sequenzen situierter affektiver Dynamiken mithilfe des Instrumentariums der Konversationsanalyse in den Blick und untersucht das „Hin und Zurück“ in affektiven Dialogen aus der Perspektive geteilter Wirklichkeitskonstruktion. Vor dem Erkenntnisinteresse, die Situiertheit der Bedeutsamkeitsdimension solcher Affizierungsvollzüge zu explizieren, bietet ihre Untersuchung affektiver Praxis damit einen hilfreichen Ansatzpunkt. Die meisten interaktiven affektiven Performanzen, so Wetherell, treten in konventionellen Paarungen auf, die zwischen den interagierenden Personen aufgeteilt sind: etwa Beschuldigung –

---

kussierung auf die wirklichkeitserzeugende Dimension affektiver Situiertheit in interpersonalen und reziproken Affizierungsdynamiken verstehen? Diese Frage beantworte ich in Kapitel 4. Meine These ist, dass sich die „skillfulness“ affektiver Intentionalität – mit einem Fokus auf die bedeutsamkeitsbezogene Dimension – reformulieren lässt als eine Fähigkeit, affektiv normative Anforderungen einer sozio-kulturell spezifischen Situation wahr-zunehmen. Die (deskriptive) „Angemessenheit“ dieser Wahrnehmung ergibt sich aus der Zurechenbarkeit („accountability“, vgl. Rouse 2002; 2007a; 2007b; 2015) zu der spezifischen Praxis. Die (normative) Angemessenheit so erzeugter Wirklichkeit – d. h. die bedeutsamkeitsstrukturierende Rolle der jeweiligen Lebensform – bemisst sich an übergeordneten (u. a. moralischen, politischen, sozialen) Normen.

Verteidigung; Provokation – Gelächter; Einschüchterung – Angst; Erschrecken – Überraschung usw.:

Affective practices [...] are often part of a normative back and forth. The positions taken up are responsive to what has gone before, and are often loosely paired with each other. The affective pattern is in fact distributed across the relational field and each partner's part becomes meaningful only in relation to the whole affective dance. This mutual shaping occurs even when there is no obvious conventional affective pair to perform. We create contexts for others as we act. Then, in reply, the other we have addressed orients to what is taking shape and remakes the context again. (Wetherell 2012, 87)<sup>145</sup>

Der als Gestalt wahrgenommene Kontext ist hierbei kein statisch fixiertes Gebilde, wie etwa die Wittgenstein'sche Hase-Ente-Darstellung (siehe Abschnitt 2.3.2), vielmehr durchläuft sie in derselben Weise einen metamorphen Prozess wie die leibliche Involviertheit und das phänomenale Erleben. Der Kontext und die Gestalt ändern sich gleichermaßen dadurch, dass in der Interaktion neue Muster hervorgebracht werden, aufbauend auf denen, die der Dialogpartner anbietet. Der Verlauf dieser Dynamik ist durch eine Vielzahl von situations- und praxispezifischen Faktoren bestimmt. Als ein Beispiel lassen sich etwa bestimmte Machtverteilungskonstellationen nennen:

[R]elational affective patterning and display are intimately bound up with perceived social category and legitimacy. [...] There is quite a distinction between „being available“ to the other's context-making and „being docile“. There is quite a distinction, too, between the becomings of interaction that are authorised versus those that are „free“ just to emerge. (Wetherell 2012, 87–88)

Solch kontextspezifische Variablen machen einen deutlichen Unterschied für die Gestalt, die der jeweilige Interaktionspartner affektiv erschließt und hervorbringt, und bestimmen damit die Charakteristik und den Gehalt der Emotion mit. Viele relationale affektive Dynamiken wie etwa der Ehestreit, den Griffiths & Scarantino als klassisches Beispiel für eine situierte Emotionsdynamik betrachten (2009, 447), sind in ihrem Verlauf wesentlich davon abhängig, wie die Rollen in der betreffenden Beziehung verteilt sind, welche affektiven Muster sich über die Zeit entwickelt haben, wer welche affektiven Schritte machen kann bzw. darf und was von dem je anderen erwartet wird.<sup>146</sup> Colombetti & Krueger fangen diese Spezifität für den Kontext etab-

<sup>145</sup> Wetherell ist, wie Griffiths & Scarantino, der Überzeugung, dass affektive Prozesse diese Struktur der normativen Paarungen und den Prozess des Kontextbereitens für die jeweiligen „Schritte“ ebenso aufweisen, wenn sie privat und rein selbstbezüglich sind: „[I]n a rumination rehearsed entirely in one's head, the internal affective dialogue may go back and forth in the same way with an imagined other, or within a subdivided self as, for instance, an accusing self and a guilty self act out turn and counter-turn.“ (Wetherell 2012, 87) Griffiths & Scarantino verweisen hierfür auf Arbeiten zu sog. *audience effects*. Diese Zuschauer-effekte markieren „differences in emotional response to a constant stimulus which reflect differences in the expected recipient(s) of the emotion.“ (Griffiths & Scarantino 2009, 438).

<sup>146</sup> Wenn sich einer der beiden Partner z.B. in einem Streit unterwirft und in sich (affektiv) in die Opferrolle hineingibt – indem er sich etwa durch entsprechende Körpersprache und -haltung „klein“ macht – nimmt der Andere diese Gestalt wahr und verhält sich (affektiv) gemäß dieser Wirklichkeit. Der Überlegene macht sich (dann) „groß“, wird laut, bringt seine Wut zum Ausdruck und gewinnt an Dominanz. Beide manifestieren diese Wirklichkeit, indem sie die dazu notwendigen affektiven Rollen besetzen. Die Emotionen (und da-

lierter Beziehungen mit ihrem Konzept beziehungsspezifischer affektiver Interaktionsstile ein. Aus der Nischenperspektive, die sie einnehmen, wird das Vorhandensein solch verstetigter Muster von den Fühlenden aktiv genutzt, aufrechterhalten oder transformiert, um spezifische Gefühle gemäß der je eigenen Bedürfnisse zu modulieren. Nicht nur in über Jahre etablierten Beziehungen lassen sich solche affektiven Muster beobachten.<sup>147</sup> Um bei dem Beispiel zu bleiben, lassen sich andere Weisen von Machtverhältnissen, die affektive Interaktionsdynamiken strukturieren, z. B. in Angestelltenverhältnissen zwischen Chef und Mitarbeiter, in Situationen zwischen Idol und Fan, zwischen Eltern und Kindern, Lehrenden und Studierenden ausmachen; oder in Situationen, in denen jemand nicht qua seines Status, sondern vermittels seiner spezifischen Verhaltung den „affektiven Ton“ angibt, wodurch anderen bestimmte Emotionen nur schwerlich zugänglich werden. Etwa wenn jemand ein Gespräch dominiert, andere diskreditiert, (auch physisch) den „Raum einnimmt“ und durch seine (körperlich aktiv demonstrierte) Präsenz einschüchtert. In all diesen Fällen sind Affizierungsdynamiken in ihrem konkreten Verlauf durch bestimmte kontextspezifische, situierte Machtkonfigurationen strukturiert. Die spezifische Bedeutsamkeit, die etwa durch die Angst eines Unterlegenen vor dem Überlegenen wahr-genommen wird, ergibt sich in diesem Fall nicht allein aus den persönlichen Anliegen, die der Fühlende hat, sondern ebenfalls aus den situativen Strukturierungsfaktoren der sozial geteilten Praxis. Erinnert sei an die Situation des Bewerbungsgesprächs, in der ein Bewerber den Interviewer vor dem Hintergrund seines Anliegens eingestellt zu werden als bedrohlich wahrnimmt (siehe Kapitel 2). Auch hier spielen situative Einflussfaktoren eine wesentliche Rolle: Wie werden Gestik, Mimik, Tonfall des Interviewers interpretiert? Herrscht eine einladende oder eine „frostige“ Atmosphäre? Das Wissen darüber, was die situativ manifestierten Zeichen dieser sozial geteilten Praxis *bedeuten*, bestimmt die Gestalt, die der Fühlende wahrnimmt, mit. Eine Betrachtung der Affizierungsdynamik zwischen den beiden Personen, ohne eine Berücksichtigung *praxisspezifischer* situativer Strukturierungsfaktoren, ist damit unzureichend. Jemand, der die „Symbole“ von Bewerbungsgesprächen nicht kennt oder missdeutet, reagiert emotional völlig anders als jemand, der die kodifizierte Semantik erkennt und damit die Bedeutsamkeit in Bezug auf sich und seine Anliegen erfassen kann.

Nicht nur in engen, lang anhaltenden Beziehungen lassen sich demnach affektive Interaktionsstile ausmachen. Auch in sozialen affektiv-dialogischen Prozessen zwischen sich gegenseitig unbekanntem Personen oder in weniger engen Bekanntschaften sind Strukturierungsfaktoren präsent, die sich aus der Spezifität der Praxis/Lebensform ergeben, in der sich diese Interaktion entfaltet oder vor dessen Hintergrund die involvierten Anliegen, die die Emotion verständlich machen, erklärbar sind.

---

mit die wahr-genommenen Gestalten), die in einer solchen affektiven Interaktion für beide Beteiligten möglich werden, hängen (unter anderem) von dieser (etablierten), den Kontext charakterisierenden Machtkonstellation ab.

<sup>147</sup> Colombetti & Krueger konzentrieren sich hierauf, weil ihr Anliegen darin besteht, Kriterien herauszustellen, die es erlauben, *scaffolds* affektiver Prozesse von lediglich umweltlichen *Einflüssen* auf diese Prozesse zu unterscheiden.

Because we engage in affective practice all the time, every member of society possesses a wide-ranging, inarticulate, utilitarian knowledge about affective performance: how to enact it, how to categorise it, and how to assign moral and social significance to affective displays. (Wetherell 2012, 78)

Es lässt sich an einen sich aufschaukelnden emotionalen Tumult denken, der entsteht, wenn potenzielle Einsteiger systematisch die Zugtüren blockieren oder ein Fahrgast bemerkt, dass jemand (vermeintlich) unrechtmäßig seinen reservierten Sitzplatzes belegt: auch hier entwickeln sich affektive Dynamiken, die – unabhängig von den konkret involvierten Individuen und deren Hintergrundanliegen – eine erstaunliche intertemporale Persistenz in ihrem Muster aufweisen. Das normative „Hin und Zurück“ scheint regelrecht geskriptet zu sein. Es gibt Rollen für bestimmte affektive Performanzen, in die die Menschen, wie professionelle Schauspieler, hinein- und aus denen sie wieder herausschlüpfen. Kontextspezifische affektive Interaktionsstile lassen sich demnach auch in affektiv-dialogischen Prozessen ausmachen, in denen a) kein „Ausnutzen“ (Strategie oder *scaffold*) seitens des Individuums intendiert ist und b) sich die Interaktionspartner nicht kennen resp. keine enge und affektiv etablierte Beziehung zwischen ihnen besteht. Das heißt, die die Gestalt strukturierende Norm muss von einem anderen Ort herrühren und ergibt sich nicht (allein) aus den Anliegen der einzelnen Individuen. Die Gestalten, die wir vermittelt affektiver Intentionalität wahrnehmen, so meine These, sind in diesen Fällen ko-konstituiert durch die spezifische Praxis (bzw. das, was in dieser Praxis „at issue and at stake“ ist; siehe S. 103), in denen diese Interaktionen eingebettet sind resp. vor deren Hintergrund der Fokus, der die Emotion erklärt, verständlich wird.

Dies lässt sich an einem weiteren Beispiel verdeutlichen: Bei einem Restaurantbesuch mit einer großen Gruppe, bei dem alle bis auf einen bereits ihr Essen serviert bekommen haben, entwickelt sich schnell eine typische affektive Dynamik, in der die Rollen, die die Interagierenden einnehmen, gewissermaßen vorstrukturiert sind. Jemand macht eine leicht anmahrende Geste über die Unprofessionalität des Kellners, die ein Anderer aufnimmt, um zu bemerken, dass ihm ohnehin aufgefallen sei, dass der Nebentisch viel schneller bedient worden sei als sie, woraufhin ein Dritter mit seiner Gabel despektierlich das „dekorative“ Salatblatt auf seinem Teller anhebt und ihm auffällt, dass die Portionen hier auch schon mal größer gewesen seien. Der Gast ohne Essen bekommt diverse, äußerst empathisch vorgebrachte Angebote, er könne etwas vom Essen des anderen abbekommen, während alle immer wieder in entnervtem Gestus den Blickkontakt zur Bedienung suchen, den Kopf schütteln und die „kleine Welt“, die Wirklichkeit, die diese Situation nun charakterisiert, manifestieren. Sie bereiten sich gegenseitig den Kontext, der gewisse Gestalten zur Wahrnehmung anbietet und andere verwehrt. Dabei ist der Prozess permanent offen und sowohl für subtile Änderungen als auch für radikale Transformationen der gesamten Wirklichkeit empfänglich. Die Gestalten, die sich für eine spezifische affektive Verhaltung der Empörung, Enttäuschung, Wut oder des Ärgers anbieten, werden von den Interagierenden erst geschaffen, weiter manifestiert oder transformiert. Die Gestalt des „ungebührlichen Fehlverhaltens des Kellners“ gewinnt somit an Festigkeit oder durchläuft, je nach „context making“ der Interagierenden, einen Wandlungsprozess. Was sich hier manifestiert, ist ein affektiver Interaktionsstil, der nicht aus den individuellen

Emotionsregulationsbedürfnissen hervorgeht und auch nicht zwingend pragmatisch oder epistemisch strategischer Natur ist, sondern seine Charakteristik vielmehr aus der Spezifität des Kontexts *als* einer etablierten sozialen Praxis/Lebensform bezieht. Die sich vollziehende Transformationsdynamik, die der Einzelne leiblich-phänomenal erfährt, lässt sich als „Metamorphose der Sinnlichkeit“ (Katz [1999] 2015) bezeichnen. Dieser Begriff verweist auf den Umstand, dass affektive Verhaltensweisen

nicht nur eine Art Erfassung der Implikationen für das eigene Leben und Performanz emotionaler Ausdrücke [sind]. Indem eine Person sich ins Lachen, Weinen oder Ärgern hinein und wieder hinaus begibt, ändert sich der sinnliche Rahmen ihres Handelns. Diese Veränderungen betreffen den ausführenden Körper. (Knoblauch 2015b, 10)

[T]hese [„sensual metamorphoses“; IvM] are embedded in interaction routines and rituals and take shape in relation to them. They are also embedded in people’s ongoing personal identity and narrative projects that pre-date and continue after any particular metamorphosis. (Wetherell 2012, 81)

In diesem Prozess durchlaufen die im zweiten Kapitel herausgestellten Merkmale affektiver Intentionalität – phänomenal-leibliche Involviertheit, Gestalthaftigkeit des Gehalts sowie doppelt ambig Struktur von Aktivität-Passivität und Konstruktivität-Rezeptivität – in den reziproken dynamischen Interaktionsprozessen, wie sie durch den Situierteitsansatz in den Blick kommen, gleichsam eine Metamorphose. Ebenso ändern sich in diesen reziproken Prozessen die wahr-genommene Gestalt und das phänomenal-leibliche Involviertsein und damit die hervorgerabachte „kleine Welt“ resp. Wirklichkeit. Am Beispiel des Phänomens „ausrasender Autofahrer“ lässt sich dies weiter veranschaulichen. Wetherell (2012, 77) bespricht hierfür folgende Vignette aus der umfangreichen Studie des Soziologen Jack Katz ([1999] 2015):

Lori, die ursprünglich aus Georgia kommt, aber seit vielen Jahren in Los Angeles lebt, bevorzugt zwar den öffentlichen Verkehr, muss hier aber häufig selber fahren. Als sie von einem „großen neuen braunen Lastwagen (...)“ geschnitten wurde, wandte sie sich zu ihm und sagte: „Was glaubst Du, wer Du bist? Du kannst mich mal!“ Sie spricht zu sich selbst und bewegt dazu ihre Hände. Sie blickt seitlich auf den Fahrer und spricht dann zu ihm, den Blick gerade aus. „Sie möchte nicht Leben gefährden nur wegen eines kleinen Streits beim Autofahren.“ Aber nachdem sie ein paar schimpfende Bewegungen gemacht hat, „ist sie es wieder los“. (Katz [1999] 2015, 15)<sup>148</sup>

<sup>148</sup> Dieser Ausschnitt stammt aus dem Kapitel „Pissed of in L. A.“ aus dem Buch „How Emotions Work“ (1999). Dass die Berichte, die Katz analysiert, von Autofahrern aus Los Angeles stammen, ist für mein spezifisches Erkenntnisinteresse eine interessante Information. Denn *in Los Angeles* Auto zu fahren unterscheidet sich vom Autofahren (als übergeordnete Praxis) in anderen Umgebungen – auf einer Landstraße im westlichen Münsterland oder auf einem Highway in den Rocky Mountains – sicherlich deutlich. Auch jeder, der schon einmal in Italien oder Frankreich Auto gefahren ist, weiß, dass Auto fahren und beim Auto fahren ausrasten – z. B. der Gebrauch von Hupen oder von Schimpfwörtern, sowohl in ihrer Häufigkeit als auch Intensität – sich (u. a. in ihrer affektiven Charakteristik) je nach kulturspezifischem Setting deutlich unterscheiden.

Auf den ersten Blick scheinen sich Szenen des Ausrastens von Autofahrern gerade dadurch auszuzeichnen, dass sie stürmisch und mit einer großen Wucht und Dramatik hereinbrechen und eher unkontrolliert verlaufen. Dies spräche dafür, dass Emotionen Ausdruck rein interner, individueller Erregung wären. Wenn Autofahren allerdings als eine routinierte und soziokulturelle Praxis adressiert wird, wird ersichtlich, dass diese affektiven Vollzüge, ähnlich wie der Restaurantbesuch, weniger stürmisch hereinbrechen und verlaufen, sondern eine spezifische normative Ordnung aufweisen. Beim Autofahren „auszurasten“ läuft nach einem Muster ab. Es bieten sich aufgrund der etablierten Praxis Gestalten an, die „ausrustungswürdig“ sind – wie etwa zu dichtes Auffahren, nicht überholen lassen, nicht blinken und dergleichen –, die zu typischen emotionalen Reaktionen wie wütendem Schreien, drohenden aufgebrachtten Gesten und vor sich hingemurmelt (oder laut ausgerufenen) Beschimpfungen bestehen. Diese wandeln sich aber ebenso schnell wieder, sobald sich die „Wirklichkeit“ durch das Verlassen der Autobahn, eine Bemerkung des Beifahrers o.Ä. ändert, und klingen in ebenso typischer Weise wieder ab.

Katz describes how many drivers apparently consumed by overwhelming rage seem to settle almost in the blink of an eye back into a neutral, affective passivity as their car turns off the motorway. He notes how the enraged can simultaneously engage in relatively placid conversation with their passengers while gesturing in apparent extreme violence to their fellow motorists. (Wetherell 2012, 81)

Die Relationalität affektiver Intentionalität, die in einer situierteren Perspektive prononciert wird, wird hier nicht mit Blick auf funktionale oder strategische Gesichtspunkte thematisiert, sondern aus der Perspektive der lebensformspezifischen „kleinen Welt“ bzw. „Wirklichkeit“, die Fühlende (in Interaktionen) wahrnehmen. Im zweiten Kapitel habe ich Bennett Helms Begriff des Fokus eingeführt (siehe 2.3.1, S.60). Der Fokus einer Emotion bezeichnet das Hintergrundanliegen, das das formale Objekt, auf das sich eine Emotion richtet, erst verständlich macht. Der Emotionstyp in einer bestimmten Situation wird demzufolge nur verständlich mit Verweis auf ein umfassenderes, die konkrete Situation übersteigendes, „rationales Muster“ aus diversen emotionalen Reaktionen, die dasselbe Hintergrundanliegen betreffen. In Helms Ansatz rekurren die Hintergrundanliegen allein auf das Individuum (als „abgekapselter“, nicht situierter Akteur). Die Beispiele ausrastender Autofahrer legen allerdings nahe, dass eine alleinige Betrachtung des Individuums und seiner vermeintlich „eigenen“ Anliegen nicht ausreichend ist, um zu verstehen, welche Bedeutsamkeit die Involvierten wahrnehmen. In einer praxisspezifischen Situation „geht es um etwas“, weil die Interagierenden sich gegenseitig einen Kontext bereiten, der für den anderen resp. eine relevante (im Sinne von mit der spezifischen Praxis vertrauten) Gemeinschaft intelligibel ist:

[O]ne agent's situated environment and the possibilities it affords incorporate the activities of other agents as partially reconfiguring their shared surroundings. There is something at

stake in intra-action with other agents, because its outcome shapes the intelligible possibilities for action and self-understanding by everyone involved. (Rouse 2002, 21)<sup>149</sup>

Helms Begriff des Fokus aus einer Perspektive der Situiertheit in lebensformspezifische Kontexte zu reformulieren, bedeute demnach, die Anliegen des Subjekts vor dem Hintergrund dessen zu verstehen, was in einer konkreten Situation in Relation zu einer spezifischen Praxis „at issue and at stake“ ist. Mit dieser Wendung beschreibt Joseph Rouse das normative Element von Praxis, das sich weder auf explizite Regeln oder Regularitäten reduzieren lässt, noch sprachlich greif- und ausdrückbar ist. Was eine Praxis zusammenhält, ist eben das, was „at issue and at stake“ ist.

[W]hat a practice is, including what counts as an instance of the practice, is bound up with its significance, in terms of what is at issue and at stake in the practice, to whom or what it matters, and thus with how the practice is appropriately or perspicuously described. (Rouse 2002, 175)

Our normative reach always exceeds our grasp, and hence what is at stake in practices outruns any present articulation of those stakes. [...] We are accountable to what is at stake in our belonging (causally *and* normatively) to the material-discursive world: our fate is bound up with what is at issue and at stake in our practices, although those stakes are not yet definitively settled – indeed, that is part of what it is for them to be „at stake.“ (Rouse 2002, 25)

Lori nimmt in dieser Situation (eine) spezifische Gestalt(en) wahr und reagiert somit auf eine praxisspezifische Bedeutsamkeit, die sie damit zugleich hervorbringt. Das komplexe Verhältnis vom Selbst zum Sozialen, das diese Affizierungssituationen kennzeichnet, wird durch den Begriff der „Metamorphosen“ noch einmal besonders deutlich. Knoblauch schreibt, Emotionen erwiesen sich bei Katz

als die Aspekte von Handlungen und Erfahrungen, in denen der Körper als Mittel und Ausdruck eine Metamorphose erfährt. Diese Metamorphosen finden im Lichte der Interpretati-

---

<sup>149</sup> Den Begriff „intra-action“ übernimmt Rouse von Karen Barad (1996). Barad führt diesen ein, um hiermit die im Begriff der Interaktion enthaltene Implikation zu vermeiden, dass es sich um zwei eindeutig begrenzte Systeme resp. Individuen handle, die voneinander und von der Interaktion separierbar seien (vgl. Rouse 2002, Kap. 8, für eine ausführlichere Besprechung). Aus selbigem Grund sprechen auch John Dewey & Arthur Bentley (1949) von „*transactional*“ und nicht von „*interactional*“, eben um keine substanzialistische Konnotation statischer Entitäten zu implizieren (vgl. Burkitt 2014, 19). Shannon Sullivan (2001) nimmt diesen Begriff auf, um die dynamische, ko-konstitutive Beziehung zwischen Organismus und Umwelt zu betonen. Den Unterschied zwischen den Begriffen Inter- und Transaktion bestimmt sie folgendermaßen: „The term ‚interaction‘ suggests two independently constituted entities entering into an exchange or relationship with one another. In contrast, the term ‚transaction‘ reflects a rejection of sharp dualisms between subject and object, and self and world, as well as a rejection of the atomistic, compartmentalized conceptions of the subject and self that often accompany such dualisms. The boundaries that delimit individual entities are permeable, not fixed, which means that organisms and their various environments – social, cultural, and political as well as physical – are constituted by their mutual influence and impact on each other. This co-constitutive process does not merely happen once to establish static entities that never change; because the relationship between organism and environment is dynamic and ongoing, both organism and environment are continually being remade by means of shifts and changes in the other. Thus ‚transaction‘ designates a process of mutual constitution that entails mutual transformation, including the possibility of significant change.“ (Sullivan 2001, 1)

onen, Erwartungen und reziprok unterstellten Wahrnehmungen der anderen Personen statt, und sie betten die Erfahrungen und Handlungen in ein narratives Projekt ein, das die Situation so transzendiert, dass sich also eine sinnvolle Geschichte ergeben kann. Emotionen sind dabei dem Denken nicht gegenübergestellt, sondern ganz im Gegenteil selbstreflexive Handlungen und Erfahrungen, doch vollzieht sich diese Selbstreflexion in Katz Augen eben eher körperlich als diskursiv. (Knoblauch 2015b, 11)

Affektiv-diskursive Praxis ist eine geteilte intersubjektive Angelegenheit, so Wetherell. Diese ist – gemäß des nichtreduktionistischen Begriffs affektiver Intentionalität, wie ich ihn im vorausgehenden Kapitel akzentuiert habe – weder auf das diskursive, als bedeutsamkeitsbeinhaltenes und -generierendes Moment noch auf körperliche Prozesse reduzierbar, sondern vielmehr „*embodied meaning-making*“ (Wetherell 2012, 4).<sup>150</sup>

### 3.2.4 Affektive Intentionalität in sozio-materieller Interaktion

Nicht nur andere Menschen sind Teil relational affektiver dynamischer Prozesse des wechselseitig bedingten spezifischen Wahr-Nehmens der Situation als komplexe Gestalt, auch Orte, Objekte, Plätze, Infrastrukturen und dergleichen – unsere materielle, „nichtbelebte“ Umwelt – bilden den Kontext affektiver Intentionalität.<sup>151</sup> „[T]he material world is not a passive backdrop but actively enters into the organisation of the affective display.“ (Wetherell 2012, 88) Dies gilt nicht nur für den emotionalen Ausdruck, sondern ebenso für die Gestalt, die affektiv wahr-genommen werden. So ist z. B. das Ausrasten beim Autofahren abhängig von der konkreten Weise, wie der Verkehr geregelt ist:

Those in cars whizzing towards us on the opposite side of the motorway or on the other side of the dual carriageway are rarely assholes. „Assholeness“ entirely depends on patterns of contiguity and common movement and, thus, occurs most often in relation to cars and drivers immediately in front of us and behind us heading in the same direction. (Wetherell 2012, 88)

Das Auto selbst lässt sich aus dieser Perspektive gar als physische Extension des Selbst interpretieren, welches spezifische Interaktionsweisen (Hupen, Blinken, Auffahren usw.) mit anderen Fahrzeugen (bzw. deren Fahrern) ermöglicht. Katz betrachtet das Auto weitergehend als

<sup>150</sup> Diese Wendung weist eine Nähe zu dem enaktivistischen Konstrukt des *participatory sense-making* auf. „This is what we call participatory sense-making: the coordination of intentional activity in interaction, whereby individual sense-making processes are affected and new domains of social sensemaking can be generated that were not available to each individual on her own.“ (De Jaegher & Di Paolo 2007, 497) Allerdings ist die enaktivistische Erkenntnisperspektive eine andere als meine und primär an der Art der Kopplungsbeziehung zwischen autonomen Organismen ausgerichtet. Mir geht es an dieser Stelle jedoch explizit um die Frage nach der normativen Wirklichkeitskonstruktion einer sozio-kulturell praxisspezifischen Situierung vor dem Hintergrund der Frage nach der epistemischen Relevanz des Fühlens. Für zukünftige Untersuchungen scheint eine Ausleuchtung von Potenzialen enaktivistischer Ansätze für mein spezifisches Erkenntnisinteresse dennoch vielversprechend.

<sup>151</sup> Vgl. Malafouris (2013) oder van Dijk & Rietveld (2017), die auf unterschiedliche Weise für diesen Diskurs relevante Beiträge zum sozio-materiellen Kontext und kognitiven resp. intentionalen Prozessen erarbeiten.



integriert in das Körperschema<sup>152</sup> des Fahrers. Diese Perspektive könnte erklären, warum primär die Fahrer ausrasten, die Beifahrer hingegen seltener, vor allem aber viel weniger körperlich involviert.<sup>153</sup> Autos und umweltliche Faktoren von Nähe, Entfernung usw. als materielle Einflussfaktoren auf affektive Intentionalität zu betrachten, bedeutet den Einfluss eben dieser Elemente auf die emotionale Erfassung eines anderen Objekts (des Autofahrers, der gesamten Situation und dergleichen) in den Blick zu nehmen. Aber auch die intentionalen Objekte, d.h. die Objekte, auf die sich Emotionen richten, lassen sich praxisspezifisch in den Blick nehmen. Um zu veranschaulichen, was es heißt, die Bedeutsamkeit eines intentionalen Objekts einer Emotion lebensformspezifisch zu betrachten, ist der Begriff der „Affordanzen“ hilfreich. James Gibson (1986) bezeichnet damit eine relationale Eigenschaft von Gegenständen, dem Wahrnehmenden spezifische Angebote bzw. Aufforderungen zu bieten resp. zu verwehren:

*The affordances of the environment are what it offers the animal, what it provides or furnishes, either for good or ill. [...] I mean by it something that refers to both the environment and the animal in a way that no existing term does. It implies the complementarity of the animal and the environment. [...] They are unique for that animal. They are not just abstract physical properties. (Gibson 1986, 127)*

Insbesondere vor dem Hintergrund der Annahme, dass sich keine strikte Trennung zwischen dem kognitiven und konativen sowie zwischen dem evaluativen und dem motivationalen

<sup>152</sup> Auf den von Merleau-Ponty geprägten Begriff des Körperschemas gehe ich in Kapitel 4 (siehe Abschnitt 4.2.2) detaillierter ein. Erwerben Menschen eine neue Gewohnheit, dann ändern sie, so Merleau-Ponty, ihr Körperschema. Ein anschauliches Beispiel ist der Blindenstock, den ein Blinder in sein Körperschema integriert, sodass er die Umwelt vermittle des Stocks wahrnimmt, nicht aber den Stock als von ihm separierbares Objekt. Er hat sich den Blindenstock „einverleibt“ und damit eine Möglichkeit erworben, die Welt auf andere Weise zu bewohnen als zuvor (vgl. [1945] 1966, 173).

<sup>153</sup> Ebenso bietet die spezifische Materialität beim Autofahren eine Erklärung für den Unterschied in der üblichen Umgangsweise zwischen Autofahrern und zwischen Fußgängern. Bei Fußgängern lässt sich nicht im selben Maße „pedestrian rage“ beobachten, wie sich beim Autofahren „road rage“ zeigt, vermutlich weil die Kommunikation zwischen Fußgängern aufgrund der fehlenden Trennung durch ein Auto als „geschütztem Raum“ wesentlich direkter ist und viel schneller problematisch würde (Wetherell 2012, 88–89). Ebenfalls plausibel erscheint die Überlegung, dass die Perspektive einer Integration des Autos in das Körperschema erklären kann, warum SUV auch jenseits des Geländes so große Popularität erlangten. Aus der Perspektive betrachtet, dass Menschen diese „Panzer“ oder „Festungen“ in ihr Körperschema integrieren, werden die besonderen Gefühle, die das Fahren eines solchen Autos auszulösen vermag, erklärbar. Damit verbunden sind ganze Lebensformen, die sich auch in anderen Verhaltensweisen zeigen. Auf die Frage, wie sich der Fahrzeugdesigner Paolo Tumminelli den enormen Erfolg der SUV erkläre, antwortet dieser in einem Interview mit der ZEIT: „Autohistorisch sind sie eine alte Erfindung. Schon der Range Rover von 1972 war ein reinrassiges SUV. Was sich geändert hat, ist die Zielgruppe. Früher waren diese Fahrzeuge etwas für Aristokraten mit Haus in London und Hof im Engadin. In der Boomphase der neunziger Jahre entdeckte das aufsteigende urbane Bürgertum plötzlich das SUV. Inzwischen ist die breite Masse fasziniert von dem Konzept, weil es ihr ermöglicht, zumindest in Gedanken dem Alltag zu entfliehen. Das SUV ist das Fahrzeug des Eskapismus. Und es strahlt jene Potenz aus, mit der sich Fahrer für jede Lage gut gerüstet fühlen. [...] SUV-Fahrer neigen dazu, riskanter zu fahren, weil sie das Gefühl haben, in einer Burg zu sitzen, die sicherer ist als eine Blechbüchse.“ (Tumminelli 2012) Eine interessante Untersuchung könnte darin bestehen, auszuleuchten, inwiefern sich eine solche Einverleibung von Materialität insgesamt auf das Körperschema und damit das Affizierungspotenzial einer Person auswirkt. Auf den Aspekt der „Einverleibung“ (u. a. umweltlicher Ressourcen) und den Bedeutungserwerb durch Gewohnheiten gehe ich im nächsten Kapitel in Abschnitt 4.2.2 detaillierter ein.

Moment affektiver Intentionalität ziehen lässt, ist dieses Konstrukt hilfreich. Hierdurch lässt sich nahtlos anknüpfen an die Ausführungen zur normativen Strukturierung der Wirklichkeit vor dem Hintergrund einer sozio-kulturell spezifischen Praxis und dem Verständnis von Emotionen als eine spezifische Weise des Zur-Welt-Seins:

Merleau-Ponty holds that agents do not perceive the world „neutrally“ as possessing merely „objective“ properties such as size and shape. Instead, an agent perceives the world as having a value for her in terms of her capacities for action. She perceives her environment as „requiring“ or „demanding“ or being „appropriate for“ certain actions. Thus she perceives lasagne as for-eating, tennis balls as for-throwing, and ladders as offering an opportunity to climb. The values for action that the agent perceives are sometimes called „affordances“ [...]. (Romdenh-Romluc 2013, 11)

Im Ansatz von Griffiths & Scarantino sowie in sehr ähnlicher Weise in der jüngst von Rebekka Hufendiek (2016) vorgeschlagenen Theorie von Emotionen als „embodied action-oriented representations“ präsentieren Menschen mittels Emotionen (ausschließlich) zu spezifischen Handlungen motivierende Affordanzen. Hufendiek entwickelt in diesem Zusammenhang einen normativen Externalismus. Sie vertritt die These, dass die emotional präsentierten Handlungsaufforderungen zwar relationale, nicht aber antwortabhängige Eigenschaften (*response-dependent properties*) seien. Das heißt, ein Objekt ist nur in Relation zu uns kletterbar, greifbar oder dergleichen, nicht aber ist die Existenz dieser Eigenschaft davon abhängig, dass wir kletternd, greifend oder dergleichen damit interagieren (2016, 120).<sup>154</sup> Das mag bei Eigenschaften wie „giftig sein“ oder „gefährlich sein“ in einem biologischen Sinne vor dem Hintergrund der Annahme plausibel sein, dass Überleben bzw. Unversehrtheit für den wahrnehmenden Organismus normativ handlungsleitend sind.

There are [...] some things that one cannot help but perceive as demanding urgent action, no matter what one is doing. A charging bull, e. g., will always be perceived as urgently demanding that one avoid it. We might say that a demand like this is always salient for the agent, given that her nature as an embodied creature continually imposes the task of surviving on her. (Romdenh-Romluc 2013, 10–11)

Allerdings konfliktiert die ontologische Annahme von Hufendiek, dass sämtliche Affordanzen relational, aber nicht antwortabhängig seien, mit der Betonung einer hohen Flexibilität und vor allem mit der Offenheit dynamischer affektiver Interaktionsprozesse. Nicht nur der Emotionstyp durchläuft in solchen Geschehen eine Metamorphose und kann sich von Wut über Enttäuschung, Überraschung bis zu Mitleid entwickeln, mit ihm wandelt sich ebenso die wahrgenommene Gestalt und damit die Bedeutsamkeit. In solchen Fällen plausibel dafür argumentieren zu können, dass die entsprechende Umwelt „real existierende“, antwortunab-

<sup>154</sup> „Relational properties are properties that objects genuinely have but only in relation to another object or another organism. But even if one of the relata is a living and perceiving organism, whether the property is instantiated does not depend on the perceiving organism. My friend is bigger than I am. This is a property she has only in relation to me. But this does not depend on my perceiving that she is bigger than I am.“ (Hufendiek 2016, 120)

hängige Eigenschaften aufweist, scheint schwierig zu sein.<sup>155</sup> In Hufendieks Bild ist die Relationalität affektiver Intentionalität lediglich zweistellig und umfasst die Relata Subjekt und (externes) Objekt. Wird der Kontext als spezifische Praxis bzw. Lebensform betrachtet, ist eine alleinige Berücksichtigung dieser Dyade nicht ausreichend. Was ich oben bereits für den Fokus ausgeführt habe, gilt gleichermaßen für die intentionalen Objekte. Nicht nur lassen sich Hintergrundanliegen nicht ohne Verweis auf spezifische Lebensformen verstehen, auch die wahrgenommenen Eigenschaften der Objekte, auf die sich Emotionen richten und die sich dem Fühlenden gestalthaft präsentieren, sind vor dem Hintergrund ihrer Einbettung in einen praxisspezifischen Kontext in spezifischer Weise bedeutsam. Gibsons Ansatz erweiternd schlägt in dieser Stoßrichtung Alan Costall (2012) vor, zwischen „gewöhnlichen“ und „kanonischen Affordanzen“ zu unterscheiden, wobei letztere explizit den sozio-kulturell praxisspezifischen Hintergrund berücksichtigen, der die Affordanz eines Objekts für ein Subjekt verständlich macht:

[S]uch affordances are situated not just in the „current“ behavior setting, but also in a more encompassing, shared and historically developed constellation – such affordances exist as they persist in shared and social *practices* (see also Ingold, 2000, pp. 167–168). They exist as many individuals act on them in more or less appropriate ways, in the totality of practices that, together with other affordances, sustain them. (van Dijk & Rietveld 2017, 3)<sup>156</sup>

Van Dijk & Rietveld sind der Überzeugung, dass relevante Aspekte der Umwelt eines Individuums in einer konkreten Situation nur verstanden werden können als Bestandteile einer umfassenderen und die aktuelle Situation übersteigenden Konstellation von Praktiken. Auch materielle Aspekte der Umwelt sind demnach eingebettet in den und verständlich vor dem Hintergrund eine(s) Konglomerats aus Praktiken. Das gewöhnliche Verständnis von Materialität als „pre-formed substances“ (Orlikowski 2007) muss demnach überdacht werden, und Materialität und sozio-kulturelle Praxis müssen als konstitutiv miteinander verwoben konzipiert werden:

A position of constitutive entanglement does not privilege either humans or technology (in one-way interactions), nor does it link them through a form of mutual reciprocation (in two-way interactions). Instead, the social and the material are considered to be inextricably related – there is no social that is not also material, and no material that is not also social. (Orlikowski 2007, 1437; auch zitiert in van Dijk & Rietveld 2017, 4)

---

<sup>155</sup> Hufendiek ist der Überzeugung, dass enaktivistische Positionen, wie etwa die von Colombetti (2013) vertretene, die emotional präsentierten Gehalt als antwortabhängig auffassen, Schwierigkeiten hätten, einen umweltlichen Externalismus zu vertreten; also die These, dass emotionale Prozesse durch externe Strukturen beeinflusst oder ko-konstituiert seien. Hufendieks Argument scheint mir allerdings auf einem Missverständnis der Bedeutung von Antwortabhängigkeit und der damit verbundenen ontologischen Verpflichtungen zu beruhen.

<sup>156</sup> Ich werde auf (praxisspezifische) Affordanzen und die These einer angemessenen („skillful“) präreflexiven affektiven Responsivität im nächsten Kapitel detaillierter eingehen. Hier geht es zunächst um die These der Konstitution emotional erschlossenen Gehalts durch die Spezifität des Kontexts *als* Lebensform/Praxis.

Die Beziehung zwischen einer Praxis und einer Affordanz ist van Dijk & Rietveld zufolge ein Beispiel für eine solche Beziehung „konstitutiver Verflechtung“: Eine spezifische Praxis und die Affordanz, die darin Gestalt annimmt, sind interdependent und keine der beiden der jeweils anderen vorgelagert. Jede Affordanz impliziert eine Praxis, die sie realisiert und jede Praxis impliziert eine Landschaft verfügbarer Affordanzen (2017, 4).

Eine Übertragung auf die Situiertheit affektiver Intentionalität mit Fokus auf die bedeutsamkeitsbezogene Dimension praxisspezifisch sozio-kultureller Materialität sei mit Hilfe des folgenden Szenarios eingeleitet:

*Ricarda genießt die ersten Märzsonnenstrahlen auf ihrem Bummelzug durch Berlin. Sie ist für ein vierwöchiges Praktikum in der Hauptstadt, heute hat sie frei, es ist Wochenende. Sie hat schon lauter hippe Läden ausfindig gemacht, exotische Klamotten erworben und einen fancy Grünkohlsmoothie gekostet. Während sie sich hüpfenden Herzens und mit einem Grinsen im Gesicht ausmalt, wie sie ihre neuen Kleidungsstücke kombinieren und ihren Freundinnen vorführen kann und vor allem, was sie heute Abend auf der Party ihrer Kollegin tragen wird, läuft sie an diesem eindrucksvollen Arrangement aus grauen Steinblöcken vorbei. Das muss sie unbedingt fotografieren und auf Instagram teilen. Eine Yoga Pose, das sah' gut aus, rast es durch ihren Kopf und schon lichtet ein Passant sie auf einem der Steinblöcke stehend ab, ein Bein nach hinten, den Arm nach vorne gestreckt. „Genial!“, freut sie sich, setzt einen flotten „hashtag“ unter das Bild, klickt auf „teilen“ und führt ihren Streifzug in einem Gefühl von Urbanität, Kreativität und Inspiration fort, voller Vorfreude auf die likes und comments, die das Foto bringen wird.*

Wie könnten Ricardas Emotionen erklärt werden, ohne einen Verweis auf die Lebensform, die sich in ihrem Affiziertsein der sozio-materiellen Praxis widerspiegelt? Welche Beziehung besteht zwischen den Eigenschaften, die diese Steinblöcke aufweisen und Ricardas Reaktion der Freude? Aus der Perspektive eines „Affordance-Ansatzes“ ließe sich formulieren, dass sie die Steine als „instagram-able“ wahr-nimmt. Helms Konzept des Fokus (siehe Abschnitt 2.3.1, S.60) hinzunehmend, lässt sich weiter spezifizieren, dass sich die Emotion der Freude, die hier instanziiert ist, aus dem Hintergrundanliegen ergibt, das die Bedeutsamkeit des Objekts bestimmt. Wie aber ließen sich diese Hintergrundanliegen und die Bedeutsamkeit der Steine beschreiben, ohne einen Verweis auf die sozio-kulturelle Praxis der sehr spezifischen Interaktionsweisen in „sozialen“ Medien? Auch, wenn diese hochspezifischen normativen Gesetzen folgen, die permanent subtilen Veränderungsprozessen unterliegen und für einen „Außenstehenden“ nur schwer verständlich sind, ist in diesen Praktiken etwas „at issue and at stake“ (s. o.), das sich einer präziseren Versprachlichung verweigert, jedoch die komplexe Gestalt, die Ricarda leiblich-phänomenal wahr-nimmt, und das Hintergrundanliegen (den Fokus), das diese gefühlte Evaluation verständlich macht, systematisch strukturiert. Diese Praxis, ich nenne sie der Einfachheit halber die Lebensform des „Postens“, strukturiert die Eigenschaften eines bestimmten intentionalen Objekts für unterschiedliche Menschen als „post-bar“ (oder instagram-able, youtube-able, facebook-able etc.), wobei die konkreten Gestalten, die einzelne Individuen wahr-nehmen, wenn sie emotional auf diese Eigenschaft reagieren, höchst idio-

synktratisch sind.<sup>157</sup> Jemand, der einen Modeblog betreibt, präsentiert die Steinblöcke ebenfalls qua Einbettung in die Praxis des „Postens“ als „post-bar“, allerdings nimmt er sie in anderer Gestalt wahr – er sieht sich in einem bestimmten „Style“, legt den Fokus auf sein Outfit, assoziiert evtl. mögliche Werbepartner, die das Bild, das er posten wird, sehen könnten usw. Ein Paar wiederum möchte seinen Alltag mit „Freunden“ auf Facebook teilen und macht ein „Partner-Selfie“, das gemeinsam verbrachte glückliche Momente kommunizieren und das Narrativ einer funktionierenden Beziehung vermitteln (oder durch das Posten erst verwirklichen) soll. In einer Peergroup männlicher Studienanfänger, die eine spezifische Weise des Umgangs miteinander etabliert haben, präsentieren sich die Blöcke für jene wiederum als Möglichkeitsraum, ein gewisses Draufgängertum zu demonstrieren, und sich den Ort spielerisch auf „unkonventionelle“ Art körperlich anzueignen, in dem sie sich in „wilden Sprüngen“ von einem Block zum nächsten gegenseitig zu überbieten versuchen. Es sind keine klar kategorisierbaren Emotionstypen, die die leiblich-phänomenal vermittelte Wahrnehmung dieser höchst komplexen Gestalten einfangen könnten, vielmehr handelt es sich um ein komplexes Affizierungsgeschehen, dessen Gehalt ohne einen Verweis auf die (geteilte) Praxis und allein mit Bezug auf die Relation zwischen Individuum (plus individualistisch verstandenen Hintergrundanliegen) und Umwelt (konkretes Objekt) nicht verständlich wird. Die vorgeschlagene praxisspezifische Auslegung von Affordanzen lässt sich zusätzlich aus phänomenologischer Perspektive adressieren. Denn verschiedene Affordanzen unterscheiden sich für den Wahrnehmenden in ihrem Affizierungspotenzial.<sup>158</sup>

The agent perceives these opportunities for action as differing in their „attractive power“, which varies with their saliency. One might say that she perceives her environment as *demanding* that she perform certain actions, whilst merely *suggesting* that she perform others. Some of the things I *could* do in my environment may have so little saliency for me I will not perceive them as opportunities for action at all. (Romdenh-Romluc 2013, 10–11)

Ricarda wird von den Steinblöcken vor dem Hintergrund ihrer Lebensform in spezifischer Weise affiziert, nicht aber von dem Musiker dreihundert Meter weiter, von einem vorbeifahrenden Bus oder dem Skater, dem sie ohne dies bewusst zu registrieren ausweicht. In dieser von mir eingenommenen Perspektive ändert sich damit die Bedeutung der „könnenden“ Dimension, die Ansätze situierter Affektivität in den Fokus ihrer Betrachtung rücken.<sup>159</sup> In den

<sup>157</sup> Diese These lässt sich aus derselben Perspektive, aus der heraus ich sie aufstelle, auch angreifen. Gerade solche Lebensformen, die in besonderer Weise modisch, hip, angesagt sind, so ließe sich „bösaartig“ formulieren, führen dazu, dass Menschen sehr ähnliche und weniger idiosynkratische Gestalten wahrnehmen. Aus einer kritischen Perspektive werden die sozio-kulturell strukturierte Angänglichkeit und die sozio-kulturell strukturierten bedeutsamen Gestalten im Modus des „Man“ (Heidegger) in Kapitel 5 reflektiert.

<sup>158</sup> Gibson selbst hat Affordanzen nicht in phänomenologischen Begriffen thematisiert. Von Autoren, die diesen Begriff ebenfalls aufgreifen, wird die phänomenologische Dimension allerdings hervorgehoben (vgl. Dreyfus & Kelly 2007).

<sup>159</sup> Ich übersetze „skillful“ im Folgenden mit „könnend“. Wenn ich von der „könnenden“ Dimension des Fühlens spreche ist damit die habitualisierte Dimension gemeint (wie sich im nächsten Kapitel zeigen wird), die aber nicht allein auf Gewohnheit reduziert werden soll. Damit wäre auch „geschickt“ eine mögliche Überset-

besprochenen Ansätzen von Griffiths & Scarantino, Wilutzky und Hufendiek bedeutet die Dimension der „skillfulness“, dass Emotionen entsprechend der Bedürfnisse bzw. Ziele des fühlenden Individuums relativ zu seiner Umgebung betrachtet werden können. In meiner eben skizzierten Betrachtung mit Fokus auf die bedeutsamkeitsbezogene Dimension situierter affektiver Intentionalität verweist die „könnende“ Dimension des Fühlens auf die Fähigkeit, wahr-nehmen zu können, was in einer spezifischen Praxis bzw. Lebensform „at issue and at stake“ ist. Wenn jemand die Praxis des „Postens“ nicht ausübt (vielmehr: nicht lebt), wird er nicht in der Lage sein, dieselben Gestalten auf bestimmten Bildern in Foren oder auf Blogs emotional wahr-zunehmen wie jemand der diese Lebensform lebt. Jemand, der nicht Fan eines bestimmten „Youtubers“ ist (oder der nicht einmal wusste, dass es „Youtuber“ überhaupt gibt oder diese Idole sein können), wird die Gestalten, die ein Fan in seiner Euphorie wahrnimmt, nicht empfinden können. Der präreflexive Weltbezug, der die Steinquader überhaupt in einer Weise in Erscheinung treten lässt, die eine Emotion auslösen könnte – der Hintergrund, von dem sich die Gestalt, die Ricarda emotional wahr-nimmt, erst abheben kann –, muss demnach ebenfalls praxisspezifisch ausgeleuchtet werden. Wir sind, so meine These, die ich im nächsten Kapitel weiter ausführen werde, „skilled“, emotional praxisspezifische Normativität wahr-zunehmen – jenseits von konkreten Funktionen und Handlungen zum Erreichen konkreter Ziele. Die „skillfulness“ bezieht sich auf das Aufrechterhalten von Praktiken, das Aufrechterhalten der Stabilität und Ordnung spezifischer „kleiner Welten“ und Wirklichkeiten.

Ergebnis des bisher Gesagten ist, dass sich der synchron betrachtete konkrete Kontext einer dynamischen Affizierungssituation beschreiben lässt als eine eigene „kleine Welt“, als ein spezifischer Wirklichkeitsausschnitt, dessen, in Form komplexer Gestalten, affektiv wahrgenommene Bedeutsamkeit ko-konstituiert ist durch die Anliegen der Fühlenden *in Relation zu dieser Praxis*. Dies gilt ebenso für Kontexte der Interaktion zwischen Personen wie zwischen dem Fühlenden und sozio-materieller, nichtbelebter Umwelt. Lebensformspezifische Affordanzen affizieren uns aufgrund der Inkorporation praxisrelevanter Normen und heben sich damit als Figur aus einem immer schon bedeutsamen, normativ strukturierten Hintergrund ab, treten aus einer Landschaft diverser potenziell wahr-nehmbarer Gestalten hervor. Um die relationalen Eigenschaften, die wir vermittelt einer Emotion in der lebensweltlichen Praxis repräsentieren, zu verstehen, muss demnach sowohl die präreflexive Dimension des Zur-Welt-Seins expliziert als auch der Kontext explizit praxisspezifisch verstanden werden. Die Verschmelzung von einer praxeologischen und einer phänomenologischen Perspektive auf so verstandene affektive Situiertheit ist Gegenstand des nächsten Kapitels. Im Folgenden webe ich zunächst eine weitere Dimension situierter Affektivität in die Konstitution des durch Emotionen wahr-genommen Gehalts ein. Menschen sind, so habe ich ausgeführt, relativ zu bestimmten Lebensformen für bestimmte und nicht andere Affordanzen zugänglich und nehmen relativ zu bestimmten Lebensformen bestimmte bedeutsame Gestalten wahr und

---

zung, die allerdings zu aktiv und zu positiv konnotiert ist. „Könnend“ drückt zudem das „Ich kann“ des Leibes aus, das in Kapitel 4 und 5 ebenfalls wieder aufgegriffen wird.

nicht andere. Das heißt, im Verlauf ihres Lebens haben sie verschiedene praxisspezifische Normen zur Wahrnehmung spezifischer (und nicht anderer) Gestalten erworben. Diese „diachrone“ Dimension<sup>160</sup> situierter Affektivität gilt es im Folgenden zu explizieren.

### 3.3 Diachron-globale Perspektive: Affektive Biographien

Becoming human is becoming individual, and we become individual under the guidance of cultural patterns, historically created systems of meaning in terms of which we give form, order, point, and direction to our lives. (Geertz 1973, 363)

Dem eigenen Fühlen eine Bedeutung zuzuschreiben, so wie dem beobachteten affektiven Erleben anderer, ist eine Fähigkeit, die Menschen von Beginn ihres Lebens an *erlernen*. Genauso wie gelernt wird, bestimmte Objekte der Umgebung anhand von Kategorien voneinander zu unterscheiden und sich durch die Verwendung konventioneller sprachlicher Ausdrücke mit anderen über diese Objekte auszutauschen, *lernen* Menschen ihr emotionales Erleben zu klassifizieren und sich gemäß dieser Gefühlssemantik affektiv zu verhalten. Damit wird nicht nur gelernt, wie bestimmte Gefühle benannt und voneinander unterschieden werden, d. h. welche Gefühle in welchen Kontexten aus welchen Gründen als (un-)angemessen gelten, sondern Menschen evaluieren ihre Umwelt (in konkreten Instanzierungen affektiver Intentionalität; vgl. Abschnitt 3.2 (synchron)) emotional auf der Basis dieser Lerngeschichten. Das heißt, wie und was angesichts welcher Objekte gefühlt wird und wie diese wahrgenommenen Gestalten narrativ eingebettet und kommuniziert werden, ist nicht nur durch die kontextuellen praxisspezifischen umweltlichen Faktoren des konkreten Moments ko-konstituiert, sondern ebenso durch die im *Emotionsrepertoire* sowie in der *präreflexiven affektiven Habitualität* der Person sedimentierte affektive Biographie strukturiert, die selbst wiederum (Zwischen-)Ergebnis eines sozio-kulturell spezifischen Entstehungsprozesses ist. Die Begriffe „Emotionsrepertoire“ und „präreflexive affektive Habitualität“ schärfte ich im nächsten Kapitel. Hier geht es zunächst darum, affektive Biographie als einen relationalen, situierten Prozess zu skizzieren, d. h. zu zeigen, inwiefern über den zeitlichen Entwicklungsverlauf hinweg zwischen dem fühlenden Individuum und seiner Umwelt in affektiver Praxis Emotionsbedeutungen ausgehandelt und verstetigt werden, die sowohl aufbauen auf als auch resultieren in gesellschaftlichen Gefühlsstrukturen, -normen, -ideologien und anderen sozio-kulturellen „affektiven Ordnungen“.

---

<sup>160</sup> Griffiths & Scarantino sprechen in ähnlicher Weise von „diachronem scaffolding“ und unterscheiden damit zwischen zwei Weisen, auf die die Umwelt Emotionen „stützt“: „Synchronically, the environment supports particular emotional performances – particular episodes of, say, anger or sadness [...] Diachronically, the environment supports the development of an emotional phenotype or repertoire of emotional abilities. Thus, the provision of confessionals in churches enables certain kinds of emotional performance (synchronic scaffolding), and the broader Catholic culture supports the development of the ability to engage in the emotional engagements of confession (diachronic scaffolding).“ (Griffiths & Scarantino 2009, 443)

### 3.3.1 Emotionale Ontogenese und Schlüsselszenarien

Our ideas, our values, our acts, even our emotions, are, like our nervous system itself, cultural products – products manufactured, indeed, out of tendencies, capacities, and dispositions with which we were born, but manufactured nonetheless. Chartres is made of stone and glass. But it is not just stone and glass; it is a cathedral, and not only a cathedral, but a particular cathedral built at a particular time by certain members of a particular society. To understand what it means, to perceive it for what it is, you need to know rather more than the generic properties of stone and glass and rather more than what is common to all cathedrals. You need to understand also – and, in my opinion, most critically – the specific concepts of the relations among God, man, and architecture that, since they have governed its creation, it consequently embodies. It is no different with men: they, too, every last one of them, are cultural artifacts. (Geertz 1973, 51–52)

Emotionale Ontogenese lässt sich aus der Perspektive situierter Affektivität verstehen als ein (zentrale Weichen stellender) Abschnitt der affektiven Biographie, in dessen Verlauf Kinder in unterschiedlichen Entwicklungsphasen durch Assoziationen von Gefühlen mit Schlüsselszenarien Emotionsbedeutungen lernen – und zwar in dynamischen und reziproken, prinzipiell flexiblen und offenen affektiven Austauschprozessen mit ihrer je spezifisch sozio-materiellen Umwelt. In ihrer umfassenden Arbeit „*Emotions in social relations*“ stellen Parkinson et al. (2005) die intrinsisch soziale Natur des Fühlens heraus und thematisieren Emotionen als Phänomene, die sich in (*Face-to-Face*-)Beziehungen zwischen Individuen, innerhalb von Gruppen oder zwischen verschiedenen Gruppen ereignen. Emotionen werden, wie bei Griffiths & Scarantino, von Parkinson et al. hauptsächlich aus der Perspektive ihrer sozialen Funktionalität und mit Betonung auf deren umweltliche „Stützung“ (*scaffolding*) (vgl. Colombetti & Krueger) untersucht. Allerdings fokussieren die Autoren nicht nur in synchroner Perspektive die Situiertheit affektiver Intentionalität, sondern verstehen auch den Prozess emotionaler Ontogenese als inhärent relationales Phänomen. Bereits die allerersten zwischenmenschlichen Interaktionen eines Neugeborenen weisen den Autoren zufolge eine emotionale Qualität auf, da der Säugling die Beziehung zu seinen Bezugspersonen in Form von Attraktion, Aversion und Spannung erlebt (2005, 236). Von Beginn an geben Bezugspersonen einem Kind Rückmeldungen, in Form von Bewegungen oder Geräuschen, die das Kind wahrnimmt und auf die es reagiert, sodass von Anbeginn an ein koordinierter affektiver Dialog stattfindet. Ein Verständnis emotionaler Ontogenese, wie es Parkinson et al. anbieten, legt nahe, dass es sich hierbei nicht um einen hierarchisch strukturierten unidirektionalen „Abrichtungsprozess“ handelt, in dem einem Kind (emotionsspezifische) Bedeutungen und Normen schlicht oktroyiert würden. Vielmehr nimmt das Kind aktiv am Prozess seiner emotionalen Entwicklung teil, indem es durch Interaktion mit den Bezugspersonen – ganz im Sinne der Dynamik, die Griffiths & Scarantino hervorheben – den Entwicklungsverlauf der spezifischen Affizierungssituationen mitgestaltet.<sup>161</sup> Parkinson et al. unterscheiden zwischen drei Phasen emotio-

<sup>161</sup> Auf einer anderen Ebene hebt dies auch der Psychologe Daniel Stern ([1985] 2000) systematisch in den Vordergrund seiner Analysen der affektiven Interaktionen zwischen Bezugsperson und Kind. Für einen spezifi-



naler Entwicklung anhand der darin stattfindenden erworbenen Emotionstypen und zwar in Bezug auf die Art der Relation, die die jeweiligen Emotionen zwischen dem Kind und der Welt ermöglichen. Während in den ersten Lebensjahren demnach noch konkrete Objektbeziehungen in Form von Attraktion und Aversion im Vordergrund stehen (Phase „primärer Intersubjektivität“; ebd., 236–241), beziehen sich die Emotionen in der darauffolgenden Phase „sekundärer Subjektivität“ (ebd., 241–243) auf die Beziehungen zwischen Kind und Objekt bzw. Bezugsperson. Schließlich kommen im Verlauf des komplexer werdenden Verhältnisses zwischen Kind und Umwelt abstrakte und symbolische Bedeutungen in der Phase der „Artikulation“ hinzu. In jeder dieser Phasen wirkt Kultur auf spezifische Weise strukturierend auf die darin stattfindenden dynamischen Prozesse zwischen dem Kind und seiner sozio-materiellen Umwelt ein. Im Folgenden skizziere ich unter Hinzunahme des Konzepts der „Schlüsselszenarien“ von de Sousa ([1987] 2009) einen so verstandenen diachron situierten Prozess des Erwerbs von Gefühlsbedeutungen etwas genauer.

„Wir werden mit dem Gefühlsvokabular vertraut gemacht, indem wir es mit *Schlüsselszenarien* [zu] assoziieren lernen“. (de Sousa [1987] 2009, 298) Diese These soll erklären, wie sich menschliche Gefühlsrepertoires entwickeln, „ohne eine Gruppe von ‚primären Gefühlen‘ zu postulieren, die wie Grundbausteine kombiniert oder gar ähnlich den Primärfarben gemischt werden.“ (de Sousa [1987] 2009, 298) Kinder seien zwar ausgestattet mit einem „Repertoire an elementaren instinktiven Reaktionen“ (ebd.) wie zum Beispiel dem Lachen oder Weinen als Erwiderung auf spezifische Stimuli, diese seien aber Teil eines dynamischen Interaktionsprozesses zwischen dem Kind und seiner Umwelt, die zu Beginn primär aus seinen Bezugspersonen bestehe. In *Face-to-Face*-Affizierungssituationen reagieren Bezugsperson und Kind demnach wechselseitig auf die je vom anderen hervorgebrachte Gestik, Mimik und Vokalisation. Das Kind lernt in Interaktion mit seinen Bezugspersonen durch die spezifischen Feedbacks den Konsequenzen seines Handelns Bedeutungen zuzuschreiben und ursprünglich unreflektiert ausgeführte Bewegungen als strategische Mittel zum Erreichen von Zielen einzusetzen. Ein anschauliches Beispiel mit Fokus auf die emotionale Ontogenese ist eine Instanziierung von Wut, die aus einer Situation „koregulierten Verhaltens“ (Parkinson et al. 2005, 237) hervorgeht: Die Bezugsperson hält das Kind fest umarmt, sodass es seinen Arm nicht mehr bewegen kann. Eine gelingende Koordination zwischen den beiden würde darin bestehen, dass das Kind durch den Versuch seinen Arm zu lösen, die Bezugsperson dazu bringen würde, den Griff zu lockern. Passiert dies nicht, erlebt das Kind eine Frustrationserfahrung, die als eine sehr frühe Form von Wut interpretiert werden kann. Das Kind lernt die gesamte Situation seines frustrierten Bedürfnisses und der nicht reagierenden Bezugsperson mit seinem daraus resultierenden spezifischen Gefühl zu verbinden, das es später selbst vermutlich einmal als Wut interpretieren und bezeichnen wird. Solche Interaktionskontexte, in denen Kinder ihre Reaktion als Ausdruck spezifischer Emotionen zu assoziieren lernen, bezeichnet de Sousa ([1987] 2009) als Schlüsselszenarien. Zwei Aspekte sind charakteristisch für das Vorhanden-

---

schen Zugriff vgl. u. a. Mühlhoff (2016, Kap. 4), der Sterns Überlegungen zur emotionalen Ontogenese im Rahmen seiner Theorie affektiver Resonanz fruchtbar macht.

sein eines Schlüsselszenarios: Erstens umfasst es „einen Situationstyp, der die charakteristischen *Objekte* des besonderen Gefühlstyps liefert“ (ebd., 298–299), und zweitens „eine Gruppe von charakteristischen oder ‚normalen‘ Reaktionen auf die Situation“ (ebd., 299). Im Kontext eines Schlüsselszenarios wird die instinktive Reaktion eines Kindes auf einen spezifischen Stimulus Teil einer Emotion. Lächeln oder Weinen etwa werden so zum Ausdruck von Freude oder Wut (de Sousa 1980, 285–286). Die gesamte, komplexe Struktur, die für eine Emotion charakteristisch ist (konkretes Bezugsobjekt, Auslöser, Ausdruck, formales Objekt usw.), wird de Sousa zufolge in einem solchen Schlüsselszenario erworben.

Davon, wie die Bezugsperson das Verhalten des Kindes interpretiert, hängt, so Parkinson et al., ab, welche Verhaltensmuster das Kind als Strategien erwirbt und weiter nutzt. Ein schreiender Säugling wird z. B. von einer Person als in legitimen Bedürfnissen frustriert wahrgenommen, während eine andere Person dieselbe affektive Verhaltung eines Neugeborenen als Ausdruck ungerechtfertigten Eigenwillens interpretiert. Beide Personen werden anders auf das Kind reagieren. Im ersten Fall sei es wahrscheinlich, dass sich bei dem Kind Wut als ein effektives Mittel herauskristallisiere, um interpersonal Einfluss auszuüben; im zweiten Fall wäre es wahrscheinlicher, dass Wut als potenzielle Konfliktquelle „abgespeichert“ und nur dann ausgedrückt werde, wenn der andere nicht einwillige. Die Art und Weise, wie die Bezugsperson mit der wahrgenommenen Situation des Kindes umgeht, ist Parkinson et al. zufolge selbst abhängig von den Ressourcen, die in der spezifisch sozio-kulturellen Umgebung der Person zur Verfügung stehen. Auch, wenn die frustrierten Bedürfnisse des Kindes als legitim angesehen würden, könnten notwendige Ressourcen fehlen, die es erlaubten, die Bedürfnisse zu erfüllen. Ebenso sei es möglich, dass das Kind zwar in seiner Wut als unberechtigt wahrgenommen würde, die Bezugsperson aber keine andere Möglichkeit zur Beruhigung sehe, als ihm seinen Willen zu erfüllen.

Thus, culture affects the early consolidation of emotional responses at both an ideological and practical level. According to the Vygotskian account, infants adapt to a preexisting social world, but do not simply soak up its influences like sponges. Instead, they negotiate ways of making practical or communicative use of whatever cultural resources are at hand. Socialization is partly a process of coming to arrangements with others about how to proceed, given the constraints and opportunities of the current and anticipated social setting. (Parkinson et al. 2005, 238)

In der zweiten Entwicklungsphase sind die Emotionen nicht mehr ausschließlich direkt auf die Umwelt gerichtet, sondern können jetzt auch die Beziehung zur Bezugsperson oder einem Gegenstand als Objekt haben. Als Beispiele hierfür nennen die Autoren Eifersucht und Stolz. Typische Phänomene dieser Phase „sekundärer Intersubjektivität“ sind gemeinsame Aufmerksamkeit (*joint attention*) sowie soziales Referenzieren (*social referencing*). Einer Untersuchung zufolge spielten 12 Monate alte Kinder demzufolge weniger mit einem Spielzeug, wenn die Mutter vorher Ekel gegenüber dem Spielzeug ausgedrückt hatte, als wenn sie gelächelt oder sich demgegenüber neutral gezeigt hatte. Das Kind scheint jetzt also zu verstehen, inwiefern eine Person zu anderen Personen oder zu Objekten Stellung bezieht (2005, 242). Durch

ihre Betonung auf der aktiven Rolle des Kindes in solchen affektiv dialogischen Prozessen, grenzen sich Parkinson et al. hier von üblichen Interpretationen des *social referencing* ab:

In most circumstances, the adult's emotional expression is not a once-and-for-all definition of what something means, but rather an ongoing modulated response to how the child is proceeding with respect to that object. Correspondingly, the child may be actively seeking an understanding of what the caregiver currently thinks about what she is doing with the object („How clever – or how reckless – do you think I am being?“) to manipulate the interpersonal and practical situation more effectively (cf. Trevarthen, Kokkinaki, & Fiamenghi, 1999). Ordinarily, the meaning of what both parties are doing with respect to a third object is negotiated between them rather than imposed from either side. (2005, 242)

Auf dieser Interpretation aufbauend lässt sich wieder anschließen an meine obige These der praxisspezifischen Ko-Konstitution affektiv wahr-genommenen Gehalts. Ergibt sich die Bedeutung einer solchen interaktiven Situation – und damit die Bedeutung, die die Emotion sowie das Objekt, auf das sich die Emotion richtet – durch die Anliegen des Kindes sowie der Bezugsperson vor dem Hintergrund der geteilten Praxis, der „kleinen Welt“ also, die beide gemeinsam aushandeln, so geht dieser praxisbezogene relationale Aspekt in die Bedeutungskonstitution der dann erlernten Emotions-Objekt-Beziehung ein.

Die dritte Stufe emotionaler Ontogenese bezeichnen Parkinson et al. als „Artikulation“ – hier lernt das Kind Bedeutungen symbolisch zu repräsentieren und sich einer Bezugsperson gegenüber artikulierend verständlich zu machen. Das Kind lernt, etwa durch „Rollenspiele“ (*pretend play*)<sup>162</sup>, dass es seine Perspektive im Rahmen geteilter Aktivitäten austauschen kann. In einer Gemeinschaft, in der die relevanten linguistischen Konventionen geteilt werden, sei das Kind jetzt dazu in der Lage, Symbole zu nutzen, um andere zu beeinflussen. Auch hier „saugt“ es Bedeutung den Autoren zufolge nicht einfach auf, sondern nimmt aktiv am Aushandlungsprozess teil:

Although what happens in the earliest interpersonal and group contexts is clearly shaped by societal structures, the potential also exists for the negotiation of new meanings. Indeed, certain kinds of idiolect only ever remain mutually meaningful for delimited sets of people within the wider society. Consider, for example, the rapid changes in the words used by youth subcultures to express positive evaluations. In some eras and social contexts, „bad“ can mean „good,“ „hot“ can mean „cool,“ and „wicked“ can mean something else entirely. (2005, 244)

---

<sup>162</sup> „The central capacity on which symbolic functioning depends is the ability to treat something as a representation of something else (Hobson, 2002). A piece of paper becomes a pretend blanket or a Lego brick takes on the role of a car. Further, the child begins to see that within a shared framework of practical activities using these pretend objects, perspectives become interchangeable. I can use a stick as a play sword and you may treat it equivalently. This forms an initial point of entry into the language games that underlie adult communication (Wittgenstein, 1953). When I use a word, I know that it picks out the same meaning for you as hearer as it does for me as the speaker. And I know that you know that I know this, and so on (Mead, 1934). Now I am able to use the common symbol to influence any other person who shares the relevant linguistic conventions.“ (Parkinson et al. 2005, 244)

Für die Entwicklung emotionalen Verhaltens ergibt sich hieraus, dass die Objekte von Emotionen nicht länger eingeschränkt sind auf die gegenwärtige Situation, sondern jetzt ebenso abstraktere oder antizipierte Aspekte betreffen können. Abstrakte Bedeutungen, die Kinder lernen, sind höchst abhängig vom sozio-kulturellen Kontext. Bemerkenswert ist hier z.B. der enorme Einfluss, den das permanente Ausgesetztsein medial zirkulierter Werbung auf die Entwicklung des „Begehrensrepertoires“ eines Kindes ausübt. Produkte erhalten einen Platz in einem Narrativ – etwa in Werbespots, TV-Sendungen, Filmen, Werbeplakaten, Süßigkeitenverpackungen und dergleichen mehr –, das die Kinder affiziert. Das Gefühl, dass sie hierbei erleben, verbinden sie, wenn der Schlüsselszenarietheorie gefolgt wird, mit der Bedeutung, die diese medialen Repräsentationen vermitteln sollen.<sup>163</sup>

Children do not even need to be directly exposed to this propaganda for the cultural message to filter through to them through social networks, shaping their desires and satisfactions. Furthermore, the stickers, badges, costumes, and play-figures that are purchased for them convey messages about group membership that also carry emotional power. (Parkinson et al. 2005, 244)

In sozial geteilter Praxis materialisieren sich diese emotionalen Objektbewertungen dadurch, dass das soziale Umfeld auf eine spezifische Weise mit den Produkten umgeht – etwa Freunde im Kindergarten oder der Grundschule, die bestimmte Kleidung tragen, Spielfiguren besitzen oder Musik kennen, sind hier ebenso relevant wie der Umgang der Eltern mit diesen Objekten – Verbote, Einverständnisse oder kritische Bemerkungen über spezifische Produkte prägen den emotionalen Bezug des Kindes zu diesen Objekten gleichermaßen. Auch für diese Entwicklungsstufe betonen Parkinson et al., dass Kinder keine „cultural dupes“ seien, die blind alles übernähmen, was ihr Umfeld anböte, sondern dazu in der Lage seien, die verfügbaren Ressourcen ihren Anliegen entsprechend zu nutzen. Den Umstand, dass der Besitz bestimmter Produkte wie Kleidung, Spielzeug etc. entscheidend dafür sein kann, ob ein Kind im Kindergarten, der Grundschule, im Sportverein oder dergleichen „dazu gehört“ oder nicht, halte ich allerdings für affektiv derart wirkmächtig, dass mir nur schwer vorstellbar ist, dass ein Kind sich dem verwehren kann.<sup>164</sup> Meine oben formulierte These ist, dass sich die „könnende“ Dimension affektiver Intentionalität verstehen lässt als die Fähigkeit, praxisrelativ „angemessen“ Normativität wahr-zunehmen. Für diesen Fall würde das bedeuten, dass eine negative Emotion angesichts lebensformspezifisch positiv kodierter Objekte eine explizite Distanzierung zu den in der Lebensform geltenden Normen darstellen würde. Die Möglichkeit in dieser Weise

<sup>163</sup> Bei dieser Weise Emotionsbedeutungen zu lernen ist die Reziprozität deutlich eingeschränkt. Das Affizierungspotenzial von Medien wirkt nicht nur auf Kinder besonders intensiv. Hier werden Begehrlichkeiten häufig nicht geweckt (als wären sie vorhanden und müssten nur aktiviert werden), sondern vielmehr erzeugt. Mit den „eigentlichen“ Bedürfnissen der affizierten Konsumenten hat das oft wenig zu tun. Sich dieser „immersiven Macht“, wie sich Mühlhoffs (2016) Begriff adaptierend formulieren lässt, zu entziehen, ist in Fällen, in denen das Subjekt nicht ohnehin auf einer übergeordneten Ebene bereits eine distanzierende, reflektierte Haltung zu Konsumismus oder Ökonomismus entwickelt hat, schwer vorstellbar.

<sup>164</sup> Abgelehnt zu werden ist existenziell gefährdend. Dies wird insbesondere auf affektiver Ebene intensiv erlebt. Allein die Vorstellung, nicht dazuzugehören, „Outsider“ zu sein, wird als Bedrohung wahrgenommen, die es abzuwehren gilt.

ein „affektiv Fremder“ (ein „*affect alien*“; vgl. Ahmed 2010a u. 2010b) zu sein führe ich in Abschnitt 3.4.3 detaillierter aus.

Bisher Gesagtes zusammengefasst ergibt: Emotionale Ontogenese lässt sich aus der Perspektive situierter Affektivität verstehen als ein (zentrale Weichen stellender) Abschnitt der affektiven Biographie, in dessen Verlauf Kinder in unterschiedlichen Entwicklungsphasen durch Assoziationen von Gefühlen mit Schlüsselszenarien Emotionsbedeutungen lernen und zwar in dynamischen und reziproken, prinzipiell flexiblen und offenen affektiven Austauschprozessen mit ihrer je spezifisch sozio-materiellen Umwelt. Für die Thematisierung der Ko-Konstitution affektiv wahr-genommener bedeutsamer Gestalten durch die lebensformrelative Spezifität des Kontexts, die die Emotion (resp. den Fokus der Emotion) erst verständlich machen, besteht allerdings noch Präzisionsbedarf hinsichtlich der dezidiert *diachronen* Dimension, die die synchrone Perspektive des vorausgehenden Abschnitts erweitern soll. Der zentrale Punkt besteht nicht allein darin, einzelne Momente aus der Biographie selektiv herauszunehmen und isoliert zu betrachten, sondern die Ko-Konstitution synchroner, aktueller Affizierungsgeschehen durch die „sedimentierte affektive Biographie“ mit in den Blick zu nehmen. Die synchrone Situiertheitsperspektive erweitert die individualistische und dekontextualisierte Perspektive „räumlich“, indem die ganz konkrete „lokal“ betrachtete Umgebung des Fühlenden berücksichtigt wird. Die diachrone Perspektive erlaubt zu sehen, dass auch eine *intertemporale* Dimension, in Form sedimentierter affektiver Biographie, den aktuellen Moment mit prägt. Dieser emotionale Lernprozess ist nicht nach der (früh-)kindlichen Entwicklung abgeschlossen, sondern setzt sich ein Leben lang fort.

### 3.3.2 Sozio-kulturelle Ordnung(en) des Fühlens

Die umweltlichen Faktoren, die eine Emotion in einer konkreten Situation strukturieren, resultieren aus komplexen sozio-kultur-historischen Herausbildungsprozessen und sind demnach in ihrer charakteristischen Weise kontingent. Eine Emotion, die ein Subjekt in einer konkreten Situation empfindet, ist mithin durch Faktoren lebensformspezifisch strukturiert, die die aktuelle Situation übersteigen. Diese „globale“ Perspektive lebensformspezifisch zu betrachten, lässt sich u. a. anhand von Beispielen intertemporaler sowie interkultureller Unterschiede im affektiven Umgang mit spezifischen Artefakten oder in bestimmten Interaktionen zeigen. Insbesondere Unterschiede in etablierten „Gefühlskulturen“, d. h. in den *über* affektive Verhaltungen geltenden Normen, veranschaulichen die Perspektive, um die ich das Situiertheitsbild dieses Kapitels an dieser Stelle erweitere.

Generell kann man vielleicht sagen, dass sich in Emotionseinstellungen der kulturelle Wert widerspiegelt, den eine Gesellschaft der Emotionalität und den Emotionen beimisst. Die Einstellungen zu Emotionen und Emotionalität variieren wiederum kulturell und zwischen Subkulturen im Rahmen einer Gesellschaft. (Fiehler 1990, 86–87)

Kulturspezifität bezeichnet hier nicht (primär) Unterschiede zwischen Ländern, Nationen oder Kontinenten, sondern verweist (deutlich umfassender) auf geteilte Bedeutungssysteme, die in spezifischen sozio-kulturellen Milieus verankert sind. Kultur wird somit verstanden als

„learned systems of meaning, communicated by means of natural language and other symbol systems, having representational, directive, and affective functions, and capable of creating cultural entities and particular senses of reality“ (D’Andrade 1984, 116). Die Dimension, die ich mit der „globalen Situieretheitsperspektive“ in den Blick nehmen möchte, ergänzt die synchrone und diachrone Perspektive um einen umfassenderen historisch-sozio-kulturellen Zugriff.

De Sousa zufolge lernen wir, was Angst von Wut oder Eifersucht unterscheidet, auf ganz ähnliche Weise, wie wir lernen, was Katzen von Tischen und Bananen unterscheidet. So postuliert er: „Kurzum, die Rolle der Schlüsselszenarien für Gefühle entspricht der ostensiven Definition eines Gattungsbegriffs.“ (de Sousa [1987] 2009, 302)<sup>165</sup> Oder anders formuliert: „Tatsächlich haben meine Überlegungen gezeigt, daß die Schlüsselszenarien dadurch, daß sie unser emotionales Repertoire bilden, ganz buchstäblich die Bedeutung unserer Gefühle liefern.“ (ebd., 310) Aus dieser Auffassung leitet er eine besondere Verantwortung der Bezugsperson, die diese ostensive Definition gewissermaßen lenkt, für die konkrete Herausbildung des Emotionsrepertoires eines Kindes ab:

Ein wichtiger Teil der Erziehung besteht darin, diese Reaktionen zu identifizieren, im Kontext der Szenarien dem Kind Namen für sie zu geben und ihm dadurch beizubringen, daß es ein besonderes Gefühl erfährt. Darin besteht zum Teil das, was es bedeutet zu lernen, die richtigen Gefühle zu fühlen, was, wie Aristoteles wußte, ein zentraler Teil der Moralerziehung ist. (de Sousa [1987] 2009, 300)<sup>166</sup>

Die Frage nach der Angemessenheit von Gefühlen (was heißt es, die „richtigen Gefühle“ zu fühlen?) wird damit nicht beantwortet, sondern es geht zunächst um die Feststellung, *dass* Gefühle kulturspezifischen normativen Bewertungen unterliegen, die Menschen im Rahmen ihrer spezifischen Emotionsgenese erlernt haben. Diese Gefühlsnormen leiten eher im- als explizit die (affektiven) Verhaltensweisen fühlender Subjekte, indem sie diese etwa in Form von internalisierten „kulturelle Modellen“ (Mesquita & Leu 2007; Mesquita 2007) anleiten, emotionsspezifische Normen und Erfordernisse in spezifischen sozio-kulturellen Settings zu identifizieren:

Cultural models represent not just the normative, but more importantly the habitual; they lend meaning to our daily behavior. Successfully navigating the cultural space means specifically engaging in relationships with other people. Therefore emotions signal culturally relevant relational opportunities and problems (appraisal), and motivate a culturally appropriate and effective course of action (action readiness). The functionality of emotions within a socio-cultural context requires that they be coordinated with the specific cultural models. (Mesquita 2007, 411)

<sup>165</sup> „[W]e learn our repertoire of emotions, much as we learn at least some of our verbal repertoire – our vocabulary of concrete predicates – by ostensive definition.“ (de Sousa 1980, 286)

<sup>166</sup> Hier wird ersichtlich, dass de Sousa den Begriff der Schlüsselszenarien im Kontext einer Theorie der Rationalität der Emotionen entwickelt und ihn insbesondere dazu benötigt zu zeigen, dass Emotionen „objektiv“ angemessen sein können, sofern sie dem Schlüsselszenario entsprechen, anhand dessen sie „gelernt wurden“.

Solche operativ wirksamen kulturellen Modelle schlagen sich insbesondere in Narrativen nieder, durch die die eigenen Emotionen und die der anderen interpretiert werden. Dies resultiert aus der spezifischen Weise, wie über Emotionen zu sprechen gelernt wurde. Hier lässt sich nahtlos anknüpfen an die oben skizzierte relationale Perspektive auf die emotionale Ontogenese und die These, dass Gefühlsbedeutungen vermittels Schlüsselszenarien erlernt werden; wobei diese erlernten Emotionsbedeutungen plastisch sind, d.h. im Verlauf der affektiven Biographie immer wieder aufgenommen, verändert, erweitert oder transformiert werden.

A central part of affective practices consists of accounts and narratives of affect, past, present and future. In learning how to perform affect in socially recognisable and conventional ways, people also learn how to talk about and evaluate affect. This „talk about“ might take place either as a practice in itself (in acts of confession, teaching or disciplining), or it might be combined with affective displays and discursive affective actions as an integral part of a recognised, normative, more extended affective practice. (Wetherell 2012, 93)

Das in Kapitel 1 diskutierte „Ideal“ des selbstbestimmten „rationalen“ Individuums, das *seine ihm* vermeintlich *eigenen* Emotionen kontrolliert, um nüchtern und klar urteilen und erkennen zu können, ist ein Beispiel für eine sozio-kulturell geteilte Gefühlkultur (resp. -ideologie), die die emotionale Evaluation konkreter Objekte in konkreten Situationen prägt. Die Art und Weise der Interpretation konkreter Emotionen ist abhängig von dem je durch kulturell situierte Emotionsgenese erworbenen „Narrationsrepertoire“. Eine anschauliche Illustration dieser These liefert folgende Aussage einer Person innerhalb eines therapeutischen Kontexts:

First I went into the bathroom, really wanting to smash something, but kept thinking that there are too many valuable things in the house I'd regret if I smashed, so I kicked a hole in the door. It felt good, but I really needed to lose control completely, like smash lots of plates, so after I kicked the door in, I didn't know what else to smash. I felt incomplete, because I hadn't fully lost control. I'd only half lost control. If I had like a big bookshelf that I could have toppled over, that would have done it for me. I obviously wouldn't allow myself to completely lose control, because my head kept coming in and saying, „No, if you smash that, you'll regret it!“ because, you know, your mother gave it to you or whatever. So I suppose I wasn't completely angry, completely enraged, because otherwise I would've lost it. (Lupton 1998, 51–52; zitiert nach Wetherell 2012, 95)

Diese Narration spiegelt die verbreitete Annahme über die Natur von Emotionen wider, wonach zwischen der überwältigenden Macht von Emotionen und einer autonomen Kontrolle eine gewisse Spannung besteht. Diese Annahme liefert die Schablone dafür, wie Gefühle (retrospektiv) interpretiert werden, wie über sie gesprochen wird und, das ist die interessanteste These: wie sie im Moment des Vollzugs erlebt werden.<sup>167</sup> Die Person im Beispiel scheint im

<sup>167</sup> „Her experience is given a very particular shape and meaning in the telling. In her narrative, her loss of control is taken as a normative feature of strong emotion, while the fact that some control was retained is taken as a demonstration that the speaker can't really have been that enraged. An interpretative repertoire around emotional control constructs the reality of the event, and that constructed reality then gives the repertoire its authority and ‚truth‘.“ (Wetherell 2012, 95)

Moment der affektiven Dynamik ihrer Wut einen inneren Dialog vollzogen zu haben, indem die wahr-genommene Gestalt und der wahr-nehmende Leib eine „sinnliche Metamorphose“ (s. o.) durchliefen. Sie interpretiert ihre Wut bereits *im Vollzug* und nicht nur retrospektiv vermittelt des Narrativs, das sich im Verlauf ihrer affektiven Biographie gebildet hat.<sup>168</sup> Die Bezeichnungen, die einem Subjekt für das Erleben einer Emotion zur Verfügung stehen – die dem bisher Gesagten zufolge durch eine Assoziation mit Schlüsselszenarien erlernt werden –, gehen, so argumentiert Sara Ahmed (2010a u. 2010b), Emotionen nicht voraus und werden dann, wie „post-its“, an spezifische Episoden des Erlebens angeheftet, sondern die Bezeichnungen prägen das emotionale Erleben selbst.<sup>169</sup> Wenn jemand sagt, er empfinde Scham, so hat er nicht einfach nur das passende Label auf den passenden Zustand gedrückt, sondern der Zustand erhält seine spezifische Charakteristik *durch* diese Benennung. Durch den diachronen (und globalen) Situiertheitskontext kann das Merkmal der doppelt ambigen Struktur affektiver Intentionalität (passiv-aktiv, rezeptiv-konstruktiv; siehe Abschnitt 2.3.3) hier wie folgt erweitert werden: Auf welche Weise genau ein Subjekt über die Wahr-nehmung spezifischer Gestalten „Kontrolle erlangen“ kann, ob und wie es „hin- und herwechseln“ kann zwischen den verschiedenen Gestalten des Vexierbildes, ist (mit) abhängig von der Gefühlskultur, in die es hineinsozialisiert wurde, d. h. von den Normen, die „über das Fühlen“ erlernt wurden, von der Kultur, die (stillschweigend) vorgibt wie gefühlt werden *soll*.<sup>170</sup>

Der spezifischen Weise, *wie* Gefühlsnormen und -kulturen und damit sozio-kulturell strukturierende Faktoren emotionalen Gehalts untersucht werden, liegen bestimmte (im- und explizite) Annahmen über die Natur von Emotionen zugrunde. Wird angenommen, wie in Paul Ekman's einflussreichem Ansatz der Basisemotionen, es gebe kulturinvariante, biologisch verankerte physiologische Affektprogramme, kann, wenn überhaupt, die Art und Weise, wie Emotionen *ausgedrückt* werden, sozio-kultureller Strukturierung ausgesetzt sein. Ekman &

<sup>168</sup> Anhand der Schlüsselszenarien „erwerben wir die Fähigkeit, mittels der Geschichten, die sie hervorrufen, über Gefühle zu sprechen“ (de Sousa [1987] 2009, 301). Hierbei handelt es sich nicht um einen nach der Kindheit abgeschlossenen Prozess, sondern vielmehr setzt sich das Lernen dieser Szenarien „unbegrenzt fort, indem das Gefühlsrepertoire komplexer wird. [...] Tatsächlich vergrößern wir unser Repertoire vielleicht ebenso, wie wir unsere Beherrschung der Sprache verbessern, bis weit ins Erwachsenenleben hinein [...]“ (ebd.).

<sup>169</sup> Vgl. hierzu auch Reddy, der, die Sprechakttheorie John Austins adaptierend, von „emotives“ spricht (2004, 128): „A type of speech act different from both performative and constative utterances, which both describes (like constative utterances) and changes (like performatives) the world, because emotional expression has an exploratory and a self-altering effect on the activated thought material of emotion.“

<sup>170</sup> Emotionen gelte es, diesem spezifischen Narrativ zufolge, zu kontrollieren. Das heißt, dem Ideal zu folgen, wonach derjenige ein „rational“ agierender autonomer Akteur sei, der sich im Griff habe und seine Emotionen entsprechend der kontextuellen Erfordernisse regulieren könne. Über die Studien von Lupton, aus denen das obige Therapie-Beispiel stammt, schreibt Wetherell: „The participants in her investigation constructed a taken-for-granted world in their accounts of past emotional episodes in which the control of ‚natural‘ emotions became the mark of a rational and professional person, particularly in workplaces.“ (2012, 94) Wetherell meint, es sei nicht so, dass Menschen sich in den Narrativen, die Lupton untersucht, nicht auch über den Einfluss von sozialen Faktoren auf ihre Emotionen bewusst sein könnten und diese durchaus als Gründe oder Konsequenzen ihrer Emotionen mit anführten. Allerdings gingen die Personen dennoch davon aus, dass Emotionen von ihnen „besessen“ würden, dass sie ihnen, als rein individuelle Phänomene, zugehörig seien und anhand bestimmter Normen angepasst bzw. reguliert werden sollten.



van Friesen (2003) sprechen bei einer solchen gesellschaftlich vermittelten Kontrolle von Emotionsausdrücken von *display rules*.<sup>171</sup> Ähnlich gehen die Historiker Peter und Carol Stearns (1985) davon aus, dass zwischen dem echten, authentischen Gefühl (dem Erleben) und dessen Ausdruck zu unterscheiden sei. Vor dem Hintergrund dieser Annahme untersuchten sie Ratgeberliteratur, um sog. *emotionologies* zu identifizieren, d. h. „Ideologien“ über Emotionen, die Menschen spezifisches affektives Verhalten vorschreiben (vgl. Verheyen 2013; Hitzer 2011). Eine „Emotionologie“ bezeichnet „the attitude or standards that a society, or a definable group within a society, maintains toward basic emotions and their appropriate expression [and] ways that institutions reflect and encourage these attitudes in human conduct.“ (Stearns & Stearns 1985, 813; zitiert nach Rosenwein 2002, 824) Die Soziologin Arlie Russel Hochschild (1983) hingegen betont, dass nicht nur der Ausdruck von Emotionen, sondern auch das Erleben der Emotion durch gesellschaftliche Vorstellungen und Normen über das Fühlen geprägt seien. Stewardessen, so Hochschild, modulierten nicht nur den Ausdruck ihrer Gefühle gemäß der praxisspezifisch vorgeschriebenen Norm (freundlich sein, lächeln), sondern sie kultivierten diese Gefühle selbst, in dem sie, wie Schauspieler, nicht nur Oberflächenhandlungen (*surface acting*, also das Vorspielen dieser Emotionen) praktizierten, sondern diese vielmehr tatsächlich zu erleben lernten. In solchen Fällen betrieben Menschen, so Hochschilds Ausdruck, „Emotionsarbeit“ (*emotion work* bzw. *deep acting*). Von Stewardessen würde erwartet, dass sie nicht nur vorspielen fröhlich zu sein, sondern dass sie diese Freude tatsächlich empfänden (zu den *display rules* kommen also *feeling rules* hinzu). Diese Überlegungen setzen die Annahme voraus, dass Emotionen in gewissem Maße beeinflussbar sind. Die Möglichkeit einer Beeinflussbarkeit von Emotionen im Erleben und nicht nur im Ausdruck setzt auch William Reddy (2004) voraus und verwendet mit Fokus auf den kollektiven und politischen Kontext den Begriff „emotionale Regime“. Politischen Regimen, so Reddy, läge zumeist ein mehr oder weniger explizit geteiltes Ethos zugrunde, dessen Aufrechterhaltung unter anderem die Kultivierung bestimmter Emotionen und die Unterdrückung anderer erfordere. „Emotions are of the highest political significance. Any enduring political regime must establish as an essential element a normative order for emotions, an ‚emotional regime.‘“ (2004, 124) In Reddys Ansatz steht politische Kontrolle als normative Dimension im Vordergrund, während bei Hochschild „kapitalistische“ Strukturen normative Kraft auf emotionales Verhalten ausüben.<sup>172</sup> Reddy schreibt: „Emotional control is the real site of the exercise of power: politics is just a process of determining who must repress as illegitimate, who must foreground as valuable, the feelings and desires that come up for them in given contexts and relationships.“ (1997, 335) Emotionale Regime definiert er als: „The set of normative emotions and the official rituals, practices, and emotives that express and inculcate them; a necessary

---

<sup>171</sup> Auf welche Weise bestimmte Emotionstypen in bestimmten Kontexten ausgedrückt werden und wie diese affektiven Verhaltensweisen (positiv oder negativ) sanktioniert werden, ist demnach kulturell variabel.

<sup>172</sup> Zum Einfluss kapitalistischer Gesellschaftsstrukturen auf Emotionen vgl. insbesondere die Arbeiten von Eva Illouz, v. a. „Gefühle in Zeiten des Kapitalismus“ (2007), aber auch, mit spezifischem Fokus auf das Phänomen der romantischen Liebe, „Warum Liebe weh tut“ (2011).

underpinning of any stable political regime.“ (2004, 129) Kommt es vor, dass Individuen eine Spannung zwischen ihren Gefühlen und dem vom emotionalen Regime vorgeschriebenen affektiven Verhalten erleben, besteht Reddy zufolge die Möglichkeit „emotionale Zufluchtsorte“ (*emotional refuges*) aufzusuchen. Diese können unterschiedlicher Art sein:

A relationship, ritual, or organization (whether informal or formal) that provides safe release from prevailing emotional norms and allows relaxation of emotional effort, with or without an ideological justification, which may shore up or threaten the existing emotional regime. (Reddy 2004, 129)

Barbara Rosenwein führt indes den Begriff „emotionaler Gemeinschaften“ (*emotional communities*) für sozio-kulturelle Ordnungen des Fühlens ein und erlaubt hiermit nicht nur *ein* übergeordnetes emotionales Regime in den Blick zu nehmen, sondern einzusehen, dass Menschen gleichzeitig *verschiedenen* emotionalen Gemeinschaften – Subkulturen – angehören (können):

People lived – and live – in what I propose to call „emotional communities.“ These are precisely the same as social communities – families, neighborhoods, parliaments, guilds, monasteries, parish church memberships – but the researcher looking at them seeks above all to uncover systems of feeling: what these communities (and the individuals within them) define and assess as valuable or harmful to them; the evaluations that they make about others’ emotions; the nature of the affective bonds between people that they recognize; and the modes of emotional expression that they expect, encourage, tolerate, and deplore. (Rosenwein 2002, 842)

Diese Perspektive zeichnet ein dynamischeres Bild, in dem Individuen sich in einem Prozess ständigen Adaptierens an unterschiedliche normative Anforderungen im täglichen Bewältigen der lebensweltlichen Praxis bewegen. Während im Meeting mit dem Chef eine bestimmte Gefühlskultur spezifisches affektives Verhalten verlangt, ändern sich die Normen beim Mittagessen mit den Kollegen in der Kantine, beim Feierabendbier mit den Freunden in der Kneipe, dem verwandtschaftlichen Weihnachtsessen oder dem Besuch des Abendgottesdienstes.

[P]eople move (and moved) continually from one such community to another – from taverns to law courts, say – adjusting their emotional displays and their judgments of weal and woe (with greater and lesser degrees of success) to these different environments. [...] There are two points here: not only does every society call forth, shape, constrain, and express emotions differently, but even within the same society contradictory values and models, not to mention deviant individuals, find their place. (Rosenwein 2002, 842)

Die „globale“ Perspektive, d.h. übergeordnete gesellschaftliche „Ordnungen des Fühlens“ zu berücksichtigen, erweitert das Situiertheitsparadigma um eine umfassendere sozio-kulturelle Dimension. Zusammengenommen mit der diachronen Perspektive wird damit eine weit fundamentalere soziale und politische Dimension des Fühlens sichtbar: In sozio-kulturell spezifischen Gefühlskulturen wird gelernt, in spezifischer Weise affiziert zu werden und andere zu affizieren, diesen Vollzügen (bei sich selbst und anderen) Bedeutungen zuzuschreiben, und auf Basis dieser Lerngeschichte im aktuellen Moment emotional Wirklichkeiten zu erzeugen. Was wann wie warum und auf welche Weise gefühlt und ausgedrückt wird und welche Ge-

stalten vermittelt dieser Emotionen wahr-genommen werden, ist nicht nur durch konkrete soziale und umweltliche Strukturen geprägt, sondern ebenso „indirekt“, durch die Entstehungsgeschichte dieser synchronen Faktoren in historisch und kulturspezifisch normierenden Kontexten. Nicht nur die Kontexte sind demnach immer schon sozio-kulturell praxisspezifisch normativ strukturiert (also nicht neutral), auch das Subjekt ist aufgrund seiner individuellen affektiven Biographie in seinem spezifischen Fühlen-Können (siehe Abschnitt 2.4.1, das affektive „ich kann“) vorgeprägt. Diese Perspektive einer gewissermaßen „invertierten Situiertheit“, einer Betrachtung der „Umwelt im Subjekt“ mitsamt seiner dezidiert ethischen, politischen, gesellschaftlichen Implikation werde ich im Folgenden praxis- und bedeutsamkeitsspezifisch beleuchten.

### 3.4 Die Umwelt im fühlenden Subjekt

Dem bisher gezeichneten Bild zufolge nimmt ein Individuum mit Bezug auf resp. vor dem Hintergrund eine(r) spezifische(n) Praxis/Lebensform affektiv spezifische Gestalten wahr. Das heißt, dass von der jeweiligen Praxis/Lebensform, die in ihrer Spezifität kontingent ist, (mit) abhängt, welche Bedeutsamkeit fühlend erschlossen und (immer auch für andere) konstituiert wird. Hieraus ergibt sich, dass Individuen die Wirklichkeiten, die sie vermittelt des Fühlens für sich und andere erzeugen, in einer Weise selbst *gestalten*, die den konstruktiv-aktiven Teil der doppelt ambigen Struktur affektiver Intentionalität (siehe Abschnitt 2.3.3) übersteigt. Indem bestimmte Lebensformen reproduziert werden, werden bestimmte Möglichkeitsräume des Fühlbaren geschaffen bzw. verhindert. Der aus den bisherigen Ausführungen hervorgehende Begriff „situierter affektiver Intentionalität“ erlaubt im Folgenden die bis hierhin herausgestellte multidimensionale Kontextualisierung stets mit benennen und denken zu können. Dies ermöglicht, so verstandenen affektiven Weltbezug erneut aus der synchronen Perspektive zu beleuchten, um zu verstehen, inwiefern konkrete situative Kontexte praxisspezifisch die *Kontingenz* und *Persistenz* (s. u.) bestimmter Gestalten im „construal repertoire“ (siehe 2.3.2 und 2.3.3) einer Person mitprägen (dies geschieht ausführlich(er) in Kapitel 4). Die Perspektive der „kleinen Welten“ resp. Wirklichkeiten (siehe Abschnitte 3.2.3 und 3.2.4) wird dadurch vertieft und aus einer dezidiert normativen Erkenntnishaltung heraus beleuchtet, die die Wirklichkeiten, die affektiv wahr-genommen werden, in ihrer Art und Weise als Gegenstand potenzieller, umfassenderer und immer (auch) politischer Kritik zugänglich macht.

#### 3.4.1 Lebensformspezifisch normativer Status affektiver Intentionalität

Zur Erinnerung: Sowohl bei Griffiths & Scarantino als auch bei Hufendiek ist der Verweis auf den nichtbegrifflichen Gehalt in Form von handlungsorientierten Affordanzen und eine Betonung des Merkmals der strategisch ausgelegten „skillfulness“ eine Abwendung von Evalua-

tion und Bedeutsamkeit jenseits von Funktionen und Zwecken für den Organismus.<sup>173</sup> Auch die als Beispiele für den Situierteitsansatz besprochenen Beiträge von Wilutzky sowie Colombetti & Krueger fokussieren primär die strategische Dimension des Fühlens als Konsequenz einer Kontextualisierung von Emotionen. Die Umwelt wird in diesen Ansätzen als dem Individuum in irgendeiner Weise *nützlich* dargestellt – ob zur epistemischen Exploration (Wilutzky 2015), zum Senden sozialer Signale (Griffiths & Scarantino; Wilutzky) oder zur Emotionsregulation (Colombetti & Krueger). Unter anderem angesichts dieser Denkfigur(en) identifiziert Jan Slaby (2016) zwei blinde Flecken bzw. „Kurzichtigkeiten“ im Situierteitsparadigma von Kognition und Affektivität. Der erste blinde Fleck ist eine einseitige und unhinterfragte Denkfigur, die er das „user/resource model“ (2016, 1) nennt:

[T]he individual with his or her interests, inclinations, intentions and strategies is taken for granted as a starting point that is then placed in purposeful conjunction with a technical device or an environmental structure so that an effective coupled system of „user-plus-tool“ results. (Slaby 2016a, 6)

Diese Denkfigur impliziert Slaby zufolge das Risiko, strukturierende Effekte zu übersehen, die sich jenseits des persönlichen Zugriffs sowie einer einseitig positiven Verwertbarkeit umweltlicher Strukturen seitens eines Individuums befinden. Die Kurzichtigkeit, die sich in der einseitigen Fokussierung auf das „user/resource model“ manifestiert, wird, so Slaby, von einem zweiten „blinden Fleck“ begleitet, nämlich dem Fehlen einer angemessenen Unterscheidung zwischen einer Perspektive, die sich auf den *operativen Prozess* affektiven Erlebens konzentriert, und einer Perspektive, die das affektive Phänomen in seinem *normativen Status* in den Blick nimmt (ebd.). Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Weisen Intentionalität zu thematisieren stammt (in anderem Zusammenhang entwickelt) von Joseph Rouse (2015) und dient in meiner Arbeit dem Zweck, die Erkenntnishaltung, die für den weiteren Verlauf der Untersuchung eingenommen wird, verständlich zu machen.

An operative-process approach to intentionality seeks to discern features of intentional comportments that are operative in producing their directedness toward and normative accountability to their objects. (Rouse 2015, 56)<sup>174</sup>

<sup>173</sup> Um diesen Punkt geht es hier gerade nicht, aber es sei darauf verwiesen, dass, wie Helm (2001, Kap. 2) gezeigt hat, sich Evaluation bezogen auf Bedeutsamkeit (jenseits konkreter Zwecke und Ziele) und Motivation nicht ausschließen müssen – er argumentiert nicht dafür, Emotionen würden beide Passensrichtungen aufweisen, sondern lehnt eine Separation zwischen kognitiv und konativ, die eine solche Unterscheidung erst plausibel machen würde, von vornherein ab.

<sup>174</sup> Als typische Vertreter eines solchen Ansatzes nennt Rouse: „Fodor (1998), for whom intentionality results from representational structures that play a functional role in cognition; Husserl (1982, 1970a), for whom the structured correlations between noetic act and noematic sense constitute the meaningful directedness of consciousness; Searle (1982), for whom intentionality is a complex biological property of organisms; Millikan (1984), for whom representations acquire evolved proper functions; Carnap (1967) or the Marburg neo-Kantians on the logical structure of a language; Jackson (1998), for whom conceptually articulated intentionality is established by a partition of possibilities that is operative in mental life and manifest in intuitions; or Dretske (1981), for whom intentionality is constituted by the primary information-bearing features of cognitive states.“ (Rouse 2015, 56–57) Auf Fodor, Millikan und Dretske beziehen sich Griffiths & Scarantino sowie Hufendiek in ihren jeweiligen Ansätzen von Emotionen als „skillful engagements“ explizit.

A normative-status approach to intentionality, by contrast, identifies its domain with those performances and capacities that can be held normatively accountable in the right way. There must be some way in which intentional performances or states can be held accountable to relevant standards, and they are intentional in virtue of whether they would mostly stand up to such accounting. (Rouse 2015, 57)<sup>175</sup>

Anders als solche Ansätze, die Intentionalität als operative Prozesse in den Blick nehmen, kann ein Ansatz, der Intentionalität aus der Perspektive seines normativen Status betrachtet, erlauben, dass das die Intentionalität definierende Merkmal – seine normative Verantwortlichkeit (*accountability*) angesichts von Reflexion oder Interpretation – nicht in allen (nicht einmal in den meisten) Fällen operativ sein muss (ebd). Besonders gut illustrieren lässt sich der Unterschied dieser beiden Haltungen, die Rouse hier sichtbar macht, am Beispiel des Blitzschachs und der Frage danach, ob im Falle dieser intentionalen Verhaltung begrifflicher Gehalt impliziert sei oder nicht:<sup>176</sup>

[O]n a normative-status approach to intentionality, chess grandmasters playing blitz chess need not have a concept „in mind“ when they respond to the board position with a rapid move. It suffices that they could and would hold what they are doing accountable to the regulative, constitutive, and strategic norms of chess play. These performances are intentionally directed toward rooks and knight forks rather than to plastic figurines on dark and light squares because the players understand these concepts and norms, and their play is responsive to and mostly accords with them. (Rouse 2015, 57)

Aus der Perspektive, die den normativen Status affektiver Intentionalität relativ zu einer spezifischen Praxis adressiert, kann demnach angenommen werden, dass der Gehalt einer Emotion in Bezug auf spezifische Normen zurechenbar (*accountable*) ist, ohne dass angenommen werden muss, dass die fühlende Person *im Moment des Fühlens* komplexe Urteile oder Überzeugungen bildet. Hufendiek sowie Griffiths & Scarantino beharren auf der Nichtbegrifflichkeit emotionalen Gehalts, u. a. aufgrund ihrer Überzeugung, im Prozess des Fühlens seien nicht zwangsläufig komplexe mentale Prozesse aktiv. Als Konsequenz hieraus konstatieren sie, dass emotionaler Gehalt ziel- resp. handlungsorientiert verfasst sei. Dies halte ich für vorschnell. Nur weil Emotionen, während sie sich vollziehen, nicht notwendigerweise komplexe Urteile implizieren, heißt das nicht, dass sie deswegen nichtbegrifflich strukturiert wären und auch nicht, dass sie ausschließlich Handlungsaufforderungen repräsentierten.<sup>177</sup> Unabhängig aber von der Frage, ob der Gehalt einer Emotion begrifflich strukturiert ist (und wie der Begriff

<sup>175</sup> „Some characteristic normative approaches to intentionality include Brandom (1994; 2000; 2008) on the game of giving and asking for reasons, Davidson (1984; 2005b) on radical interpretation, Dennett (1987) on the intentional stance, McDowell (1994; 2009) on conceptual understanding, Heidegger ([1927] 1962) on care and the existentiell possibility of *Eigentlichkeit*, or Haugeland (1998) on existential commitment to domain-constitutive standards.“ (Rouse 2015, 57)

<sup>176</sup> Dieses Beispiel ist besonders prominent in der Debatte zwischen Dreyfus und McDowell und der Frage, ob sämtlicher Weltbezug begrifflich strukturiert sei oder nicht. Vgl. hierzu Fn. 120.

<sup>177</sup> Für eine Diskussion zur begrifflichen Verfasstheit emotionalen Gehalts anhand der These der Begrifflichkeit von Erfahrung nach John McDowell siehe Slaby 2008, Kap. 10.

„begrifflich“ überhaupt erst verstanden wird), ist der entscheidende Punkt an dieser Stelle, dass es aus einer (ausschließlich) prozessorientierten Perspektive auf affektive Intentionalität plausibel scheint, mentale Phänomene als (zunächst) im Individuum verortet zu konzipieren und dann, in einem zweiten Schritt, zu explorieren, inwiefern diese (materiell) durch die Umwelt erweitert oder gestützt werden könnten (vgl. Slaby 2016a, 6). Wird Intentionalität allerdings mit Fokus auf ihren normativen Status in den Blick genommen, sind individuelle mentale Zustände „more like public moves in a rule-governed game – or like the commitments and entitlements accrued to the games’ players in virtue of their moves“ (ebd., 7). Das heißt, der Gehalt einer Emotion wird prinzipiell in Bezug auf die in der Praxis geltenden Normen betrachtet und gemäß dieser Normen evaluiert. Wenn Emotionen als „Spielzüge“ in einem lebensformspezifischen Kontext betrachtet werden und ihre Charakteristik sowie ihr Gehalt gemäß der „Regeln dieses Spiels“ (resp. der Normen dieser Lebensform) adressiert werden, bedeutet dies, dass die Normativität des Fühlens unweigerlich eine gesellschaftspolitische Dimension impliziert. Die Intentionalität von Emotionen zu thematisieren bedeutet dann nicht mehr allein hervorzuheben, dass affektiver Gehalt in Zusammenhang mit einer intelligiblen Welt steht und dass Gefühle keineswegs schlicht arbiträre Wallungen sind, sondern dass diese Beziehung immer schon als eine sozio-kulturell kontingente und damit potenziell kritisierbare zu betrachten ist. Die Angemessenheit affektiver Intentionalität in ihrer Charakteristik und in ihrem Gehalt lässt sich dann nicht mehr rein semantisch evaluieren, sondern impliziert per se eine Kritik der Lebensform. Dies wird insbesondere in Kapitel 5 deutlich(er) werden. An dieser Stelle soll zunächst den beiden Weisen, die Relationalität zwischen Fühlendem und Umwelt, die bisher adressiert wurden – erstens eine Modulation der Umwelt vermittels des Fühlens (Abschnitt 3.2.1) sowie zweitens eine Modulation der Umwelt zur Modulation des Fühlens (Abschnitt 3.2.2) – eine dritte Perspektive hinzugefügt werden. Diese Perspektive besteht darin, die Strukturierung von Emotionen ausgehend von der (sozio-materiellen) Umwelt zu thematisieren, die sich jenseits eines „aktiven“ Zugriffs ausgehend vom Individuum ergibt (Slaby 2016a).

In allen Gesellschaften wird systematisch ausgenutzt, daß Leib und Sprache wie Speicher für bereitgehaltene Gedanken fungieren können, die aus der Entfernung und mit Verzögerung schon dadurch abgerufen werden können, daß der Leib wieder in eine Gesamthaltung gebracht wird, welche die mit dieser Haltung assoziierten Gefühle und Gedanken *heraufbeschwören* kann, also in einen jener Induktorzustände des Leibs, der Gemütszustände herbeiführen kann, wie Schauspielern bekannt ist. Daher die Sorgfalt, die bei der Inszenierung großer Massenfeierlichkeiten nicht nur auf das [...] Bemühen um feierliche Darstellung der Gruppen zurückgeht, sondern auch, wie zahlreiche Einsatzformen von Tanz und Gesang beweisen, auf die sicher unbestimmte Absicht, Gedanken zu ordnen und durch strikte Regelung der Praktiken, durch regelhafte Aufstellung der Leiber und besonders durch leibliche Ausdrucksformen der Gemütsbewegung wie Lachen oder Weinen Gefühle zu suggerieren. (Bourdieu [1980] 2015, 127–128)

### 3.4.2 Emotionsmodulation seitens der Umwelt

Shaun Gallagher (2013) plädiert im Kontext der Theorien situierter Kognition für eine „liberale Interpretation“ der These des sozial erweiterten Geistes, die über die üblicherweise diskutierten Fälle von Notizbüchern als potenzielle Erweiterungen von Gedächtnisfunktionen und dergleichen hinausgeht: „The socially extended mind is in some cases constituted not only in social interactions with others, but also in ways that involve institutional structures, norms, and practices.“ (Gallagher 2013, 4) Hieraus ergibt sich sein Vorschlag für die Forschung zu situierter Kognition (und Affektivität, wie ich zeigen werde), eine politische und kritische Perspektive auf diese Phänomene einzunehmen. Gallagher diskutiert als Beispiel die spezifischen Praktiken, die auf Wohltätigkeitsveranstaltungen zum Akquirieren von Spendengeldern angewandt werden. Menschen, so zitiert er Studien, auf die Paul Slovic (2007) verweist, spenden mehr Geld, wenn sie mit Material konfrontiert werden, das den Zweck des Spendens auf besondere Weise anschaulich macht, als wenn sie mit „trockener Statistik“ konfrontiert werden.<sup>178</sup> Gallagher leitet hieraus ab, dass spezifische Praktiken der Beeinflussung von Entscheidungsfindung auf diese Weise kognitive Prozesse strukturieren und der Geist demnach in bestimmter Hinsicht sozial erweitert sei. Der zentrale Punkt ist, dass sich, so Gallagher, leicht Fälle vorstellen lassen, in denen eine solche sozio-normative Strukturierung mentaler Prozesse nicht zum Wohle aller oder bestimmter Beteiligter sei (wie im Falle der Spendenakquise argumentiert werden könnte).

The idea of the socially extended mind motivates a critical normative perspective not usually taken up in the cognitive science literature on the extended mind. Cognitive processes, as they are shaped in both institutional and technological structures and practices, can allow us to see certain possibilities even as they blind us to others. We should take a closer and critical look at how social and cultural practices either productively extend or, in some cases, curtail mental processes. We know that certain technologies and media, as they are strategically used for consciously determined objectives by various institutions for various reasons, offer possibilities, which at the same time carry our cognitive processes in specific directions. Such processes can have profound effects on us, and on our thinking. It is therefore important to ask what such mechanisms or practices or institutions do to us as agents and as subjects of cognition. (Gallagher 2013, 11)

Die externen Faktoren, die hier als den Geist erweiternd oder stützend in den Blick geraten, sind üblicherweise Gegenstand kritischer Theorie: institutionelle Praxis, Normen, Regeln, Technologien usw. Diese Faktoren, so Gallagher, spielen eine wesentliche Rolle in bürokratischen Systemen, demokratischen Prozessen und einer Reihe sozialer und politischer Phänomene und prägen zugleich die kognitiven Prozesse und das Denken von Menschen (ebd., 12) Vor dem Hintergrund dieser Annahme plädiert er dafür, der bereits vorhandenen Forschung in der Kognitionswissenschaft zu Thesen der sozialen Erweiterung des Geistes einen „kriti-

---

<sup>178</sup> Um das in diesem Zusammenhang noch nicht relevante, aber in Slovics Studien zentrale Phänomen „psychische Taubheit“ (*psychic numbing*) wird es im fünften Kapitel in Abschnitt 5.1.5 ausführlicher gehen.

schen Twist“ zu geben (ebd.).<sup>179</sup> Der Perspektivwechsel, der sich hierdurch vollziehen lässt, besteht nicht darin, schlicht noch mehr oder andere Faktoren als potenzielle Erweiterungen des Geistes zu explorieren, sondern das Erkenntnisinteresse am epistemischen Objekt „Kognition“ ändert sich. Nicht mehr allein der operative Prozess oder Fragen nach dem Ort der Kognition stehen im Fokus, sondern potenzielle sozio-materielle Faktoren lebensweltlicher Praxis werden in einem tieferen Sinne in ihrer (potenziell kritisierungsbedürftigen) strukturierenden Rolle untersucht. Selbige Perspektive ergibt sich meines Erachtens zwangsläufig für eine Untersuchung situierter Affektivität, sobald, wie in diesem Kapitel illustriert, der Kontext, in den Emotionen eingebettet sind, in seiner Praxisspezifität thematisiert wird.

Ein Beispiel für diese Weise der Relationalität zwischen Fühlendem und Kontext für den Bereich der Emotionen liefert Slaby (2016a) mit dem Phänomen, das er „mind invasion“ nennt.<sup>180</sup> Hierbei wird nicht das Individuum betrachtet, das auf umweltliche Strukturen zurückgreift, um seine Emotionen zu modulieren (*scaffolding* Ansatz), oder das Individuum, das die Umwelt vermittelt seiner Emotion (zum Zweck soziale Signale auszusenden oder die Umwelt epistemisch zu explorieren) moduliert. Ausgangspunkt sind hingegen affektive Prozesse und Dynamiken, die sich zwischen Individuen und Umwelt vollziehen. Der Fokus liegt auf der These, dass diese Affizierungsvollzüge die darin involvierten Subjekte in ihrem spezifischen „Sosein“ gewissermaßen erst hervorbringen. Affekt wird demnach in seiner Rolle als „Subjektivierungsinstanz“ theoretisiert (vgl. hierzu ebenfalls Slaby 2016b und Slaby et al. 2016).

The term „mind invasion“ is intended to capture some of the ways in which it is exactly not my individual decision to employ a mind tool in the pursuit of my self-avowed goals, but rather forms of pervasive framing and molding effected by aspects of technical infrastructure and institutional realities [...]. (Slaby 2016a, 6)

Seinen Ausgangspunkt für eine Illustration des Phänomens, das er als „socially invaded mind“ bezeichnet, nimmt Slaby beim Begriff distribuierte Affektivität, genauer: am Beispiele von Atmosphären, die sich nicht in einzelnen Personen lokalisieren lassen, sondern, wie Stephan et al. (2014) es ausdrücken, über ein „supra-individuelles Kollektiv“ aus miteinander interagierenden Individuen verteilt sind. Atmosphären, so verstanden, sind emergente Phänomene, in denen sich die affektiven Zustände und Handlungen der Individuen kontinuierlich gegenseitig beeinflussen und wiederum durch die übergeordnete Dynamik der Gruppe als ganze

<sup>179</sup> Für einen Beitrag in ähnlicher Richtung siehe auch schon Gallagher & Crisafi (2009): „We propose to extend Clark and Chalmer’s concept of the extended mind to consider the possibility that social institutions (e.g., legal systems, museums) may operate in ways similar to the hand-held conveniences (notebooks, calculators) that are often used as examples of extended mind.“ (Gallagher & Crisafi 2009, 45)

<sup>180</sup> Slabys wertvoller Beitrag in diesem Artikel besteht insbesondere darin, einschlägige Denkfiguren und das Begriffsrepertoire kulturwissenschaftlicher *Affect Studies* in den Diskurs situierter Affektivität der Emotionsphilosophie zu transponieren bzw. für diesen fruchtbar zu machen. Das affektive Phänomen, um das es in seinem Beitrag geht, ist domänenspezifischer relationaler Affekt. Für eine detailliertere Betrachtung des Begriffs relationalen Affekts siehe Slaby 2016b sowie Slaby et al. 2016.



„top-down“ moduliert werden (vgl. 2014, 77).<sup>181</sup> Die Perspektive der „Eindringung“ (*invasion*) praxisspezifischer relationaler Affektivität „ins Individuum“ verdeutlicht Slaby anhand folgender Vignette: Der Leser stelle sich vor, er sei Praktikant an seinem ersten Arbeitstag in einem großen Unternehmen. Der Praktikant wird sich Slaby zufolge in einem Umfeld vorfinden, in dem die Mitarbeiter in einer spezifischen Weise miteinander sprechen und umgehen, die für den „Neuling“ ungewohnt ist.

Not only will their work routines be new to you, but also their styles of interacting, of comporting themselves, of resonating affectively with one another, the ways of address, of conversing with superiors, the use of humor to begin a conversation or deflate a moment of tension, when and how to display certain feelings openly (enthusiasm maybe, or pride after an achievement), or suppressing others (no fear, no insecurities), and so on. (Slaby 2016a, 1)

Dieser Umstand erfordert, dass weit mehr gelernt werden muss als die regulären Arbeitsweisen. Um „dazuzugehören“ reicht es nicht aus, zu wissen wie hier gearbeitet wird. Der Praktikant muss ebenso lernen, welche Verhaltensweisen, insbesondere informeller Art, auf welche Weise, unter welchen Umständen angemessen und erforderlich sind. „Einer von ihnen werden“ bedeutet vor allem, so Slaby, sich an spezifische *affektive Verhaltensweisen* und *affektive Stile* zu gewöhnen und diese zu übernehmen (ebd.).<sup>182</sup> Es ist anzunehmen, dass ein solcher Habitualisierungsprozess schnell dazu führt, dass diese gesamten Verhaltensweisen zur „zweiten Natur“ werden und der Praktikant diese nicht mehr *als* praxisspezifisch erforderliche affektive Anforderungen und Normen wahrnimmt. Wie sehr Individuen solche domänenspezifischen Affizierungsmuster verinnerlichen und wie umfassend dies ist, wird anhand folgender Fortsetzung der Vignette deutlich: Der Praktikant sei von dem Unternehmen übernommen worden, schon einige Jahre in diesem Beruf und würde sich schließlich eines Tages in einer Situation vorfinden, selbst einem Praktikanten an seinem ersten Arbeitstag zur Seite zu stehen. Der ehemalige Praktikant beobachtet nun wie sich „der Neue“ in dem für ihn unbekanntem Milieu zurechtfinden muss und wie sehr er selbst diese domänenspezifischen Affizierungs- und Verhaltensnormen schon verinnerlicht hat.

---

<sup>181</sup> Die Beziehung zwischen Subjekt und Atmosphäre ist komplex. Ahmed macht dies anhand eines Szenarios deutlich, in dem jemand einen Raum mit einer besonderen Atmosphäre betritt: „If bodies do not arrive in neutral, if we are always in some way or another moody, then what we will receive as an impression will depend on our affective situation.“ (2010a, 36) Diese These stellt die Annahme in Frage, dass Atmosphären „da sind“ und nur vom Subjekt wahrgenommen werden. „[I]t suggests that how we arrive, how we enter this room or that room, will affect what impressions we receive. After all, to receive is to act. To receive an impression is to make an impression.“ (Ahmed 2010a, 36–37) „So we may walk into the room and ‚feel the atmosphere,‘ but what we may feel depends on the angle of our arrival. Or we might say that the atmosphere is already angled; it is always felt from a specific point [...] Situations are affective given the gap between the impressions we have of others, and the impressions we make on others, all of which are lively.“ (ebd., 37) Diese Beschreibung fügt sich nahtlos in den hier entwickelten Begriff affektiver Intentionalität ein, da Ahmed sowohl die präreflexive Ebene als auch die doppelt ambige Struktur von zugleich Rezeption und Konstruktion hervorhebt.

<sup>182</sup> Dies schließt selbstverständlich nicht aus, dass Menschen nicht auch aufbegehren, sich den situativen Anforderungen nicht auch widersetzen. Vgl. hierzu u. a. Sara Ahmeds (2010a u. 2010b) Begriff des „affect alien“, den ich in Abschnitt 3.4.3 bespreche.

For an instant, you grasp how much goes unquestioned: the ways co-workers are expected to display energy, eagerness, and enthusiasm, how everybody is conspicuously ready to work long hours, how firmly employees have subscribed to their divisions' goals (so that it can seem that they literally suffer or rejoice in line with the current fortunes of the company), how decidedly informal, loose, and casual conversation with those at the upper echelon is supposed to go, while it leaves remarkably little room for voicing dissenting opinion, how little tolerance for time spent offline, or how hard it is to find an open ear for concerns outside of issues of immediate relevance to work, and so on. Indeed, this is an alien land for the novice, and what seems natural here might look quite unnatural – contingent, tendentious, even outrightly hostile – from the outside. (Slaby 2016a, 2)

Was Bereiche von „in depth affective modulation“ (ebd.), zu denen Slaby den Büroarbeitsplatz zählt, ihm zufolge im Allgemeinen kennzeichnet, ist, dass sie tiefgreifend formende Effekte auf die Persönlichkeit, inklusive Affektivität, zugleich erfordern und herbeiführen:

[A]ffectivity is profoundly framed and modulated so that the affective and emotional dispositions of an individual squarely fall in line with the interaction routines prevalent in these domains. (Slaby 2016a, 2)

Die Fragen, auf welche Weise solche formierenden sozialen Domänen operieren, wie Individuen sich an sie gewöhnen, wie individuelles Verhalten und affektive Stile sich mit diesen lebensformspezifischen Vorgängen vermischen, sind laut Slaby in zeitgenössischen Diskursen situierter Affektivität in der Philosophie weitgehend unthematisiert. Das individuelle Subjekt, so Slabys zentrale These, welches im Situiertheitsparadigma thematisiert wird, ist selbst bereits „Produkt“ der anhaltenden Modulation affekt-intensiver sozio-kulturell spezifischer Domänen der Praxis. Affektive Habituation dauert lebenslang an und hat einen tiefgreifenden Einfluss auf Individuen, die sich kaum dagegen wehren können, auf diese Weise moduliert zu werden:

Certain forms of socially distributed affectivity [...] are prior to and formative of individual emotion repertoires and affective-bodily styles, which themselves are part and parcel of shifting structures of subjectivity. (Slaby 2016a, 2)

Im Fokus hierbei steht insbesondere die Feststellung, dass es sich um eine Strukturierung affektiver Intentionalität handelt, über die das Individuum gerade nicht explizit reflektiert.<sup>183</sup> Slaby vergleicht seinen Zugriff mit dem *scaffolding*-Ansatz vor dem Hintergrund des kritisierten „user/resource models“. Am Beispiel der Praxisdomäne „Büroarbeit“ illustriert er dies anhand der Weise, wie dort interaktive Technologien (als umweltliche, materielle *scaffolds*) dazu führten, dass sich die Arbeitszeit in Bereiche erstreckte, die vorher Auszeiten gewesen seien

---

<sup>183</sup> „In these cases, the relevant ‚affective intentionality‘ at play in a given scenario is not the intentionality of the individuals involved, but rather that which is structurally implemented in a distributed manner in the social domain in question. The overall affective dynamics prevalent in such scenes do have a point, they might be oriented toward domain-specific operative goals, and they likely display a systematic responsiveness to domain-relevant goings-on, and this is not just a linear, bottom-up result of the affective, or emotional orientations of the individuals implicated in the domain's activities“. (Slaby 2016a, 6)

(Slaby 2016a, 9) – „for instance, when office workers tend to be online and available for work-related communication night and day, no matter whether on weekends or during holidays“ (ebd.). Dies resultiert in einem affektiven Phänomen, das Melissa Gregg „presence bleed“ nennt:

Presence bleed explains the familiar experience whereby the location and time of work become secondary considerations faced with a „to do“ list that seems forever out of control. It not only explains the sense of responsibility workers feel in making themselves ready and willing to work beyond paid hours, but also captures the feeling of anxiety that arises in jobs that have a never-ending schedule of tasks that must be fulfilled – especially as they are not enough workers to carry the load. (Gregg 2011, 2)

Hieran wird ersichtlich, dass Individuen sich häufig gerade nicht aktiv dazu entscheiden, auf welche Weise die Umwelt ihre Affektivität moduliert und dass diese unbewussten „von außen“ eindringenden Strukturierungsweisen den Anliegen der betreffenden Personen sogar diametral entgegenstehen können.<sup>184</sup>

[S]ocially instituted structures of feeling, concretely realized in domain-specific ways in technological infrastructures and affective interaction routines, affective styles, and comportments of domain members, exert far-reaching structuring effects upon those that dwell in these domains. Conspicuous among them are cases where a pleasurable, joyful, or otherwise affectively rewarding experience is generated as part of routines that also work in draining, exploitative, anxiety-evoking ways. In the long run, these routines may not only exhaust the quality of life of those involved in them, but turn them into prime exponents and „willing executioners“ of the very domains, practices and process modes that have effected these feats. (Slaby 2016a, 10–11)

Slaby ruft also dazu auf, wie Gallagher, im Rahmen der These des erweiterten Geistes, die Reichweite des Situierteitsansatzes der Affektivität zu vergrößern und systematisch *Subjektivierungseffekte* dieser Art in den Blick zu nehmen. Das bedeute, sich von der Vorstellung zu distanzieren, die in einer Situation involvierten Personen als „vorgefertigte Individuen“ zu betrachten und die Umweltfaktoren schlicht additiv in ihrem Einfluss auf diese „isolierten“ Individuen zu untersuchen.<sup>185</sup> Diesem Appell werde ich im Folgenden nachgehen, allerdings nicht aus der bei Slaby im Fokus stehenden Perspektive strukturierenden Affekts als intrapersonale Dynamik, sondern aus der Perspektive des Individuums und seiner Möglichkeit, vermittels eines sozio-kulturell spezifischen Emotionsrepertoires Bedeutsamkeit resp. Wirklichkeit(en) (für sich und andere) wahr-zunehmen.

<sup>184</sup> Auf die normative und politische Dimension dieser Bemerkung gehe ich in Kapitel 5 noch ein.

<sup>185</sup> Diese Erkenntnishaltung nimmt auch John Protevi ein, der von einer „politischen Ökonomie des Bewusstseins“ spricht: „The phrase ‚the political economy of consciousness‘ has a dual sense. It means both that the consciousness of individual actors plays a variable role in the ‚economy‘ of politics, that is, the analysis of factors that make up political activities, and that the production of the largescale patterns of individual consciousness can often be analyzed in terms of subjectification practices that are tied to political economy.“ (2013, 111)

Das Phänomen „mind invasion“ sowie die Ausführungen zum sozial erweiterten Geist im Sinne Gallaghers suggerieren, dass etwas „von außen“ in das Subjekt eindringt, jemand (oder etwas?) Konkretes mithin intendierte, im Individuum gewisse Prozesse auszulösen. Allerdings sind Auto fahren, Fan von einer Musikgruppe sein, einem Foodtrend folgen oder einen Vortrag auf einer Konferenz halten etc. Praktiken, in denen die Spezifität dieser Lebensform die Charakteristik und den Gehalt (präreflexiver) affektiver Intentionalität systematisch strukturiert, ohne dass dies entweder von „Innen“ oder von „Außen“ *intendiert* sein müsste (wie im Fall der Spendenquise, in der die Charityorganisation den Zweck der Strukturierung der kognitiven Prozesse dezidiert verfolgt). Die Strukturierungen, wie Slaby richtig bemerkt, werden *performed* – verwirklichen sich also dadurch, dass sich konkrete Individuen in spezifischer Weise (affektiv) verhalten, die weder von ihnen aktiv intendiert noch ihnen von Außen in direkter Weise vorgeschrieben würde. Diese Betrachtungsweise wird im Folgenden mit Blick auf konkrete Emotionsbedeutungen weiter geschärft.

### 3.4.3 Kontingenz und Persistenz dessen „was uns glücklich macht“

In „Happy Objects“ (2010a) bietet Sara Ahmed eine Analyse intentionaler Objekte des „Glücklichseins“ an, die für den emotionsphilosophischen Diskurs affektiver Intentionalität außergewöhnlich ist. Angesiedelt im Raum der kulturwissenschaftlichen *Affect Studies* entwickelt sie eine „ökonomische Konzeption“ von Emotion und Affekt, die für eine analytisch ausgerichtete individualistisch orientierte Emotionsphilosophie zunächst befremdlich erscheinen mag. Emotionen sind bei Ahmed nicht „im Individuum“ verortet, sondern vielmehr *zwischen* Individuen bzw. zwischen Individuen und Objekten. Ihr Ansatz ist demnach relational, allerdings nicht in dem Sinn, wie ich den Begriff der Relationalität hier eingeführt habe bzw. verwende, als Eingebundensein einer Emotion in ein multidimensionales Geflecht aus Strukturierungsfaktoren. In Ahmeds Ansatz bedeutet Relationalität Affekt und Emotion *in* der Relation zwischen Individuum und Umwelt zu verorten. Emotionen zirkulieren diesem ökonomischen Modell nach zwischen Menschen und erhalten ihren Wert, wie in der Ökonomie, im Sinne eines Tauschmittels und können ebenso wie Kapital akkumuliert werden. An den Körpern von Menschen und an Objekten können Emotionen „kleben bleiben“.

[H]appiness functions as a promise that directs us toward certain objects, which then circulate as social goods. Such objects accumulate positive affective value as they are passed around. [...] Affect is what sticks, or what sustains or preserves the connection between ideas, values, and objects. (Ahmed 2010a, 29)

Ahmed ist daran interessiert, auf welche Weise Emotionen und die Bezeichnungen, die für sie entwickelt werden, zirkulieren und welche Auswirkungen sich daraus ergeben.<sup>186</sup> Die Anschaulichkeit und das Potenzial ihrer Denkfigur(en) für eine Theorie lebensformspezifischer

<sup>186</sup> Emotionaler Gehalt ist bei Ahmed nicht „im Individuum“ verortet, sondern in einem komplexen affektiven Wirkungszusammenhang. Affekt bezeichnet die erfahrbare, die sinnliche Seite dieser affektiven Ökonomie.

Bedeutsamkeit, die vermittelt Emotionen wahr-genommen werden, illustriere ich anhand ihrer Ausführungen zum „Glücklichsein“ (*happiness*). Ahmed geht es hierbei nicht um die Frage danach, was „happiness“ *ist*, sondern vielmehr um die Frage was „happiness“ *macht* (2010b, 2).

I do not offer a definition of happiness, or a model of authentic happiness. Nor do I offer a set of instructions on how to achieve happiness [...] I am interested in how happiness is associated with some life choices and not others, how happiness is imagined as being what follows being a certain kind of being. The history of happiness can be thought of as a history of associations. In wishing for happiness we wish to be associated with happiness, which means to be associated with its associations. The very promise that happiness is what you get for having the right associations might be how we are directed toward certain things. (ebd.)

Das Versprechen glücklich zu werden haftet Ahmeds Ansatz zufolge einem Objekt bereits an, bevor ein Individuum tatsächlich Glück ihm gegenüber empfindet. Bestimmte Objekte versprechen, dass das Gefühl des Glücks folge, wenn mit ihnen auf spezifische Weise interagiert werde. Der Witz an der Perspektive einer „Ökonomie des Affekts“ besteht darin, dass Individuen Objekten, durch ihren spezifischen Umgang mit ihnen, einen spezifischen Wert zuschreiben – nicht „aktiv“ und als einzelne Individuen, sondern kollektiv und durch praxisspezifische Performanzen. „Was uns glücklich macht“, ist damit weder Zufall noch reine Privatsache. Vielmehr erlernen Subjekte „was sie glücklich macht“ auf eine Weise, die Ahmed unter Rückgriff auf Pierre Bourdieus Begriff des Geschmacks veranschaulicht (Ahmed 2010a, 35). Bourdieus Geschmacksbegriff ist doppeldeutig und bezeichnet sowohl die gustatorische als auch die ästhetische Urteilskraft eines Subjekts. Jemandem kann eine „Pasta Lauschi“ (nicht) schmecken und jemand hat „einen guten/schlechten“ Geschmack, was die Mode, Musik, das Essen und dergleichen betrifft.<sup>187</sup> Geschmack ist damit eine spezifisch körperliche Orientierung, so Ahmed, die durch das Wissen darüber, was bereits als ein Gut gilt, präfiguriert ist. Wenn jemand sagt „Wie kannst du das mögen?“, spricht er damit dem betreffenden Objekt

<sup>187</sup> Der Begriff „Geschmack“ nimmt insbesondere in „Die feinen Unterschiede“ ([1979] 1987) eine zentrale Bedeutung ein. Bourdieu formuliert hier eine „Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft“ und distanziert sich dabei, wie der Untertitel bereits deutlich macht, von einer Theorie der Ästhetik, wie sie etwa Immanuel Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ formulierte. Der wesentliche Unterschied zu dieser Theorietradition liegt darin, dass Bourdieu seinen Fokus auf die sozialen Bedingungen der Urteilskraft legt, während in Kants Kritik die Verallgemeinerbarkeit ästhetischer Urteile im Vordergrund steht. Je nachdem, welche gesellschaftliche Position eine Person einnimmt, so Bourdieu, sind auch die Möglichkeiten dieser Person zu bestimmten Geschmacksurteilen beschaffen: „Wider die charismatische Ideologie, die Geschmack und Vorliebe für legitime Kultur zu einer Naturgabe stilisiert, belegt die wissenschaftliche Analyse den sozialisationsbedingten Charakter kultureller Bedürfnisse: Nicht nur jede kulturelle Praxis (der Besuch von Museen, Ausstellungen, Konzerten, die Lektüre, usw.), auch die Präferenz für eine bestimmte Literatur, ein bestimmtes Theater, eine bestimmte Musik erweisen ihren engen Zusammenhang primär mit dem Ausbildungsgrad, sekundär mit der sozialen Herkunft.“ ([1979] 1987, 17–18) Der zentrale Punkt in den „feinen Unterschieden“ ist, dass der Geschmack in Bourdieus Analyse zum Distinktionsmerkmal wird: „Die sozialen Subjekte [...] unterscheiden sich voneinander durch die Unterschiede, die sie zwischen schön und häßlich, fein und vulgär machen und in denen sich ihre Position in den objektiven Klassifizierungen ausdrückt oder verrät.“ (ebd., 25) Für eine ausführlichere Darstellung des Geschmacksbegriffs bei Bourdieu vgl. Prinz (2009).

die Fähigkeit ab, glücklich machen zu können. Was „gut schmeckt“, fungiert als Marker dessen, was es heißt, „einen guten Geschmack zu haben“. (Ahmed 2010a, 35)

Objects are sticky because they are already attributed as being good or bad, as being the cause of happiness or unhappiness. [...] Happy objects are passed around, accumulating positive affective value as social goods. (ebd.)<sup>188</sup>

Dem üblichen Bild gemäß wird die Kausalität in Bezug auf Emotionen und die darin implizierte Bewertung eines Objekts so herum attribuiert, dass wir meinen, wir seien glücklich, weil das, worauf sich unser Glück richtet, für uns gut sei, wir dies gut fänden. Ahmed hingegen schreibt:

So rather than say that what is good is what is apt to cause pleasure, we could say that what is apt to cause pleasure is already judged to be good. This argument is different from Locke's account of loving grapes because they taste delightful: I am suggesting that the judgment about certain objects as being „happy“ is already made. Certain objects are attributed as the cause of happiness, which means they already circulate as social goods before we „happen“ upon them, which is why we might happen upon them in the first place. (ebd., 41)

Jemand, der Schmerzen im Fuß habe, werde nach einer Ursache dafür suchen und sie ggf. in dem Nagel neben seinem Fuß finden. In ähnlicher Weise, so Ahmed, werden ebenfalls intentionale Objekte von Emotionen aufgrund von Nähe als Ursache für die jeweilige Emotion identifiziert. Inwiefern ein bestimmtes Objekt als Ursache für eine Emotion assoziiert werden kann, ist dabei bereits vorgegeben: Wir „wissen“, dass Champagner „gut schmeckt“, dass „uns Wohlstand glücklich macht“ und assoziieren unsere Gefühle mit diesen Objekten gemäß dieses Wissens, gemäß des „einverlebten Geschmacks“. Porsche oder SUV fahren, „berühmt und begehrt sein“, das neuste Smartphone besitzen, die angesagteste Kleidermarke tragen, sind in dieser Weise in derselben Weise praxis- und lebensformspezifisch bereits als Objekte des „Glücks“ kodifiziert, wie Austern mögen, Opern hören oder Weltliteratur lesen als „guter Geschmack“ klassifiziert ist. Bestimmte Objekte akkumulieren damit den Wert des „glücklich-machens“. Hierbei kann es sein, dass etwas, was einmal allein aufgrund der Nähe mit einem spezifischen Gefühl assoziiert wurde, über die Zeit durch Gewohnheit erhalten wird (Ahmed 2010a, 40). Dadurch wird aus der retrospektiven Kausalattribution eine „antizipatorische Kausalität“ (ebd.): Kindern wird demnach gesagt, wovor sie sich zu fürchten hätten, weil dann dies oder jenes passieren würde. Das heißt, von bestimmten Objekten wird bereits im Voraus erwartet, dass sie zu dieser oder jenen Emotion führen werden, weil ihnen eine Bedeutung, die mit dieser Emotion zusammenhängt, zugeschrieben wird. Nicht alle Objekte lassen sich dabei als solche herausstellen, die den Wert „glücklich-machen“ aufweisen (können), d.h. mit der

<sup>188</sup> Es ist laut Ahmed allerdings nicht das Glück selbst, das Glückliche, welches zirkuliert. Dies würde implizieren, dass es sich um einen Prozess emotionaler Ansteckung handle. Hierdurch könnte aber nicht ausreichend deutlich gemacht werden, so Ahmed, inwiefern Affekt kontingent ist: „[T]o be affected by another does not mean that an affect simply passes or ‚leaps‘ from one body to another. The affect becomes an object only given the contingency of how we are affected, or only as an effect of how objects are given.“ (2010a, 36)

Erwartung des Glücks einhergehen. Das Versprechen des Glücklichseins lenkt das Leben demnach eher in bestimmte Richtungen als in andere.

To think the genealogy of expectation is to think about promises and how they point us somewhere, which is „the where“ from which we expect so much. We could say that happiness is promised through proximity to certain objects. Objects would not refer only to physical or material things, but also to anything that we imagine might lead us to happiness, including objects in the sense of values, practice, and styles, as well as aspirations. Doing x as well as having x might be what promises us happiness. The promise of happiness takes this form: that if you have this or have that or do this or do that, then happiness is what follows. (2010a, 41)

Ein Beispiel für ein solches Glück versprechendes Objekt – ein *happy object* – ist die Familie. Ahmed zufolge ist die Familie nicht deshalb ein Objekt, das mit Glücklichsein assoziiert werde, weil sie „tatsächlich“ Glück verursache, sondern weil die Familie als Gut klassifiziert werde, als Objekt, welchem positiver Affekt anhafte. Der Familie gegenüber loyal zu sein, gehe einher mit der Erwartung, dass diese im Gegenzug glücklich mache. Eine solche Orientierung gegenüber dem Objekt „Familie“ beeinflusst das Verhalten umfassend: „[Y]ou have to ‚make‘ and ‚keep‘ the family, which directs how you spend your time, energy, and resources.“ (ebd., 38) Diese „Emotions-Objekt-Beziehung“ verstetige sich im Subjekt in Form einer Narration, die im Laufe der affektiven Biographie erlernt werde und der gemäß sich Menschen verhielten. Zusammensein mit der Familie, Familienfeste feiern, eine enge Bindung zu seinen Eltern und Geschwistern zu haben und dergleichen seien „Objekte“, die Glücklichsein versprächen. In Familien gälten, hiermit zusammenhängend, praxisspezifische Interaktionsmuster und Normen, die spezifische Affizierungen ermöglichten und verhinderten sowie vorschrieben und erlaubten. Als „emotionale Gemeinschaft“ im Sinne Rosenweins (siehe Abschnitt 3.3.2) bietet eine Familie spezifische Emotionsrepertoires und verweigert andere. Jeder kennt vermutlich – analog zum Restaurantbeispiel (siehe Abschnitt 3.2.3, S. 100) – die stillschweigenden Regeln, die Familienkonversationen zugrunde liegen. Die „kleine Welt“ Familie wird durch affektiv dialogische Praxis hervorgebracht, manifestiert und evtl. transformiert.

Glücklichsein wird bestimmten Objekten attribuiert, die wie soziale Güter zirkulieren. Wenn Individuen gemäß diesen Gütern Glück empfinden, sind sie *ange-passt*: „we are facing the right way“ (ebd., 37). Aber:

We become alienated – out of line with an affective community – when we do not experience pleasure from proximity to objects that are already attributed as being good. [...] We become strangers, or affect aliens, in such moments. So when happy objects are passed around, it is not necessarily the feeling that passes. To share such objects (or have a share in such objects) would simply mean you would *share an orientation toward those objects as being good*. (Ahmed 2010a, 37–38)<sup>189</sup>

<sup>189</sup> Die Diskrepanz zwischen dem (vermeintlichen) Wert des Objekts und der Affizierung löst selbst wieder spezifische emotionale Prozesse aus, die sich auf die möglichen Erklärungen für das als unangemessen wahrgenommene Fühlen richten: „The gap between the affective value of an object and how we experience an ob-

Ahmeds Interesse gilt Konversionspunkten in solchen Konstellationen des „Nicht-Passens“ in bestimmte sozio-kulturelle Gefühlsmuster. Was heißt es, wenn jemand „nicht passt“, wenn jemand als „Störenfried“ interpretiert wird? Besonders anschaulich wird die Tragweite und Kraft von Ahmeds Ansatz anhand des folgenden Szenarios und der Einführung der Figur, die sie „feminist killjoy“ nennt. Bei einem Abendessen mit der Familie macht ein Familienmitglied eine sexistische Bemerkung. Die Tochter bemerkt zunächst vorsichtig, warum sie denkt, dass diese Äußerung problematisch sei.

You might be speaking quietly, but you are beginning to feel „wound up,“ recognizing with frustration that you are being wound up by someone who is winding you up. However you speak in this situation, you, as the person who speaks up or out as a feminist, will be read as *causing the argument*, as if you just have a point to pick. (Ahmed 2010a, 38)

Das Problem der Tochter ist, dass sie sich nicht in die vorgeschriebene, gelernte Gefühlsbedeutungskonstruktion einfügt. Warum aber zerstört sie das Glück der anderen, warum ist sie (vermeintlich) dafür verantwortlich, dass „die Stimmung kippt“?

Does the feminist kill other people’s joy by pointing out moments of sexism? Or does she expose the bad feelings that get hidden, displaced, or negated under public signs of joy? The feminist is an affect alien: she might even kill joy because she refuses to share an orientation toward certain things as being good because she does not find the objects that promise happiness to be quite so promising. (Ahmed 2010a, 38–39)

Wenn eine schlechte Stimmung entsteht, wird die Ursache dafür in der Person gesehen, die vermeintlich das Glück zerstört – in der Feministin, die den Spaß „killed“. Damit wird in mehrfacher Hinsicht das Glück zerstört, denn nicht nur die Situation ist in ihrer „Unbeflecktheit“ nicht mehr aufrechtzuerhalten, auch ist die Familie in ihrem Status als „happy object“ gefährdet – denn die feministische Tochter verweigert in diesem Moment die notwendige Loyalität. Der wesentliche Punkt, auf den ich in Kapitel 5 im Rahmen meiner Beleuchtung epistemischer *Probleme* und *Potenziale* des Fühlens zurückkomme, besteht in der von Ahmed hervorgehobenen Notwendigkeit „angepassten Fühlens“ für die Aufrechterhaltung bestimmter Interaktionsweisen; in meinem Kontext: bestimmter Praktiken/Lebensformen.

Some bodies are presumed to be the origin of bad feeling insofar as they disturb the promise of happiness, which I would re-describe as the social pressure to maintain the signs of „getting along.“ Some bodies become blockage points, points where smooth communication stops. (2010a, 39)

Am Beispiel des „unhappy queer“ wird dies einmal mehr deutlich. Ein Vater bekundet gegenüber seiner queer lebenden Tochter: „Ich will doch nur, dass du glücklich bist!“ Dieser Satz

---

ject can involve a range of affects, which are directed by the modes of explanation we offer to fill this gap. If we are disappointed by something that we expected would make us happy, then we generate explanations of why that thing is disappointing. Such explanations can involve an anxious narrative of self-doubt (why am I not made happy by this, what is wrong with me?) or a narrative of rage, where the object that is „supposed“ to make us happy is attributed as the cause of disappointment, which can lead to a rage directed toward those that promised us happiness through the elevation of this or that object as being good.“ (Ahmed 2010a, 37–38)



zerstört das Glück der Tochter. Denn es handelt sich hierbei, anders als suggeriert, um eine (mehr oder weniger subtile) Vorschreibung dessen, „was uns glücklich zu machen hat“, und nicht um eine Offenheit, eine vermeintlich freie Wahl zwischen gleichwertigen Objekten des Glücklichseins. Die Tochter *war* glücklich, bis zu dem Zeitpunkt, als sie der Vater damit konfrontiert hat, dass sie *als unglücklich gelesen* wird. (ebd., 42–43) Auf welche Weise Gefühlsbedeutungen gelernt werden und wie sich Menschen ihnen gemäß verhalten, ist, so lässt sich an dieser Stelle einsehen, auf eine wesentlich komplexere Weise praxisspezifisch strukturiert, als dies ersichtlich wird, wenn von der multidimensionalen sozio-kulturellen Strukturierung, die ich in diesem Kapitel untersucht habe, abstrahiert wird. Bestimmte Gefühle sind in ihrer Spezifität dadurch erklärbar, dass sie es dem Fühlenden erlauben, an einer bestimmten Lebensform teilzuhaben bzw. diese aufrechtzuerhalten. Menschen wollen keine „affect aliens“ sein, sondern streben danach, dazu zu gehören, streben danach zu passen. Vor diesem Hintergrund betrifft die „könnende Dimension“ affektiver Intentionalität die praxisspezifisch angemessene Responsivität, die es dem Selbst und den anderen erlaubt, die „gewohnten“ „kleinen Welten“ bzw. „Wirklichkeiten“ aufrechtzuerhalten bzw. zu perpetuieren.

Im Laufe ihres Lebens handeln Individuen in relationalen affektiven Prozessen mit ihrer sozio-kulturell spezifischen Umwelt Emotionsbedeutungen aus und erwerben auf diese Weise ein spezifisches Emotionsrepertoire. In einer konkreten Situation stehen Subjekten gemäß dieses „Repertoires emotionaler Auffassungsweisen“<sup>190</sup> spezifische Gestalten zur Wahrnehmung zur Verfügung, während andere verwehrt bleiben. Die Bedeutungen, die bestimmte Objekte erhalten, indem sie auf spezifische Weise affektiv wahr-genommen werden, sind relativ zu sozio-kulturell spezifischen Lebensformen zugleich in wesentlicher Hinsicht *kontingent* und *persistent*. Sie sind kontingent relativ zu den lebensformspezifischen Affizierungssituationen, in denen ein Individuum Emotionsbedeutungen lernt. Das spezifische Emotionsrepertoire eines Individuums könnte demnach anders sein, wäre die Person in einer anderen Epoche geboren worden, in einer anderen Kultur aufgewachsen oder hätte sie in anderen Kontexten mit anderen Menschen in anderen Gefühlskulturen in relationalen Prozessen andere Emotionsbedeutungen ausgehandelt. Das heißt, auf welche Weise Menschen für spezifische Affordanzanzen zugänglich sind bzw. für welche sie dies nicht sind und welche Gestalten sie emotional wahr-nehmen (können), ist mit davon abhängig, wie die jeweiligen Lebensformen beschaffen sind, die selbst wiederum „Produkt“ komplexer historisch-kultur-spezifischer Herausbildungsprozesse sind und permanentem Wandel unterliegen. Zugleich weist das spezifische Emotionsrepertoire eines Individuums eine gewisse *Persistenz* auf. Damit ist gemeint, dass die Weise, auf die eine Person affiziert werden kann bzw. andere Personen affizieren kann, ein gewisses Beharrungsvermögen besitzt; ebenso wie die Bandbreite möglicher wahrnehmbarer Gestalten. Obgleich das Repertoire in seinem spezifischen Sosein kontingent ist, ist es oft nur schwer veränderbar. Die spezifische Weise, auf die ein Individuum affektiv Wirklichkeiten wahr-nimmt, ist zur einverlebten „zweiten Natur“ geworden, wie bspw. anhand

---

<sup>190</sup> Roberts (2003, 80) verwendet entsprechend den Begriff des „construal repertoires“ (siehe Abschnitt 2.3.3, S. 65; zum Begriff des Emotionsrepertoires siehe Abschnitt 4.2.1).

des Praktikanten ersichtlich wird, der in dem domänenspezifischen Milieu „Unternehmenswelt“ ein charakteristisches Emotionsrepertoire, eine bestimmte Angänglichkeit erworben hat. Den Begriff des Emotionsrepertoires arbeite ich im folgenden Kapitel noch detaillierter aus. Was an dieser Stelle durch Ahmeds ökonomisches Modell ersichtlich wird, ist, dass bestimmte Emotions-Objekt-Paarungen davon abhängig sind, welche Vorstellungen über den „emotionalen Wert“ dieser Objekte in einem bestimmten Milieu gelten. Auf diese Weise „dringt“ die Umwelt in das Gestaltrepertoire, in die Weise, wie vermittelt situierter affektiver Intentionalität Bedeutsamkeit wahr-genommen wird, „ein“. Der Vater hat das Narrativ der „glücklichen heteronormativen Vater-Mutter-Kind-Familie“ in sein Repertoire aufgenommen, fühlt angesichts dessen und interpretiert auch das vermeintliche Unglück seiner Tochter durch dieses Schema. Den emanzipatorischen „move“, den Ahmeds Analyse erlaubt, werde ich in Kapitel 5 aufgreifen. Ihre Analyse ermöglicht die Einsicht, dass bestimmte Gefühle auf den ersten Blick unpassend erscheinen – wie bei der Figur des „feminist killjoy“, des „unhappy queer“ oder des „melancholischen Migranten“<sup>191</sup> – die aber eigentlich eine Resistenz gegenüber Gefühlsideologien zum Ausdruck bringen, die es ihrerseits zu hinterfragen gilt.<sup>192</sup> Fokussiert eine Untersuchung affektiver Intentionalität auf Emotionstypen, die sich auf ein konkretes Objekt mit passendem (oder unpassendem) formalem Objekt richten, so wird damit abstrahiert von den Gründen für eine Zuschreibung dieser formalen Objekte auf die konkreten Objekte. Solange mit einem Beispielrepertoire operiert wird, wie ich es in Kapitel 2 kritisiert habe, scheint dies nicht weiter problematisch zu sein. Werden Hunde und Bären und deren (Nicht-)Gefährlichkeit analysiert, stellen sich Fragen der Kontingenz und Persistenz der Bedeutung der Gefährlichkeit nicht, die der Hund oder der Bär aufweisen. Allerdings scheint die Annahme, dass glücklich macht, was das formale Objekt der Freude exemplifiziert, vor dem Bild von Ahmeds Analyse unzulänglich zu sein. Was „glücklich macht“ und machen sollte, ist nicht allein eine Frage persönlicher Präferenzen (im Sinne des Strebens nach Lust und Vermeidens von Unlust), sondern wird erst verständlich und kritisierbar vor dem Hintergrund der Anliegen in Relation zu der Praxis, vor deren Hintergrund die Emotion (oder das Problem des Fehlens einer als angemessen evaluierten Emotion) verständlich wird. Familien können durchaus Ob-

---

<sup>191</sup> „The melancholic migrant holds onto the unhappy objects of differences, such as the turban, or at least the memory of being teased about the turban, which ties it to a history of racism. Such differences become sore points or blockage points, where the smooth passage of communication stops. The melancholic migrant is the one who is not only stubbornly attached to difference, but who insists on speaking about racism, where such speech is heard as laboring over sore points. The duty of the migrant is to let go of the pain of racism by letting go of racism as a way of understanding that pain. The melancholic migrant’s fixation with injury is read not only as an obstacle to his or her own happiness, but also to the happiness of the generation to come, and to national happiness. This figure may even quickly convert in the national imaginary to what I have called the ‚could-be-terrorist‘ [...] His anger, pain, and misery (all understood as forms of bad faith insofar as they won’t let go of something that is presumed to be already gone) become ‚our terror.‘“ (Ahmed 2010a, 48)

<sup>192</sup> Die Figur des „feminist killjoy“ ist nicht zwangsläufig positiv besetzt, sondern nur solange, wie das „Verderben des Späßes“ daran ausgerichtet ist, Diskriminierung und Missstände aufzudecken und zu benennen. Ausdrücklich nicht positiv besetzt sind demnach solche „Späßverderber“, deren „Aufbegehren“ reine Provokation und Inszenierung ist. Die epistemische Haltung und deren affektive Dimension, die sich meines Erachtens in dem Bestreben emanzipatorischer „Späßverderber“ ausdrückt, thematisiere ich in Kapitel 5.

jekte des Glücks sein, Orte, die das Glück nicht nur versprechen, sondern tatsächlich verwirklichen. Das Beispiel soll dies keineswegs in Frage stellen, sondern die strukturelle Einsicht ermöglichen, dass die Gestalt, die vermittels des Fühlens wahr-genommen wird, auf einer kontingenten Bewertung basieren kann, die aufgrund der sozio-kulturell spezifischen Narrationen, denen Individuen im Verlauf ihrer affektiven Biographie begegnen, konkreten Objekten attribuiert wird. Angenommen, jemand empfindet sich selbst als „Verlierer“ und wird depressiv, weil er der Überzeugung ist, den Leistungsanforderungen der Gesellschaft nicht gerecht werden zu können. Diese Gestalt des affektiven Selbstbezugs ist nur vor dem Hintergrund verständlich, dass das Objekt „erfolgreiche Karriere“ als „happy object“ affektiven Wert akkumuliert hat. Dem entgegengesetzten „unhappy object“ „gescheiterte Karriere“ haftet hingegen Scham und Unglück an. Diese These soll nicht auf einen simplifizierenden bzw. „naiven“ Konstruktivismus hinauslaufen, indem behauptet würde, *sämtliches* Fühlen und *sämtliche* Bewertung sei *allein* eine Frage der sozio-kulturell kontingenten Interpretation oder Konstruktion. Es ist durchaus plausibel anzunehmen, dass es Objekte und Emotionen als Reaktionen auf diese Objekte gibt, die von diesem Modell, von Situiertheit und Praxisspezifität weitgehend unberührt sind. Kulturinvariant gilt: „A maggot-infested piece of meat is disgusting, and an attacking predator is frightening, provided that I am the target.“ (Salmela 2008, 36) Mir geht es aber gerade um Fühlen in lebensweltlicher Praxis, in der der Gehalt der Emotion durch die Spezifität der Lebensform ko-konstituiert ist, um Emotionen, für die es überhaupt interessant ist, sie aus einer situierten Perspektive zu betrachten, die jenseits sehr basaler „trigger responses“ liegen. Ahmeds Analyse lässt sich auch auf andere Emotionstypen übertragen – ebenso lassen sich kulturspezifische „sad objects“ oder „anger objects“ ausmachen. Der wesentliche Punkt besteht darin, dass sich die Bedeutung dieser Objekte aus geteilten Lebensformen ergibt und nicht „aus dem Nichts kommt“. Hierdurch lässt sich auch das von Achim Stephan (2012, 422 ff. u. 2017b, 8) angeführte Beispiel der intertemporal unterschiedlichen emotionalen Bewertungen des Films „Die Sünderin“ erklären. Während der Film in einer Epoche qua etablierter sozialer Praxis als „indignant object“ klassifiziert wurde, hat er diesen Wert aufgrund der geänderten Lebensformen der Menschen verloren. Der geänderte Fokus einer Generation (die (aufsummierten) individuellen Anliegen) ist damit durch die Änderung einer gesamten Lebensform (und einer Änderung der Praktiken, die sie konstituieren) erklärbar. Spezifische Lebensformen und die darin vorgenommenen Wertzuschreibungen (Emotions-Objekt-Paarungen) machen die Anliegen erst verständlich, die wiederum die spezifischen Emotionen zu erklären vermögen.

### 3.5 Ko-Konstitution bedeutsamer Gestalt(en) durch praxisspezifische Relationalität

Emotionen sind eine elementare Form menschlichen Welt- und Selbstbezugs. Vermittels des Fühlens nehmen Menschen sich und ihre Umgebung als in gewisser Weise bedeutsam wahr. Dabei sind sie unweigerlich eingebettet in einen Kontext *sozio-kulturell spezifischer Praxis* bzw. *Lebensform*. In diesem Kapitel habe ich diese lebensformspezifische Situiertheit affektiver

Intentionalität aus verschiedenen Perspektiven untersucht. Hierzu wurde in Abschnitt 3.2 eine „synchron-lokale“ Perspektive eingenommen, womit konkrete Affizierungsdynamiken zwischen einem Individuum und anderen Menschen bzw. materieller Umwelt fokussiert wurden, um den Einfluss dieser umweltlichen Faktoren auf die Charakteristik und den Gehalt des Fühlens zu untersuchen. Die zentrale Einsicht ist, dass sich die konkreten Situationen mit einem Fokus auf die bedeutsamkeitsbezogene Dimension des Fühlens als „kleine Welten“ bzw. „Wirklichkeiten“ betrachten lassen, ergänzend zu einer funktionalistischen Betrachtung von *scaffolds* oder Nischen. Für welche Affordanzen Menschen auf welche Weise zugänglich sind und welche bedeutsamen Gestalten sie vermittelt einer Emotion wahrnehmen, ist wesentlich abhängig von der Lebensform, die diesen konkreten Kontext ausmacht bzw. vor deren Hintergrund das Anliegen, das die Emotion verständlich macht, erklärbar ist. In Abschnitt 3.3 habe ich eine „diachron-globale“ Perspektive eingenommen: Der Fokus lag demnach auf der intertemporalen Dimension lebensformspezifischer Einbettung (die „affektive Biographie“ eines Individuums) und auf sozio-kulturellen Einflussfaktoren, die einen konkreten Kontext (synchrone Perspektive) übersteigen. In der emotionalen Ontogenese lernen Kinder in unterschiedlichen Entwicklungsphasen durch Assoziationen von Gefühlen mit Schlüsselszenarien ihre Gefühle mit Bedeutungen zu assoziieren, und zwar in dynamischen und reziproken, prinzipiell flexiblen und offenen affektiven Austauschprozessen mit ihrer je spezifisch sozio-materiellen Umwelt. Dieser emotionale Lernprozess ist nicht nach der (früh-)kindlichen Entwicklung abgeschlossen, sondern setzt sich ein Leben lang fort. Im Verlauf ihres Lebens entwickeln Individuen ein zugleich kontingentes und persistentes Emotionsrepertoire, das sowohl auf gesellschaftlichen Gefühlsstrukturen, -normen, -ideologien (sozio-kulturellen „affektiven Ordnungen“) gründet als auch in solchen resultiert. Die bisherige Perspektive wurde in Abschnitt 3.4 umgedreht und der lebensformspezifische Kontext in das fühlende Subjekt „sitiert“. Aus dieser Perspektive habe ich nach strukturierenden Einflüssen affektiver Intentionalität seitens der Umwelt jenseits von „Interessen“ des Subjekts gefragt. Zentrales Ergebnis dieses Abschnitts ist, dass sich die Gestalten, die vermittelt Emotionen wahrgenommen werden, aus der Perspektive ihres normativen Status relativ zu der Praxis in der sie situiert sind, evaluieren lassen. Menschen können demnach entweder „passend“ fühlen, indem ihre Affizierungen es erlauben, die spezifische Praxis aufrechtzuerhalten, oder die spezifischen Emotionen einer Person widersetzen sich dem, was „at issue and at stake“ ist und die Person wird zum „affektiv(en) Fremden“ – sowohl aus ihrer Erlebensperspektive als auch aus der Sicht der Interagierenden. Im Rahmen der Gesellschaft sowie im Subjekt gelten spezifische Objekte langfristig und nicht nur für den konkreten Moment als bestimmte Emotionen auslösend-würdig und lösen diese Emotionen auch aus. Weil spezifische Lebensformen und damit zusammenhängende Affizierungsmuster dem Wohlbefinden von Menschen nicht zwangsläufig förderlich sind, sondern ihren Bedürfnissen geradezu entgegenstehen können, besteht Grund zu einer kritischen Auseinandersetzung mit spezifischen Emotions-Objekt-Paarungen.

Im vorausgegangenen Kapitel wurden drei Merkmalskomplexe affektiver Intentionalität akzentuiert. In diesem Kapitel wurde der so verstandene Begriff „affektive Intentionalität“ in lebensform- resp. praxisspezifische sozio-kulturelle Kontexte situiert. Im folgenden Kapitel wird der hier erarbeitete Begriff „sitierte affektive Intentionalität“ aus der Perspektive der

Habitualisierung in den Blick genommen.<sup>193</sup> Dort werde ich die Interpenetration von sozio-kulturellen Ordnungen des Fühlens (globale Perspektive) und Ordnungen des Fühlens im Subjekt (in Form von individuellen Emotionsrepertoires) mit einem praxeologisch-phänomenologischen Zugriff beleuchten. Leitende Frage ist dabei, inwiefern die (lebensform-spezifischen) „Ordnungen des Fühlens“, als stillschweigend operative affektive Schemata, den Möglichkeitsraum des Fühlbaren abstecken und die Spezifität des gestalthaften Gehalts konkreter affektiver Weltbezüge präfigurieren. Vor dem Hintergrund des in diesem Kapitel Diskutierten wird hierfür vorausgesetzt, dass „das Soziale“, der Kontext, in dem sich Subjekte (fühlend) vorfinden und der die Gefühle strukturiert, kein von ihnen losgelöstes Objekt ist, welches optional in den Blick genommen werden *kann*. Vielmehr ist „das Soziale“, mit Merleau-Ponty gesprochen, nicht Gegenstand, sondern „Dimension [des] Seins“:

So gilt es denn, nach der Naturwelt, auch die Sozialwelt neu zu entdecken nicht als Objekt oder Summe von Gegenständen, sondern als beständiges Feld oder Dimension der Existenz: wohl kann ich mich von ihr abwenden, aber nie aufhören, in Bezug zu ihr situiert zu sein. Wie unser Bezug zur Welt überhaupt ist unser Bezug zum Sozialen tiefer als jede ausdrückliche Wahrnehmung und jedes Urteil. Es ist ebenso irrig, uns in die Gesellschaft als Gegenstand unter anderen Gegenständen zu setzen. Wie die Gesellschaft in uns als Gedankenobjekt, und beidemal besteht der Irrtum im Ansatz des Sozialen als Objekt. ([1945] 1966, 414)

---

<sup>193</sup> Der Begriff „affektive Intentionalität“, den ich im zweiten Kapitel akzentuiert habe (drei Merkmalskomplexe: leiblich-phänomenal, gestalthafter Gehalt, doppelt ambige Struktur (passiv-aktiv, rezeptiv-konstruktiv) wird nun in den Begriff „situierte affektiver Intentionalität“ überführt, der es erlaubt, diese drei Merkmalskomplexe affektiven Selbst- und Weltbezugs immer schon multidimensional situiert, wie in diesem (dritten) Kapitel erarbeitet, zu verstehen. Der Begriff situierter affektiver Intentionalität ist demnach kein weiterer, alternativer Begriff zum im vorausgegangenen Kapitel erarbeiteten, sondern dessen Fundierung angesichts einer Einbettung in lebensweltliche Praxis.



## 4 Habitualisierte affektive Intentionalität

---

### 4.1 (Stillschweigende) Ordnung(en)

Emotionen sind Weisen des Weltbezugs von Individuen, die sich unweigerlich eingebettet finden in historisch und sozio-kulturell spezifische Lebensformen/Praktiken. Emotionen sind jedoch nicht lediglich in einen Kontext „hineingesetzt“, sondern in ihrer Charakteristik durch die sozio-kulturelle Situiertheit strukturiert. Um die Spezifität der Gestalt, die phänomenal-leiblich wahr-genommen wird, verstehen zu können, muss das individuelle Emotionsrepertoire – verstanden als Ergebnis der Sedimentierung affektiver Biographie – in seiner (stillschweigend) operativen Wirksamkeit im konkreten Moment des Fühlens expliziert werden. Ein Beispiel:

*Ein voller Bahnsteig, der Zug fährt ein. Die Menschen blockieren die Türen, die Aussteigenden kommen kaum heraus, die Einsteigenden nicht hinein. Remperei und Geraune ist zu vernehmen. Frederick und seine Frau haben es geschafft, sich mit ihren sperrigen Koffern durchzuschlagen und wuchten diese, den Blick auf die Platznummern gerichtet, durch das Abteil. „Ah da, 37 und 38 – Entschuldigen Sie, aber das sind unsere Plätze!“ „Nein, das kann nicht sein“, entgegnet die Frau, die einen der Plätze mit ihrem Körper, den anderen mit ihrem Gepäck blockiert, „ich habe auch reserviert“. Ein aufgeheizter Schlagabtausch entfaltet sich.*

Folgendes Szenario könnte sich entwickeln: Frederick rastet aus, zerrt die Frau, die (augenscheinlich fälschlicherweise) seinen eigenen Platz und den seiner Frau besetzt, aus dem Sitz, wirft sie voller Wut auf den Boden und bespuckt sie. Einen solchen Fall „männlicher Wut“ und die Frage nach möglichen Erklärungen für dieses (emotionale) Verhalten bespricht Ian Burkitt (2014, 3 ff.)<sup>194</sup> und formuliert folgende Antwort einer Person, die so reagiert hat, auf die Frage, warum sie dies getan habe:

„The way she was talking to me, the way she looked down on me. [...] The way she was talking to me like a stuck-up snob. She might come from a posh house and a posh area but she got up my nose and I let her fucking know about it 'n' all. ... I thought I'm not having you telling me where my wife's sitting. My wife'll sit there if she fucking wants.“ (Burkitt 2014, 3)

---

<sup>194</sup> Burkitt argumentiert hier insbesondere gegen eine einseitig individualpsychologische Analyse von Aggression im Allgemeinen vor dem Hintergrund der zentralen These seines Buchs, dass Emotionen Phänomene seien, die sich nur mit Verweis auf umfassende Muster verstehen und erklären ließen: „[F]eelings and emotions only arise in patterns of relationship which include the way we look at and perceive the world, and these also result in patterns of activity that can become dispositions – ways of acting in particular situations [...]“ (Burkitt 2014, 6). Damit ist noch keine Aussage über die Verantwortlichkeit für die Emotion und mit ihr einher- oder aus dieser hervorgehendes Verhalten abgeleitet. Inwiefern Menschen für das, was sie fühlen, und für das, was sie aufgrund spezifischer emotionaler Wahrnehmungen tun, verantwortlich sind, ist eine andere Frage als die nach einer Erklärung hierfür. Dafür, dass Menschen für ihre Emotionen verantwortlich sind, argumentiert u. a. Solomon (1973; 2007).

Aus dieser Antwort wird ersichtlich, dass der Mann eine sehr spezifische Gestalt wahr-genommen hat, die sich ohne einen Verweis auf seine spezifische affektive Biographie kaum verstehen lässt. Eine weitere Nachfrage in dem von Burkitt skizzierten Fall ergibt, dass der Vater des aggressiv reagierenden Mannes ihm in seiner frühen Kindheit beigebracht hat, sich gegen seine Mitschüler durchzusetzen, indem er ihn dazu zwang, mit körperlicher Gewalt auf deren Hänseleien zu reagieren, um seinen Stolz und seine Würde aufrechtzuerhalten. Diese Episode, die vermutlich die Herausbildung eines spezifischen affektiven Musters in Gang gesetzt hat, ist allerdings nur *ein* Ausschnitt aus der emotionalen Ontogenese des Mannes und seiner andauernden affektiven Biographie, die sich in einem spezifisch sozio-kulturellen Milieu vollzieht und in der der Mann in vielfältigen relationalen Affizierungsdynamiken mit einer spezifischen sozio-kulturellen Umgebung unzählige solcher spezifischen Emotionsbedeutungen gelernt hat (siehe Abschnitt 3.3). So benennt Burkitt als Beispiele für die gesellschaftlichen Strukturierungsformen, die ich aus der „diachron-globalen“ Perspektive auf Situiertheit in den Blick genommen habe, neben dem Einfluss der Zugehörigkeit des Mannes zur „unteren sozio-ökonomischen Klasse“ zudem hegemoniale Formen der Maskulinität, etwa porträtiert in Cowboy- und Kriegsfilmern, in denen es als Bestandteil von Männlichkeit angesehen werde, dazu in der Lage zu sein, sich und seine Ehre als Mann (vermittels Gewalt) zu verteidigen ebenso wie seine Familie und sein Heim, den Staat usw. (Burkitt 2014, 6) Um die spezifische Gestalt, die Frederick vermittelt seiner Emotion wahr-nimmt, angemessen zu verstehen, ist weder einer der in Kapitel 2 kritisierten individualistischen emotionsphilosophischen Ansätze noch ein „einfacher“ Situiertheitsansatz, der von der Praxisspezifität der globalen sowie der diachronen Situiertheit abstrahiert, ausreichend.

In the situation above, patterns of class relations formed a backdrop against which this particular drama played itself out in the immediate relations between three people in a particular situation on a train. Overlapping this was also the biography of each person concerned and the way that oriented them in the situation in terms of how they related to each other; the patterns of relationships from their past, embodied in their habits of orientation to others, particularly situations of conflict and how they dealt with them, and their bodily dispositions and forms of perception of others and the world, fed into the creation of the drama. (Burkitt 2014, 5)

Die affektive Biographie einer Person – in deren Verlauf sie mit ihrer je historisch und sozio-kulturell spezifischen Umwelt kontingente Emotionsbedeutungen aushandelt – lagert sich gewissermaßen ab und prägt die Charakteristik und den Gehalt von Emotionen in einem konkreten Moment des Fühlens. Diesen Umstand gilt es in diesem Kapitel zu konkretisieren. In Abschnitt 4.2 wird hierfür zunächst die „geordnete Dimension“ situierter affektiver Intentionalität, die sich durch die Sedimentierung der affektiven Biographie ergibt, mit Hilfe der Konzepte Emotionsrepertoire, emotionaler Stil und Habitus begrifflich gefasst und verortet. Anschließend fokussiere ich die Dimension der „Einverleibung“ dieser „Ordnungen des Fühlens“. Vor dem Hintergrund des im vorausgegangenen Kapitel eingenommenen multidimensionalen Situiertheitsansatzes und des Begriffs des Emotionsrepertoires kommt der Leib nun als „könnendes“ Medium des Zur-Welt-Seins in den Blick, in das sowohl Geschichte als auch



Sozialität eingeschrieben sind: Es ist der *sozialisierte* und *habitualisierte* Leib, nicht „der Leib“ als solcher, vermittelt dessen Menschen affektiv zur Welt sind. Emotionen im Vollzugsmodus als Praxis zu begreifen, ermöglicht daran anschließend die „Ordnungen des Fühlens“ und die sozio-kulturell spezifisch habitualisierte Dimension des Leibes zusammenzudenken. In Abschnitt 4.3 beleuchte ich die präreflexive Dimension affektiven Zur-Welt-Seins lebensformspezifisch aus einer phänomenologisch-praxeologischen Perspektive. Der Hintergrund, von dem aus sich bedeutsame Gestalten erst abheben können, den ich in Kapitel 2 (Abschnitt 2.4) thematisiert habe, wird damit lebensformspezifisch ausgeleuchtet. Hierfür nehme ich erneut eine „synchron-lokale“ Situiertheitsperspektive ein und lege den Fokus auf die „könnende Dimension“ präreflexiver affektiver Intentionalität. Hierdurch soll die stillschweigend operative Wirksamkeit der „Ordnungen des Fühlens“ als Bedingungsfaktor *spezifischer* emotional erschlossener Wirklichkeiten schärfer konturiert werden.

## 4.2 Sedimentierte affektive Biographie: Ordnung(en) des Fühlens (im Individuum)

Wenn Roberts von *construal repertoire* (2003, 80) spricht, verweist er auf den Umstand, dass Individuen in einer konkreten Situation (*synchron*) stets nur bestimmte, in persönlichen Anliegen gründende Auffassungsweisen und somit nur spezifische Emotionen als Reaktion zur Verfügung stehen (siehe Abschnitt 2.3.3, S. 69). Laut de Sousa ([1987] 2009) entwickelt sich ein solches *Emotionsrepertoire* (*diachron*), indem Menschen Emotionsbedeutungen mittels paradigmatischer Schlüsselszenarien erlernen; sie assoziieren ihre Gefühle mit bestimmten Stimuli und verleihen ihnen damit eine Bedeutung (siehe Abschnitt 3.3.1). Diesen beiden Perspektiven lässt sich der Begriff des *narrativen Repertoires* hinzufügen, mit dem Wetherell (2012) auf die einem Individuum zur Verfügung stehenden Deutungsmuster verweist, die sowohl für die eigenen Emotionen als auch für die Emotionen anderer gelten, die u. a. geprägt sind durch bestimmte Gefühlskulturen bzw. durch sozio-kulturelle Gefühlsnormen *über* das Fühlen (siehe Abschnitt 3.3.2). Diese Gefühlskulturen wiederum können als Beispiele für ein nicht auf individueller, sondern auf *kollektiver* Ebene lokalisiertes Gefühlsrepertoire bzw. einen kollektiven emotionalen Stil betrachtet werden.<sup>195</sup> In Abschnitt 3.3.2 habe ich bereits skizziert, dass Rosenwein (2002) Gemeinschaften anhand charakteristischer emotionaler Stile voneinander unterscheidet und dass Reddy (2004) analog zu politischen Regimen von „emotionalen Regimen“ spricht, die als spezifische gesellschaftlich gesetzte Ordnungen des Fühlens normative Kraft erlangen. Beide Ansätze nehmen aus verschiedenen Perspektiven (*synchron* und *diachron*) *gruppenspezifische* Emotionsrepertoires in den Blick, ähnlich wie Raymond Williams (1977) davon ausgeht, dass sich Generationen anhand spezifischer „structures of

---

<sup>195</sup> Diese These wirft die Frage nach der ontologischen Verortung des Stils/Repertoires auf: Wer oder was könnte Träger eines solchen Repertoires sein? Die einzelnen Akteure oder ein ihnen übergeordnetes, emergentes Kollektiv? Diese Frage ließe sich in einem ersten Schritt mit direktem Bezug zu den Arbeiten des Diskurses um *distributed* und *extended emotions* adressieren (siehe Abschnitt 3.1).

feelings“ voneinander unterscheiden ließen. Zusätzlich zu diesen Perspektiven, emotionale Repertoires oder Stile „im Individuum“ oder „in Gemeinschaften bzw. Regimen“ zu verorten, lassen sich Emotionsstile auch ortsgebunden, *räumlich* resp. *praxisspezifisch* lokalisieren: „The supermarket calls for a different emotional repertoire compared to the beach or the office.“ (Gammerl 2012, 164) Der Umstand, dass das spezifische Erleben und die Art und Weise, wie Emotionen ausgedrückt werden, maßgeblich von der sozio-kulturellen Materialität der Umgebung abhängen, ist der Grund dafür, dass spezifische Orte als *scaffolds*, als nichtportable affektive Nischen für spezifische Emotionsregulationsbedürfnisse in Frage kommen, nicht aber für andere (Colombetti & Krueger 2015; siehe Abschnitt 3.2.2) – eine Kirche, Shoppingmall oder Bibliothek erfordern und ermöglichen aus dieser Perspektive einen Rückgriff auf unterschiedliche Emotionsrepertoires. Eng verbunden ist diese Idee mit dem Begriff von Atmosphären, die bestimmten Umgebungen „innewohnen“ (vgl. Schmitz 2013; Böhme [1995] 2013; 2001 Kap. 3 u. 4), sowie dem Phänomen domänenspezifischen relationalen Affekts, das Slaby (2016a) beispielhaft für „white collar workplaces“ analysiert. Diese Arbeitsumgebung ist ein Beispiel für das, was er als „field of in-depth affective modulation“ (ebd., 2) bezeichnet. Weitere Beispiele hierfür sind die akademische Welt, die des Sports, Subkulturen webbasierter sozialer Netzwerke, das Militär oder der Sicherheitssektor (ebd.).<sup>196</sup> Auch Hochschild's (1983) Studien zu den Gefühlsregeln, die sie arbeitsfeldspezifisch ausbuchstabiert, sowie Reddys (2004) Begriff emotionaler Zufluchtsorte (*emotional refuges*) verweisen auf eine räumliche Verortung emotionaler Repertoires bzw. Stile.

What these approaches have in common is an idea that the spatial constellations informing and enabling diverging emotional patterns and practices depend on historically specific economic, cultural and political conditions and are thus subject to variability. (Gammerl 2012, 164)

Anhand dieser nicht erschöpfenden Auswahl unterschiedlicher Möglichkeiten, *Ordnungen des Fühlens* zu beschreiben, wird ersichtlich, dass eine Schärfung des Begriffs emotionaler Stile bzw. Repertoires in viele Richtungen erfolgen kann und unzählige Forschungsperspektiven für diverse Disziplinen eröffnet.<sup>197</sup> Für mein spezifisches Anliegen, die (Bedingungsfaktoren der) epistemische(n) Relevanz des Fühlens in der lebensweltlichen Praxis zu beleuchten, konzentriere ich mich im Folgenden auf die *individuelle Perspektive*, d.h. die einem Individuum zur Verfügung stehenden Emotionen und damit einhergehend die einem Individuum zur Verfügung stehenden Gestalten, die es vermittels dieser Emotion(en) wahrnehmen kann. Die

---

<sup>196</sup> „What characterizes these social domains in general is that they both demand and effect profound shaping of personality, importantly including affectivity. Considerations of the ways these formative social domains operate, how individuals get habituated by them, how individual comportment, affective styles, and these field's process routines intermingle, are by and large absent from recent discussions of situated affectivity in philosophy. This is part of the reason for a certain one-sidedness, not to say short-sightedness, of the otherwise helpful literature on the topic.“ (Slaby 2016a, 2) Zu dieser Kritik Slabys siehe bereits Abschnitt 3.4.2.

<sup>197</sup> Für eine Reihe von Fragen, die diese Perspektive aufwirft, vgl. Slaby 2016b sowie Slaby et al. 2016, ferner die unterschiedlichen Ansätze der 2012 erschienenen Sonderausgabe „Emotional styles – Concepts and challenges“ in *Rethinking History* 16 (2).

leitende Annahme hierbei ist, dass das Emotionsrepertoire eines Individuums nicht etwa von kollektiven und räumlichen emotionalen Stilen unabhängig, sondern vielmehr intrinsisch mit ihnen verwoben ist. Genau hierin besteht die Vertiefung des „klassischen“ Situertheitsansatzes sowie der darauf aufbauenden, in Kapitel 3 herausgearbeiteten multidimensionalen Situertheitsperspektive affektiver Intentionalität.<sup>198</sup>

#### 4.2.1 Emotionsrepertoire, emotionaler Stil und Habitus

Slaby (2016) und Slaby et al. (2016) führen den Begriff des Emotionsrepertoires innerhalb ihres an die Arbeiten der kulturwissenschaftlichen *Affect Studies*<sup>199</sup> anschließenden Ansatzes relationaler Affektivität ein.<sup>200</sup> „Relationale Affektivität“ bezeichnet in ihrem Ansatz ein affektives Phänomen, das sich von Emotionen, Stimmungen oder anderen etablierten Kategorien der Emotionsphilosophie unterscheidet. „Affekt“ bezieht sich hier auf eine relationale Dynamik, die sich nicht *in*, sondern *zwischen* Individuen und materieller Umwelt entfaltet und dem Erleben (gar der Konstitution)<sup>201</sup> konkreter Individuen vorausgeht (Slaby 2016b, 2); es handelt sich um eine intra-aktive<sup>202</sup> Dynamik, die ihre jeweilige Charakteristik der Spezifität sozio-kultureller Praxisdomänen verdankt (ebd.). In diesem Ansatz erfüllt der Begriff des Emotionsrepertoires mehrere Aufgaben, unter anderem wird er dem Individuum zugeschrie-

<sup>198</sup> Ein Emotionsrepertoire zu verstehen als intertemporal sozio-kulturell geprägte „Ordnung des Fühlens“, die im synchronen Moment das spezifische Affizierungsgeschehen strukturiert, vermeidet die Präsupposition eines unhinterfragten Individualismus, während gleichzeitig berücksichtigt wird, „dass ein Individualismus bezüglich Emotionen in einer anderen Hinsicht so falsch dann auch wieder nicht sein kann. Als die relativ stabilen Produkte weit verbreiteter und fraglos praktizierter Klassifikations-, Zuschreibungs- und Sanktionspraktiken sind individuelle Emotionen so real wie nur irgendetwas.“ (Slaby et al. 2016, 81)

<sup>199</sup> In den angelsächsischen Kulturwissenschaften lassen sich verschiedene Stränge dessen ausmachen, was als *Affect Studies* gelten kann. Eine Untergruppe dieser Arbeiten bezieht sich auf eine nachgezeichnete Traditionslinie von Baruch de Spinoza über Henri Bergson zu Gilles Deleuze (und Félix Guattari). Für verschiedene Ansätze dieser Tradition siehe die Sammelbände Clough & Halley (2007) oder Gregg & Seighworth (2010) sowie Baier et al. (2014). Für eine Nachzeichnung verschiedener Stränge und Forschungsausrichtungen innerhalb der *Affect Studies* siehe Mühlhoff (2016, Einleitung) sowie Slaby (in Vorbereitung b). Für eine kritische Auslotung verschiedener Implikationen eines affekttheoretischen Ansatzes (insbesondere im Sinne Brian Massumis mit seiner These der „Autonomie des Affekts“ (1995)) siehe Wetherell (2012). Für eine dezidierte Kritik am „turn to affect“ siehe Leys (2011).

<sup>200</sup> Jan Slaby, Rainer Mühlhoff und Philipp Wüschner bilden das Teilprojekt „Emotionsrepertoires im Wandel“ des SFB 1171 „Affective Societies: Dynamiken des Zusammenlebens in bewegten Welten“ der FU Berlin. Der Begriff „relationaler Affektivität“ sowie der des „Emotionsrepertoires“ sind in diesem großangelegten Forschungsprojekt zu affektiven Strukturen von und in Gesellschaften Schlüsselbegriffe. Dem umfassenden Begriffsinstrumentarium, welches dort bereits erarbeitet wurde, kann an dieser Stelle nicht angemessen Rechnung getragen werden. Den Begriff des Emotionsrepertoires entlehne ich aus diesem Kontext, allerdings mit einem anderen Fokus. Slaby et al. fokussieren die Dynamik, Prozesshaftigkeit und die subjektivierende Macht von affektiven Prozessen, die sich *zwischen* Mensch(en) und Materialität entfalten. Mein Fokus in dieser Arbeit ist hingegen das Individuum und die durch ein spezifisches Emotionsrepertoire erst ermöglichte sowie eingeschränkte Bedeutsamkeitwahrnehmung.

<sup>201</sup> „Affect, on the present understanding, is a relational dynamic between individuals and in situations – a dynamic that is prior to individual experience, even, in a sense, prior to the individual subject as such.“ (Slaby 2016b, 2)

<sup>202</sup> Für eine Erläuterung des Begriffs „intra-action“ siehe Fn. 149.

ben, um dessen affektiv-evaluative Perspektive einnehmen zu können; denn wenn Affekt *zwischen* Individuen und Umwelt lokalisiert wird, kommt eine erstpersonale Perspektive nur abgeleitet aus diesen Affizierungsvollzügen in den Blick: „[W]e talk about a temporal career of relatedness that has crystallized into an individual repertoire of emotions, into states and attitudes and cares and concerns that jointly make up a more or less coherent evaluative perspective on the world.“ (Slaby 2016b, 20) Attribuiert auf ein Individuum statt auf eine Gruppe, Epoche oder einen Ort, verweist der Begriff „Emotionsrepertoire“ in diesem Ansatz dann auf

the relatively stable, habituated formations of affect [...] A repertoire of emotion is in the first instance an individual's career of affectively resonating, insofar as it has sedimented into routine ways of affective interaction that are now partly at the person's willful disposal, partly entrenched in the form of bodily dispositions. (Slaby 2016b, 22)

Wetherell spricht in ähnlicher Weise von einem sich in sozio-kulturell spezifischer Umgebung entwickelnden Personalisierungsprozess von Affektivität: „The personalisation of affect is a product of relational histories made up of repeated interactions, narratives and habitual body routines.“ (Wetherell 2012, 121) Der Begriff des Repertoires ist in diesem Zusammenhang insbesondere deshalb hilfreich, weil er „umfassend genug ist, um sowohl Ausdrucksaspekte, Verhaltensweisen und auch sprachliche Klassifizierungen als auch kulturspezifische Gefühlsnormen abzudecken.“ (Slaby et al. 2016, 80) Die Betonung auf letztgenannte kulturspezifische Gefühlsnormen legt der Anthropologe Dewight Middleton, wenn er feststellt:

The organization of our emotions bears the stamp of time and place. Emotional style connects individual experience with historically derived group cognitive and moral structures which, in turn, supply the meaning and motivation by which individuals enact and interpret style and self in their daily lives. The concept of style reflects the formative and regulative role of culture in furnishing us with ordered emotional experiences. (Middleton 1989, 188)

In Middletons Analyse des Begriffs emotionaler Stile liegt der Fokus darauf, zu ergründen, inwiefern der Umstand, dass in unterschiedlichen Kulturen unterschiedliche Emotionen zur Verfügung stehen und verschieden ausgedrückt und kommuniziert, sanktioniert und erlebt werden, mit anderen Bereichen kulturspezifischer Varianz zusammenhängt (wie etwa speziellen Riten, Umgangsformen innerhalb von Verwandtschaft oder dergleichen):<sup>203</sup>

*Emotional style* is the normative organization of emotions, their indigenous classification, form of communication, intensities of expression, contexts of expression, and patterns of linkage with each other and with other domains of culture. (Middleton 1989, 188)

Beide Begriffe, Emotionsrepertoire und emotionaler Stil, erlauben es, und das ist für diese Arbeit der zentrale Punkt, die *Interpenetration (wechselseitige Durchdringung) von affektiven*

---

<sup>203</sup> „Our emotional lives, ordered by culture, contribute greatly to our sense of identity, our motivation to act, and our interpretation of the acts of others. Our emotions are historically shaped sociocultural constructions more than they are personal possession. They are processual events tied fundamentally to other domains of culture. Emotions, like culture, are organized in distinctive *patterns*.“ (Middleton 1989, 187; Hervorhebung IvM)

*Mustern in der Gesellschaft und im Individuum* herauszuarbeiten und zu benennen. Einem fühlenden Individuum steht in einer konkreten Situation ein spezifisches Emotionsrepertoire zur Verfügung, das in seiner Spezifität das Ergebnis einer sozio-kulturell situierten affektiven Biographie darstellt, die fortdauernd gesellschaftlichen Normierungsprozessen ausgesetzt ist. „Emotionsrepertoires [sind] an spezifische soziale Räume gebunden [...], innerhalb derer sich affektive Bezüglichkeiten entfalten und sich individuelle emotionale Habitualitäten herausbilden“ (Slaby et al. 2016, 85). Um diese habitualisierte, „geordnete“ Dimension des Fühlens für meine Untersuchung mit einer Betonung auf den Leib als Medium affektiver Intentionalität zu schärfen, bietet es sich in einem nächsten Schritt an, einige Anleihen bei Pierre Bourdieus Habituskonzept zu machen und gleichzeitig anhand dieses Begriffs aufzuzeigen, was mit dem Begriff der „Ordnungen des Fühlens“ in meiner Arbeit gerade nicht impliziert werden soll. Hierdurch wird zunächst der *Körper* als Ort des Emotionsrepertoires hinzugenommen; die praxisspezifisch „könnende“ sowie die erstpersonal-leibliche Perspektive greife ich im folgenden Abschnitt auf.

Der Begriff „Habitus“ geht auf Aristoteles<sup>204</sup> zurück, spielt in den Theorien von Émile Durkheim, Marcel Mauss oder Norbert Elias bereits eine wichtige Rolle, erlangt jedoch durch seine zentrale Bedeutung in Pierre Bourdieus Theorie der Praxis eine besondere Prominenz.<sup>205</sup> Bourdieu liefert damit ein „Erkenntnisinstrument“, wie Beate Kraus & Gunter Gebauer (2014) formulieren, das ermöglicht, Denk-, Wahrnehmungs- und Verhaltensschemata von in sozialen Feldern agierenden Individuen in den Blick zu nehmen; und zwar zugleich als *modus operandi* und als *opus operatum* (Bourdieu [1979] 1987, 281 ff.; sowie vgl. Kraus & Gebauer 2014, 5–6; Sabeva & Weiß 2009, 18). Der Habitus ist demnach zugleich generierendes Prinzip (Bourdieu spricht auch von „strukturierender Struktur“), d. h. Erzeuger gesellschaftlicher Praxis (*modus operandi*) und Produkt („strukturierte Struktur“), d. h. das Ergebnis der Geschichte eines auf diese Weise in sozialen Feldern agierenden Individuums (*opus operatum*). Anhand einer Vielzahl von Beispielen – in „Die feinen Unterschiede“, insbesondere aus der französischen Gesellschaft der 1960er Jahre – zeigt Bourdieu, wie sich Menschen unterschiedlicher sozialer Klassen oder verschiedenen Geschlechts in ihrer Körperhaltung und Bewegung, in ihrem Geschmack (im doppelten Sinne: gustatorisch sowie ästhetisch; siehe Abschnitt 3.4.3, u. a. Fn. 187), in ihrer Wahrnehmung sowie ihrem Wahrgenommenwerden – d. h. in ihrer gesamten Verhaltung – voneinander unterscheiden.<sup>206</sup> Der Habitus bezeichnet demnach die „einver-

---

<sup>204</sup> Für einen umfassenden Überblick zum Habitusbegriff bei u. a. Aristoteles, Thomas von Aquin, Wilhelm von Ockham oder Søren Kierkegaard siehe Peter Nickl (2005).

<sup>205</sup> Für Bourdieus Ausführungen zum Habitusbegriff siehe u. a. Kap. 2 im ersten Teil von „*Entwurf einer Theorie der Praxis*“ ([1972] 1976). Im vierten Kapitel von „*Sozialer Sinn*“ ([1980] 2015) – mit dem bezeichnenden Titel „Glaube und Leib“ – lässt sich besonders gut Einblick in die körperliche Dimension des Habituskonzepts gewinnen, ebenso wie im vierten Kapitel im Abschnitt „Habitus und Einverleibung“ der „*Meditationen*“ ([1997] 2013).

<sup>206</sup> In bemerkenswert ähnlicher Weise schreibt Merleau-Ponty: „Nicht die Wirtschaft oder die Gesellschaft, betrachtet als unpersönliche Mächte, qualifizieren mich als Proletarier, sondern die Gesellschaft und die Wirtschaft, so wie ich sie in mir trage und sie erlebe; und nicht eine intellektuelle Leistung ohne jedes Motiv, sondern meine Weise des Zur-Welt-seins in diesem institutionellen Rahmen.“ ([1945] 1966, 504)

leibte, zur Natur gewordene und damit als solche vergessene Geschichte“ (Bourdieu [1980] 2015, 105), das „Körper gewordene Soziale“ (Bourdieu & Wacquant [1992] 1996, 161).

Wenn man vom Habitus redet, dann geht man davon aus, daß das Individuelle und selbst das Persönliche, Subjektive, etwas Gesellschaftliches ist, etwas Kollektives. Der Habitus ist die sozialisierte Subjektivität. (ebd., 159)

Entscheidend ist, dass sich ein Subjekt dieser „zweiten Natur“ in ihrem verhaltensstrukturierenden Wirken nicht bewusst ist. „Der Entstehungszusammenhang des Habitus, die sozialen Bedingungen, die ihn hervorbrachten, damit aber auch das Bewusstsein vom Gewordensein dieser ‚zweiten Natur‘, sind in der Selbstverständlichkeit der von ihm erzeugten Praxis untergegangen.“ (Krais & Gebauer 2014, 5–6) Das zentrale in Bourdieus Habituskonzept ist damit das Phänomen der (sich kontinuierlich und stillschweigend vollziehenden) *Inkorporation* von Gesellschaft. Menschen handeln demnach nicht aktiv reflektierend diversen Verhaltens- und Ausdrucksnormen entsprechend, sondern entwickeln über die Zeit hinweg einen „praktischen Sinn“,<sup>207</sup> der es ihnen erlaubt, den Anforderungen eines (sozialen) „Feldes“ (im Kontext dieser Arbeit bedeutet das: einer sozio-kulturell spezifischen Praxis/Lebensform)<sup>208</sup> auf unreflektierte und „könnende“ Weise zu entsprechen. Die kulturellen und kollektiven Denk- und Handlungsschemata spezifischer sozialer Felder schreiben sich wörtlich in die Körper der agierenden Individuen ein.

Für Monique Scheer (2012) stellt diese Bourdieu'sche Konzeption des Körpers einen Grund dar, seinen Ansatz als fruchtbare Vertiefung des Situertheitsparadigmas à la Griffiths & Scarantino (2009) zu erachten. Scheer begreift Emotionen als *verkörperte* Phänomene und vermittelt ihres spezifischen, von Bourdieu entnommenen Körperbegriffs – als sozial situiert, adaptiv, erworben, plastisch und damit historisch – als Praktiken (2012, 193). Für andere Autoren hingegen ist Bourdieus Konzeption des Körpers ein Grund dafür, dass der Habitusbegriff für eine Thematisierung von Emotionen und deren Einbettung in soziale Praxis unbefriedigend sei. Wetherell etwa identifiziert im Konzept des Habitus und dem diesem zugrundeliegenden Körperverständnis Bourdieus eine grundsätzliche Tendenz soziologischer Emotionsforschung, soziale Akteure in einer Weise aufzufassen, die suggeriere, menschliches Verhalten funktioniere ähnlich wie das einer Jukebox:

<sup>207</sup> „Der praktische Sinn als Natur gewordene, in motorische Schemata und automatische Körperreaktionen verwandelte gesellschaftliche Notwendigkeit sorgt dafür, daß Praktiken in dem, was an ihnen dem Auge ihrer Erzeuger hinausreichenden Grundlagen ihrer Erzeugung verrät, sinnvoll, d.h. mit Alltagsverstand ausgestattet sind. Weil die Handelnden nie ganz genau wissen, was sie tun, hat ihr Tun mehr Sinn, als sie selber wissen.“ (Bourdieu [1980] 2015, 127)

<sup>208</sup> Der Begriff des „Feldes“ (ähnlich, aber mit anderer Konnotation wie der Begriff der „Klasse“) trägt dem Umstand Rechnung, dass eine Gesellschaft keine einheitliche Gruppe ist, sondern „sich in differenzierte soziale Gruppen und funktionale Einheiten aufgliedert, die nach je eigenen Regeln und symbolischen Codes operieren.“ (Prinz 2014, 296) Für eine detailliertere Beschreibung des Feldbegriffs bei Bourdieu siehe u. a. Bourdieu & Wacquant ([1992] 1996, 124ff.), Rehbein & Saalman (2009), Prinz (2014, 296ff.) oder Krais & Gebauer (2014, 58ff.).

Press the right buttons and the affective tunes appropriate to status, position and habitus will blare out. Middle-class competitiveness will burst discordantly into life while for some factions of the working class the only tunes are deference, envy and shame. People are treated as *affect automatons*, emoting and being taken over by affect, not being able to help responding, but not quite understanding why. Affective practices (like the range of affective tunes in the jukebox) are assumed to come in neat, recognisable, standard, basic emotion-style packages. Particularly for Bourdieu, these emotion packets are reactions rather than actions, fixed biological patterns rather than assemblages or recruitments. These are responses rather than practical methods for performing, re-animating and re-configuring social relations. (Wetherell 2012, 115; Hervorhebung IvM)

Ähnlich äußert sich Ian Burkitt über Bourdieus Körperbegriff. Er ist mit Verweis auf John Dewey der Überzeugung, dass eine Reflexion und eine „intelligente Kontrolle“ von Gewohnheiten (*habits*), auch wenn dies schwer sein möge, durchaus möglich sei: „[T]he body is anything but an automaton – a moving mechanical device that imitates a human being by operating according to a predetermined set of codes, realised unconsciously.“ (Burkitt 2014, 117) Aus diesem Grund steht ebenfalls Gammerl dem Unterfangen, die Ordnung des Fühlens (den „emotionalen Stil“) mit dem Begriff des Habitus einzufangen, skeptisch gegenüber. An der Adaption des Habitusbegriffs, wie ihn etwa Deborah Gould (2009) vornimmt,<sup>209</sup> kritisiert er eine einseitige Fixierung auf das Unbewusste und den Körper (2012, 163). Bourdieu selbst weist den Vorwurf einer mechanistischen Vorstellung menschlichen Handelns, die sich in diesem Unbehagen widerspiegelt (und der seiner Theorie der Praxis insgesamt oft gemacht wurde) allerdings zurück.<sup>210</sup> So schreibt er:

[I]ch habe Habitus auch und vor allem gesagt, *um nicht* „habitude“ zu sagen, *Gewohnheit* –, nämlich die generative, um nicht zu sagen kreative Kapazität, die im System der Dispositio-

<sup>209</sup> Deborah Goulds Buch „Moving politics“ ist eine eindrucksvolle Studie über die Rolle von Emotionen in politischen Bewegungen, am Beispiel der „ACT UP“ Bewegung, die sich für mehr Öffentlichkeitsarbeit zum Thema AIDS engagierte. Sie verwendet den Habitusbegriff, übertragen auf Emotionen, auf einer kollektiven Ebene: „The term *emotional habitus* extends the habitus concept into the realm of feeling. Operating beneath conscious awareness, the emotional habitus of a social group provides members with an emotional disposition, with a sense of what and how to feel, with labels for their feelings, with schemas about what feelings are and what they mean, with ways of figuring out and understanding what they are feeling. An emotional habitus contains an emotional pedagogy, a template for what and how to feel, in part by conferring on some feelings and modes of expression an axiomatic, natural quality and making other feeling states unintelligible within its terms and thus in a sense unfeeling and inexpressible. A social group’s emotional habitus structures what members feel and how they emote. It is structured as well, shaped by the field(s) in which it operates, and instantiated, stabilized, reproduced, and potentially transformed through practices like enactments or intimations of feelings and statements about what is (non)normative regarding feelings and their expression.“ (Gould 2009, 34–35)

<sup>210</sup> Warum der Habitusbegriff in der Soziologie „auf derart ablehnende und manchmal geradezu wütende Reaktionen gestoßen ist“ (Bourdieu & Wacquant [1992] 1996, 167) erklärt sich Bourdieu folgendermaßen: „Ich glaube, was die Leute an dem Habitusbegriff so aufregt oder so zur Verzweiflung bringt, das ist, daß er die Umsetzung der *genetisch-generischen Denkweise* verkörpert, die eine Bedrohung für die Vorstellung darstellt, die die ‚Schöpfer‘ von sich selber haben, von ihrer Identität, ihrer ‚Einzigartigkeit‘. Nur dadurch, nämlich daß da ernsthaft etwas auf dem Spiel steht (daß es sozusagen an den Lebensnerv geht ...), ist doch zu erklären, daß so viele kluge Köpfe nicht auf das reagiert haben, was ich gesagt habe, sondern auf das, was sie zu lesen meinten.“ (ebd.)

nen als *ars* – als Kunst in ihrem eigentlichen Sinne der praktischen Meisterschaft – und insbesondere als *ars vivendi* angelegt ist. (Bourdieu & Wacquant [1992] 1996, 154)<sup>211</sup>

Kommentatoren seiner Theorie, die diesen Umstand missachten, machen sich Bourdieu zufolge demnach „eine mechanistische Vorstellung von einem *gegen den Mechanismus* konstruierten Begriff.“ (ebd., 154–155) Eine weitere Kritik am Habitusbegriff ist ein vermeintlich implizierter Determinismus. Dieser Vorwurf entsteht daraus, dass sich die Spezifität eines Habitus bei Bourdieu aus einem zugehörigen „sozialen Feld“ ergibt. So betrachtet hieße das, dass die Sozialisation in einem bestimmten „Feld“ den Habitus einer Person und damit ihre gesamte Verhaltung festlegt. Auf die Frage, wie Bourdieu dann noch „das Element der Innovation und das des Handelns“ (ebd., 166) erklären könne, stellt er, eine deterministische Deutung des Habitus ablehnend, klar:

Der Habitus ist nicht das Schicksal, als das er manchmal hingestellt wurde. Als ein Produkt der Geschichte ist er ein offenes Dispositionssystem, das ständig mit neuen Erfahrungen konfrontiert und damit unentwegt von ihnen beeinflusst wird. Er ist dauerhaft, aber nicht unveränderlich. (ebd., 167–168)<sup>212</sup>

Nach Bourdieu ist eine Übereinstimmung des Habitus einer Person mit dem zugehörigen „sozialen Feld“ zwar besonders häufig der Fall, dennoch aber als ein *Sonderfall* zu betrachten, der nicht verallgemeinert werden dürfe (Bourdieu [1997] 2013, 204). Hierzu ist instruktiv, was Gould über emotionale Habitus von Homosexuellen schreibt, die in heteronormativen Feldern situiert sind:

<sup>211</sup> Der Habitusbegriff teile allerdings mit verwandten Begriffen und Vorläufern, wie etwa dem des „Ethos“ die theoretische Intention, sich „zugleich einer Theorie des Subjekts zu entziehen, ohne aber den Akteur zu opfern, und der Philosophie der Struktur, aber ohne darauf zu verzichten, die Effekte zu berücksichtigen, die die Struktur auf und durch diesen Akteur ausübt.“ (Bourdieu & Wacquant [1992] 1996, 154) Peter Nickl schreibt: „Der Mensch ist zwar ein Gewohnheitstier, aber eben ein habitus-Mensch.“ (2005, 2; Hervorhebung im Original) Dennoch weist der Begriff eine Nähe zum Begriff der Gewohnheit (*habit*) auf, wie er im (amerikanischen) Pragmatismus verwendet wird. Hierzu schreibt Bourdieu selbst, „daß die Theorie des Habitus und des Praxis-Sinns viele Ähnlichkeiten mit Theorien aufweist, bei denen wie bei Dewey der Begriff *habit*, verstanden als ein aktives, schöpferisches Verhältnis zur Welt und nicht eine mechanisch-repetitive Gewohnheit, an zentraler Stelle steht, und die all jene Begriffsdualismen ablehnen, auf denen so gut wie alle post-cartesischen Philosophien aufbauen: Subjekt und Objekt, Innen und Außen, materiell und geistig, individuell und gesellschaftlich usw.“ (Bourdieu & Wacquant [1992] 1996, 155) Dewey selbst schreibt in „Human nature and conduct“: „The word habit may seem twisted somewhat from its customary use when employed as we have been using it. But we need a word to express that kind of human activity which is influenced by prior activity and in that sense acquired; which contains within itself a certain ordering or systematization of minor elements of action; which is projective, dynamic in quality, ready for overt manifestation; and which is operative in some subdued subordinate form even when not obviously dominating activity.“ (1922, 40–41)

<sup>212</sup> Und weiter: „Der Begriff des Habitus erklärt den Tatbestand, daß die sozialen Akteure weder Materieteilchen sind, die durch äußere Ursachen determiniert werden, noch kleine Monaden, die sich ausschließlich von inneren Gründen leiten lassen und irgendein vollkommen rationales Handlungsprogramm ausführen [...]. Anders formuliert, die sozialen Akteure bedingen, vermittelt über sozial und historisch zustande gekommene Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien, aktiv die Situation, die sie bedingt. Man kann sogar sagen, daß die sozialen Akteure nur in dem Maße determiniert sind, in dem sie *sich selber* determinieren; aber die Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien, die der Ursprung dieser (Selbst-)Bedingtheit sind, sind selber großenteils von den ökonomischen und sozialen Bedingungen ihrer Entstehung bedingt.“ (Bourdieu & Wacquant [1992] 1996, 168)



[I]mportant to note is that a collectivity's structural positioning within a field influences its emotional habitus. Lesbians' and gay men's positioning within a heteronormative society, for example, has helped to generate an ambivalent emotional habitus in lesbian and gay communities that includes contradictory feeling states about both homosexuality and dominant heterosexual society [...] The emotional habitus of marginalized groups are influenced by the reigning emotional habitus in a society, but their contours derive as well from specific experiences of oppression. (Gould 2009, 35)<sup>213</sup>

Ich möchte im Folgenden dezidiert keine mechanistische oder deterministische Lesart von Emotionsrepertoires bzw. Ordnungen des Fühlens implizieren – unabhängig davon, ob diese Tendenzen in Bourdieus umfassender Theorie selbst angelegt sind oder nicht. Diese Explikationen vorausgesetzt halte ich, contra Gammerl, Goulds Adaption des Habitusbegriffs keineswegs für einseitig, wenn sie auch aufgrund einer Bezugnahme auf Massumis Affektbegriff die Betonung auf unbewusste Prozesse legt, sondern gerade für eine gelungene Demonstration, inwiefern sich durch eine solche Thematisierung der „Ordnungen des Fühlens“ diverse Einseitigkeiten aufheben lassen:

One reason that I like the term *habitus* for thinking about feelings is that it locates feelings within social relations and practices, thereby pointing toward their conventionality and countering a standard understanding of feelings as wholly interior to the individual. I am especially drawn to the concept because it forces us to consider *together* phenomena that are often opposed to one another: the social and conventional aspects of emotion, on the one hand, along with the nonconscious and bodily components, on the other. Indeed, an emotional habitus has force precisely because its bodily and axiomatic qualities obscure the social, conventional nature of feelings and generate the sense that what one is feeling is entirely one's own. (Gould 2009, 35)

Die Abgrenzungen, wie sie Gammerl, Slaby et al. und andere von potenziellen Implikationen des Bourdieuschen Habitusbegriffs vornehmen, sind in diesem Zusammenhang hilfreich, um den Begriff der „Ordnungen des Fühlens“, wie ich ihn verwenden möchte, zu präzisieren. Ordnungen des Fühlens kommen im Begriff des emotionalen Stils oder des Emotionsrepertoires, im Unterschied zu einem so ausgelegten Verständnis des Habitus, dynamisch, wandelbar und pluralistisch in den Blick und nicht als singuläres und endgültig etabliertes deterministisches (soziales) Konstrukt, welches jegliches Fühlen gemäß der Regeln *eines* konkreten sozialen Feldes vorbestimmt.

---

<sup>213</sup> Die Arbeiten von W.E.B. Du Bois ([1903] 1989), Simone de Beauvoir ([1952] 1989) und Frantz Fanon ([1952] 1967), so Gould (2009), wiesen darauf hin, dass ebenfalls in anderen unterdrückten Minderheiten ambivalente emotionale Habitus präsent seien, die alle je ihre eigene spezifische Gestalt und ihren eigenen spezifischen Inhalt hätten (ebd., Fn. 44). Trotz Bourdieus eigener Bemerkung scheint die Anpassung von Verhalten zu einem spezifischen Feld in seinen Ausführungen zu überwiegen. So schreibt er in Zusammenhang mit den potenziellen Missklängen bzw. Missverhältnissen, die zwischen Habitus und Feld bestehen können, dass selbst im Falle von „zerrissenen“ oder „in sich widersprüchlichen Habitus“ ([1997] 2013, 206) die „Trägheit“ des Habitus zu betonen sei, die „ihren Produktionsbedingungen entsprechenden Strukturen zu perpetuieren.“ (ebd.)

The concept of repertoire is more plastic and malleable as the related concept of *habitus*, and less strictly co-dependent on a static notion of a social field (Bourdieu 1977). (Slaby 2016b, 22)

By comparison [zum Habitusbegriff; IvM], „style“ implies a higher degree of fluidity and malleability and is, most importantly, more easily pluralised. This is essential for focusing on coexisting modes of thinking about, handling, generating and showing emotions. (Gammerl 2012, 163)

Hiermit lässt sich formulieren, dass Menschen über ein vielschichtiges Emotionsrepertoire verfügen, bzw. diverse emotionale Stile entwickeln, die je nach Praxis bzw. Lebensform zum Einsatz kommen. Die „Ordnung des Fühlens“ eines Individuums ist damit pluralistisch zu verstehen. Im zweiten Kapitel wurde bereits thematisiert, dass Menschen z. B. in etablierten Beziehungen einen gemeinsamen „affektiven Stil“ entwickeln, oder dass sich zwischen einander unbekanntem Menschen aufgrund einer geteilten Praxis „geordnete“ affektive Dynamiken entwickeln. Emotionsrepertoires sind damit nicht (nur) „in“ Individuen, sondern ebenso, wie oben skizziert, gruppenspezifisch oder räumlich lokalisierbar. Der Repertoirebegriff

erfüllt deshalb eine Scharnierfunktion: So besitzt ein Individuum ein im Rahmen des jeweils kulturell Zulässigen individuelles Emotionsrepertoire in Form eintrainierter emotionaler Dispositionen, aber zugleich sind wir auch mit den Emotionsrepertoires von Familien, Parteien, Organisationen, Vereinen, ja selbst denen von Gemeinden, Nationen und Kulturkreisen konfrontiert. (Slaby et al. 2016, 80)<sup>214</sup>

Für den weiteren Verlauf der vorliegenden Untersuchung sind insbesondere die *Schnittpunkte* der Begriffe „Emotionsrepertoire“, „emotionaler Stil“ und „Habitus“ entscheidend.<sup>215</sup> Von

<sup>214</sup> Zur komplexen Verschachtelung bzw. dem fließenden Übergang zwischen „Ordnungen des Fühlens“ verschiedener Art äußern sich Slaby, Middleton und Wetherell in sehr ähnlicher Weise. Slaby: „I suggest to employ the concept of repertoire in a wide sense so that it is also applicable to domains, groups, organizations, even subcultures, perhaps even entire nations or historical epochs. This is because repertoires can be shared, transmitted, collectively worked-on, variously prized or policed, and one will encounter stunning forms of discordance up to outrightly hostile reactions once individuals or groups find themselves transposed into environments in which different emotional repertoires are dominant. Details aside, the concept of repertoire of emotion has purchase as an addition to the primary focus on relational affectivity, referencing the ‚other side‘ of the polar dynamic between the fluid, processual enactments of relational affect and its stabilizing habituation in both individual actors or in the practical domains they are embedded in.“ (Slaby 2016b, 22) Middleton: „This concept [of emotional styles; IvM] obviously requires a reasonable isomorphism between the organization of self and the organization of culture, but it does not require an extreme goodness of fit. We know that most individuals internalize most of their culture, just as we know that the socialization process is imperfect.“ (Middleton 1989, 188) Wetherell: „Personal history, subjectivity and affective practice develop in social relations. The social orderings of the affective routines of family life are vivid and sharp in this case because the particular social circumstances are dramatic and pressing. But this intimate connection between the personal and the social is present in all lived affective trajectories. This work reminds us why conceptions of a singular affective habitus fail, along with simple ‚jukebox‘ models of the psychosocial actor, and why it is necessary to think in ‚affective intersectional‘ ways.“ (Wetherell 2012, 122)

<sup>215</sup> Slaby et al. selbst fassen die Schnittpunkte des Habitus- und Repertoirebegriffs folgendermaßen zusammen: „Beide umfassen die Fähigkeiten, Gewohnheiten, Ansichten und den Stil eines Akteurs und leisten eine Rückübersetzung von den ‚intrinsic Merkmalen einer Position in einen einheitlichen Lebensstil‘ (Bourdieu 1998, 21).“ (2016, 83, Fn. 11) Die Autoren selbst betonen hingegen für ihren eigenen Ansatz die folgenden drei Unterschiede: Erstens betont der Repertoirebegriff Slaby et al. zufolge im Unterschied zu dem an

„Ordnung(en) des Fühlens“ (eines Individuums) oder (individuellen) Emotionsrepertoires zu sprechen, trägt demnach im Folgenden dem Umstand Rechnung, dass sich konkrete Instanzierungen einer Emotion nicht „aus dem Nichts ergeben“. Emotionen sind das Ergebnis eines Habitualisierungsprozesses, in dem Menschen in einer historisch und sozio-kulturell spezifischen Umwelt (in Interaktion mit anderen) spezifische Affizierungsmuster inkorporiert und spezifische Gestalten in ihr Repertoire aufgenommen haben. Ein Emotionsrepertoire – also ein Repertoire bekannter bedeutsamer Gestalten – steht dem Individuum in einem konkreten Moment des Weltbezugs in gewisser Hinsicht willentlich zur Verfügung und ist gleichzeitig körperliche Disposition. Emotionsrepertoires stellen bestimmte Emotionen zur Verfügung, d.h. sie verhindern andere, und strukturieren damit vor, auf welche Weise Individuen (affektiv) Wirklichkeit wahrnehmen. Emotionsrepertoires resp. Ordnungen des Fühlens kennzeichnen sich durch eine Interpenetration individueller und gesellschaftlicher Strukturen – sie sind weder gänzlich privat und persönlich, noch allein gesellschaftlich determiniert. Ordnungen des Fühlens lassen sich zugleich aus der Perspektive des *modus operandi* und des *opus operatum* soziokulturell spezifischer Lebensformen adressieren. Sowohl die Emotionsrepertoires als auch jede konkrete Instanzierung des Fühlens sind damit Erzeugnis wie Erzeuger bestimmter Lebensformen. Durch diese Ausarbeitungen wird die im vorausgegangenen Kapitel eingenommene Perspektive, konkrete Instanzierungen affektiver Intentionalität in ihrem normativen Status relativ zu einer Praxis/Lebensform zu adressieren, noch besser verständlich.

Um die in diesem Kapitel fokussierte „habitualisierte Dimension“ des Fühlens in den Begriff situierter affektiver Intentionalität einzuweben, fokussiere ich zunächst erneut den Leib als Medium affektiven Weltbezugs – vor dem Hintergrund der eben skizzierten Interpenetration von individuellen und gesellschaftlichen Strukturen. Anschließend zeige ich auf, inwiefern sich aufbauend auf den bisherigen Ergebnissen der Untersuchung die These fruchtbar machen lässt, affektive Intentionalität als Praxis zu konzeptualisieren. Hierdurch lassen sich die leiblich-phänomenale, die multidimensional situierte und die habitualisierte Dimension affektiver Intentionalität zusammendenken.

---

Feldspezifität gekoppelten Bourdieu'schen Habitusbegriff die Anpassungsfähigkeit fühlender Individuen an verschiedene Gruppen und Milieus und den dort erforderlichen emotionalen Verhaltensweisen. „Damit trägt der Repertoirebegriff der Tatsache Rechnung, dass die sozialen Räume affektiver Aufführung sehr viel durchlässiger und dafür untereinander weniger autonom und hierarchisiert sind als die sozialen Felder Bourdieus.“ (ebd.) Zweitens ist der Habitus „in seiner Materialisation (als körperliche *hexis*) bei Bourdieu stark an den einzelnen Akteur gebunden. Der Repertoirebegriff hingegen erlaubt Medialisierungsformen jenseits des persönlichen und individuellen Verhaltens [...]“ (ebd.) Dies hängt zusammen mit dem dritten Aspekt, der Betonung des *unbewussten* Dispositionserwerbs im Habituskonzept. Der Repertoirebegriff will hingegen (auch) erlauben, dass sich jemand ironisch zu seinem Repertoire verhalten, sich davon distanzieren kann und fokussiert damit nicht Verstetigung, sondern „Bereitschaft zur Transformation“ (ebd.).

## 4.2.2 Lebensformspezifisch habitualisierter Leib und habitualisiertes Körperschema

Bei Merleau-Ponty heißt es, zur Erinnerung (vgl. ausführlich Abschnitt 2.4.1): „Das Bewußtsein ist ursprünglich nicht ein ‚Ich denke zu ...‘, sondern ein ‚Ich kann‘.“ ([1945] 1966, 166) Praktisch in einem Milieu verankert zu sein, *zur Welt zu sein* heißt, sich könnend, fähig in der Welt zu engagieren. Es heißt: „Der Leib ist das Vehikel des Zur-Welt-Seins, und einen Leib haben heißt für den Lebenden, sich in einem bestimmten Milieu zugesellen, sich mit bestimmten Vorhaben identifizieren und darin beständig sich engagieren.“ (ebd., 106) In „der“ Praxistheorie werden Körper ebenso wie bei Merleau-Ponty insbesondere als „könnend“ und „wissend“ charakterisiert – es sind „skilled bodies“ (Schatzki et al. 2001, 3), die die Vollzugsorte von Praxis darstellen.<sup>216</sup> „The body becomes the locus of [...] ‚practical knowledge‘, which is neither merely causal conditioning nor consciously articulable rational action.“ (Rouse 2007b, 652) Insbesondere Bourdieus Theorie der Praxis ist an die phänomenologische Perspektive Merleau-Pontys direkt anschlussfähig. Bei Bourdieu steht ebenfalls der präreflexive Aspekt von in „sozialen Feldern“ interagierenden Subjekten im Vordergrund, denen es vermittels des „praktischen Sinns“ möglich ist, auf die normativen feldspezifischen Anforderungen zu reagieren.<sup>217</sup> Gemeinsamer Fluchtpunkt beider Autoren ist es, mit je verschiedenem Fokus, den wahrnehmenden Leib in der immer schon sozial, gesellschaftlich strukturierten Welt zu situieren. Beide Autoren überwinden damit eine scharfe Trennung zwischen Struktur und Individuum sowie zwischen Diskurs und Verkörperung und erlauben es, das leibliche Subjekt als konstituiert durch sozio-kulturelle Strukturierungsfaktoren zu theoretisieren. In beiden Ansätzen ist zentral, dass bereits die *präreflexive* Ebene des Interagierens von sozio-kultureller Normativität durchdrungen ist. Schmelzpunkt ist damit die operative Wirksamkeit der oben herausgestellten Interpenetration gesellschaftlicher und individueller Ordnungen im leiblich-wahrnehmenden Zur-Welt-Sein:

Der Leib ist Teil der Sozialwelt – wie die Sozialwelt Teil des Leibes. Die in den Lernprozessen vollzogene Einverleibung des Sozialen bildet die Grundlage jener Präsenz in der Sozialwelt, die Voraussetzung gelungenen sozialen Handelns wie der Alltagserfahrung von dieser Welt als fraglos gegebene ist. (Bourdieu [1982] 1985, 69)

Das Individuum ist *das gesellschaftliche Wesen*. [...] Die Gesellschaft ist für das Individuum nicht ein erlittener Unfall, sondern eine Dimension des Seins. Das Individuum ist nicht in

<sup>216</sup> Für einen Überblick zum Körperbegriff in „der“ Praxistheorie siehe u. a. Bedorf (2015).

<sup>217</sup> Loïc Wacquant zufolge leitet Bourdieu die beiden zentralen Begriffe des „sozialen Feldes“ und des „praktischen Sinns“ sogar direkt aus Merleau-Pontys Ausführungen ab (Wacquant [1992] 1996, 41; aus „der Fußballpassage“, die ich auf S. 168 ausführlich thematisiere). Wacquant kritisiert an Merleau-Pontys Zugriff allerdings einen zu starken Subjektivismus und eine unzureichende Fokussierung auf die Wahrnehmung dieses Feldes aus der Sicht des Individuums. Was Bourdieu darüber hinaus in den Blick zu nehmen erlaube, sei die Notwendigkeit der Einverleibung sozio-kulturell spezifischer Normen, um an einem solchen Spiel überhaupt teilhaben zu können. Dieser Kritik von Wacquant ist zu widersprechen, wie ich unten zeige (siehe S. 159 f.). Für eine fruchtbare Auslotung von Konvergenzpunkten in den Arbeiten von Bourdieu und Merleau-Ponty zum Körper/Leib siehe Crossley (2001 u. 2004).

der Gesellschaft, wie ein Gegenstand in einer Schachtel ist, es nimmt sie auf sich mittels dessen, was sein Innerstes ist. Eben deshalb kann man sagen, daß „der Mensch den Menschen produziert, sich selbst und den anderen Menschen“, „... wie die Gesellschaft selbst den Menschen produziert, so ist sie durch ihn produziert.“ (Merleau-Ponty [1948] 2000, 175)<sup>218</sup>

Eine praxeologische Perspektive erlaubt es unter anderem, den phänomenologischen Fokus auf den Leib als Medium des Zur-Welt-Seins zu ergänzen durch die Hervorhebung des Umstandes, dass Körper in ihrer Performativität von anderen immer als in gewisser Weise bedeutsam interpretiert werden (können). Ein fruchtbarer Aspekt des Habituskonzepts besteht darin, dass der Habitus nicht nur ein im Individuum verortetes verhaltensleitendes operatives Prinzip darstellt, sondern in Form der *Hexis* auch für andere nach außen sicht- und als solcher interpretierbar ist. Mit dem Begriff „Hexis“ bezeichnet Bourdieu „die realisierte, *einverleibte*, zur dauerhaften Disposition, zur stabilen Art und Weise der Körperhaltung, des Redens, Gehens und damit des *Fühlens* und *Denkens* gewordene politische Mythologie“ ([1980] 2015, 129).

Mit den Körpertechniken und der Haltung umfasst die Hexis auch die Umgangsweisen und das Auftreten einer Person, deren Akzent und Manieren – kurz, alle Aspekte der physischen Erscheinung, die als Bestimmungsfaktoren der sozialen Position *gelesen werden* können. (Holder 2009, 125; Hervorhebung IvM)

Menschen unterschiedlicher Klassen und Geschlechter sieht man ihren jeweiligen Habitus demnach an der Körperhaltung, an den Manieren, dem Kleidungsstil und dergleichen an und – das ist entscheidend – interagiert auf entsprechende Weise mit ihnen. Für den Kontext dieser Arbeit bedeutet dies, dass die Hexis (anderer) als *ein* situativer Faktor aufgefasst werden kann, der die Charakteristik und den Gehalt von Emotionen (mit-)bestimmt. Körper (und deren Haltung, Gestaltung und dergleichen), mit denen Menschen in Affizierungssituationen interagieren, sind nicht schlicht „Körper“, sondern erscheinen aufgrund dieser spezifischen Verhaltungen unweigerlich als mannigfaltig interpretierbare und bereits gemäß habitualisierten Wahrnehmungsschemata interpretierte Gestalt. Auch wenn heutzutage evtl. weniger klassenspezifisch unterschieden wird als in den 1960er Jahren in Frankreich, denen Bourdieu sein umfassendes empirisches Material entnimmt, so erscheinen dennoch Hipster, Banker, Biologie- oder BWL-Studenten, Lohas oder Tätowierer in sehr unterschiedlichen Gestalten.

---

<sup>218</sup> Das Zitat im Zitat stammt von Karl Marx ([1844] 1968, 537). Konzis bringt den von Bourdieu und Merleau-Ponty hervorgehobenen Punkt gleichermaßen Judith Butler zur Sprache: „Das ‚Sein‘ des Körpers [...] ist ein immer schon anderen überantwortetes Sein, es ist immer schon auf Normen und soziale und politische Organisationen verwiesen, die sich ihrerseits geschichtlich entwickelt haben [...] Man kann nicht zunächst die Ontologie des Körpers definieren, um sich anschließend mit den sozialen Bedingungen zu beschäftigen, die der Körper in der Folge annimmt. Körper sein heißt vielmehr, gesellschaftlichen Gestaltungskräften und Formierungen ausgesetzt sein, weshalb die Ontologie des Körpers immer schon soziale Ontologie ist. Anders ausgedrückt: Der Körper ist gesellschaftlich und politisch geprägten Kräften ebenso wie den Forderungen des sozialen Zusammenlebens – wie der Sprache, der Arbeit und dem Begehren – ausgesetzt, die Bestand und Gedeihen des Körpers erst ermöglichen.“ (2010, 10–11)

„Nach außen“ bedeutet die Körperlichkeit des Vollzugs von Praktiken, dass sie von der sozialen Umwelt (und im Sinne eines Selbstverstehens auch von dem fraglichen Akteur selber) als eine „skillful performance“ interpretiert werden kann: die Praktik als soziale Praktik ist nicht nur eine kollektiv vorkommende Aktivität, sondern auch eine potenziell intersubjektiv als legitimes Exemplar der Praktik X verstehbare Praktik – und diese soziale Verständlichkeit richtet sich auf die körperliche „performance“. (Reckwitz 2003, 290)

Die spezifischen Körper von Interaktionspartnern bieten in konkreten Affizierungskontexten spezifische Affordanzen für eine affektive Praxis, einen affektiven Dialog und verwehren andere. Weiterhin erlaubt ein praxeologischer Fokus auf die Körper, die in Affizierungsgeschehen involviert sind, einzusehen, dass diese immer auch Objekt von Normalisierungsprozessen der Gesellschaft sind: „Practice theorists thus understand human bodies as both the locus of agency, affective response and cultural expression, and the target of power and normalization.“ (Rouse 2007b, 652)<sup>219</sup> Wichtig hierbei ist allerdings eine explizite Betonung der Flexibilität körperlicher *skills* – wie oben bereits in Bezug auf den Habitus klargestellt – im Gegensatz zu „starren“, unveränderlichen Gewohnheiten oder kausal induzierten Wiederholungen. Ebenso impliziert die Betonung der körperlichen Dimension von *skills* nicht, dass es sich hierbei um einen behavioristischen Ansatz handeln würde:

Skills do not merely repeat the same movements, or the same connections between environmental cue and bodily response. They instead permit a flexible responsiveness to changing circumstances. [...] A bodily orientation toward a task, which requires varied performance under varying circumstances, is what we acquire in learning a skill. (Rouse 2007b, 654)

<sup>219</sup> Mit einem Verweis auf Michel Foucault expliziert auch Bourdieu die normierende Wirkung gesellschaftlicher Strukturen auf den Körper: „Die strengsten sozialen Befehle richten sich nicht an den Intellekt, sondern an den Körper, der dabei als ‚Gedächtnisstütze‘ behandelt wird. Männlichkeit und Weiblichkeit werden wesentlich dadurch erlernt, daß die Geschlechterdifferenz in Form einer bestimmten Weise, zu gehen, zu sprechen, zu stehen, zu blicken, sich zu setzen usw., den Körpern (vor allem durch die Kleidung) eingepägt wird. Und die Einsetzungsriten sind nur der Grenzfall all der expliziten Handlungen, mit denen Gruppen darauf hinarbeiten, die sozialen Grenzen oder, was auf dasselbe hinausläuft, die sozialen Klassifizierungen (die Trennung männlich/weiblich zum Beispiel) einzuprägen, sie in Form von in den Körpern, in der körperlichen *hexis*, in den wie unauslöschliche Tätowierungen eingebrannten Dispositionen in Naturgegebenheiten zu verwandeln – und somit auch die kollektiven Prinzipien der Sichtung und Ordnung. In der täglichen pädagogischen Praxis (‚halte dich gerade‘, ‚nimm dein Messer in die rechte Hand‘) ebenso wie in Einsetzungsriten wird dieses psychosomatische Handeln oft durch Emotion und psychisches oder sogar körperliches Leiden eingeübt; dies namentlich, wenn der Oberfläche des Körpers selbst durch Verstümmelungen, Einritzungen oder Tätowierungen Unterscheidungsmerkmale eingeschrieben werden.“ ([1997] 2001, 181) Die Rolle des Körpers in Foucaults Arbeiten ist deutlich komplexer und vielfältiger, als ein alleiniger Verweis auf seine früheren Arbeiten in „Überwachen und Strafen“, auf die sich Bourdieu hier vermutlich bezieht, ersichtlich machen könnte. Der Körper ist bei Foucault insbesondere in seiner Rolle in Subjektivierungsprozessen ein zentrales Thema. Durch bestimmte Disziplinierungsmaßnahmen am Körper bilden sich Subjekte und Möglichkeiten des Subjektseins zuallererst heraus. In seinen späteren Schriften geht es dann allerdings auch über die Frage hinausgehend, wie sich Gesellschaftsstrukturen in den Leib einschreiben, darum, wie Selbsttechniken (er nimmt hier insbesondere Bezug auf die Philosophie der Antike) zu neuen Subjektformen führen können. Zu verschiedenen Thematisierungen des Körpers bei Foucault siehe u.a. Schneider (2012) oder Siebenpfeiffer (2014). Einen interessanten Zugang zum Verhältnis zwischen Merleau-Pontys Leibbegriff und Foucaults Begriff des „eingeschriebenen Körpers“ bietet Crossley (1996). Für einen Vergleich der Körperbegriffe bei Bourdieu, Foucault und Butler siehe Gugutzer (2015, 63–91).

Der Körper kommt in der Praxistheorie damit zugleich als „Ort“ des impliziten Wissens, als Ausführungsorgan von Praxis sowie als „Objekt“ gesellschaftlicher Machtprozesse in den Blick.

Auch wenn ein praxeologischer Zugriff gewinnbringende Ergänzungen bietet, muss betont werden, dass Merleau-Pontys phänomenologischer Zugriff keineswegs, wie es ihm u. a. Loïc Wacquant vorwirft, ein rein subjektivistischer Ansatz ist. Insbesondere Nick Crossley (2001, Kap. 7 u. 2004) arbeitet heraus, dass in Merleau-Pontys Werk zu erkennen ist, dass dieser leibliches Zur-Welt-Sein durchgängig auf seine historischen und sozio-kulturell spezifischen Strukturierungsfaktoren ausgeleuchtet hat. An unterschiedlichen Stellen des umfassenden Werks Merleau-Pontys (blickt man also über die „Fußballpassage“ aus dem sehr frühen Werk *„Die Struktur des Verhaltens“* hinaus, auf die Wacquants Kritik abzielt, und die ich unten (siehe Abschnitt 4.3, S. 172) noch bespreche), lässt sich Merleau-Pontys Bemerkung, dass „die Gesellschaft“ nicht Gegenstand, sondern „Dimension des Seins“ sei, fundieren (siehe Abschnitt 3.5, S. 141). Der Vorwurf, er würde nicht hinreichend deutlich machen, inwiefern übergeordnete sozio-kulturelle Faktoren leibliches Zur-Welt-Sein strukturieren, ist demnach verfehlt (vgl. auch Crossley 2004, 90; Prinz 2014, 175 ff.).<sup>220</sup> Wacquant schreibt, Merleau-Pontys Perspektive sei im Gegensatz zu dem praxistheoretischen Ansatz Bourdieus nicht in der Lage „einen analytisch tragfähigen Zusammenhang zwischen den internen und den externen Strukturen herzustellen“ (Wacquant [1992] 1996, 44). Dem entgegnet Prinz mit Verweis auf das markante Zitat Merleau-Pontys, in welchem er schreibt, Gesellschaft passiere dem Subjekt nicht wie ein Unfall, sei nicht in einer Schachtel vorzufinden (siehe S. 156):

Mit dieser quasi soziologischen Bestimmung des Individuums als einem „Zur-Gesellschaft-Sein“ des Leibes grenzt sich Merleau-Ponty nach zwei Seiten hin ab: einerseits gegen die empirische Psychologie und Physiologie, die alle Praxis- und Denkformen des Menschen allein auf die bio-chemischen und physiologischen Prozesse des Körpers zurückführen, und andererseits gegen einen soziologischen Objektivismus, der das Individuum bloß als Effekt sozialer oder ökonomischer Determinierungen betrachtet. (Prinz 2014, 177; Hervorhebung IvM)

Welche Bedeutungen sich als dominante, sozio-kulturell geteilte Lebensformen durchsetzen, ist demzufolge nicht dadurch zu erklären, dass diese einem Leib eingepflanzt, von „außen“ oktroyiert würden, sondern hängt „von den (vorprädikativen) Sinnbildungsprozessen der konkreten sozialen Praxis und Intersubjektivität ab“ (Prinz 2014, 178, mit Verweis auf Merleau-Ponty ([1948] 2000, 176; Hervorhebung im Original). Dies gilt in gleichem Maße für jegliche Modi des Zur-Welt-Seins – und damit auch für Emotionen.

---

<sup>220</sup> „Society shapes the individual but, at the same time, depends entirely upon the actions and dispositions of individuals for its own existence. Bourdieu is dear to distance himself from the mechanistic picture sometimes (wrongly) associated with Durkheim. Like Merleau-Ponty, he emphasises the role of both competence and improvisation in his account of habitus. The schemas of the habitus function like an underlying grammar which allows for a multitude of innovative forms of expression, he argues; facilitating action as much as they shape it.“ (Crossley 2001, 94)

Merleau-Ponty argumentiert für eine „Nichtexistenz [sowohl] rein natürlicher [...] als auch bloß konventioneller Zeichen“ ([1945] 1966, 220ff.). Das erste Auftreten von Sprache sucht er in der „emotionalen Gestik“ (also dem Emotionsausdruck). Er konstatiert:

[D]ie Annäherung der Sprache an emotionale Ausdrücke kompromittiert nicht ihr Spezifisches, da auch die Emotionen, als Weisen unseres Zur-Welt-seins, zur mechanischen Anlage unseres Körpers im Verhältnis der Kontingenz stehen und dasselbe Vermögen, Reizen und Situationen Gestalt zu geben, das in der Sprache seine höchste Ausbildung findet, auch ihnen schon eignet. (ebd., 223–224)

Dies heißt erstens, dass Emotionen auf Bedeutsames bezogen sind, resp. Bedeutsamkeit wahrzunehmen erlauben und keine unspezifischen, arbiträren körperlichen Wallungen darstellen. Zweitens bedeuten sie nicht „an sich“ etwas, d. h. sie sind keine natürlichen Zeichen, sondern (sozio-kulturell) *kontingente Weisen leiblichen Zur-Welt-Seins*. Diesen Umstand sucht Merleau-Ponty insbesondere durch einen Verweis auf interkulturelle Unterschiede im Fühlen zu demonstrieren. Nicht nur der Ausdruck der Emotion sei demnach zwischen verschiedenen Kulturen verschieden (vgl. *display rules*; siehe Abschnitt 3.3.2, S. 121), sondern die Emotion selbst:

Von „natürlichen“ Zeichen könnte ja überhaupt nur die Rede sein, wären durch unsere anatomische Leibesorganisation gegebenen „Bewußtseinszuständen“ je bestimmte Gesten zugeordnet. In Wahrheit ist aber z. B. die Mimik des Zornes oder der Liebe nicht dieselbe bei einem Japaner und einem Abendländer. Genau genommen besagt die unterschiedliche Mimik eine Differenz der Emotionen selber. Nicht allein die Gebärde ist kontingent im Verhältnis zur Leibesorganisation, sondern überhaupt die Weise der Aufnahme und des Erlebens von Situationen. (ebd., 223; Hervorhebungen IvM)

Nicht nur sind Ausdruck *und* Erleben einer Emotion von der Art und Weise abhängig, wie der Leib strukturiert ist, vielmehr ist diese Strukturierung des Leibes selbst kontingent in Relation zu seiner sozio-kulturellen Einbettung, d. h. abhängig davon, auf welche Weise jemand als in eine spezifische Lebensform eingebettetes Individuum von seinem Leib „Gebrauch macht“:

Der Japaner lächelt im Zorn, der Europäer errötet und stampft mit dem Fuß oder erleicht und spricht mit zischender Stimme. Der bloße Umstand, daß zwei bewußte Wesen dieselben Organe und dasselbe Nervensystem besitzen, bewirkt noch keineswegs, daß dieselben Erregungen sich beim einen wie beim anderen in denselben Zeichen äußern. Entscheidend ist vielmehr die jeweilige Art und Weise des Gebrauchs des Leibes, der *in der Emotion in eins vollzogenen Formgebung von Leib und Welt*. Die psychophysische Ausrüstung an sich eröffnet hier zahllose Möglichkeiten, und so wenig wie im Bereich der Instinkte gibt es auch hier eine Natur des Menschen, die ein für allemal feststünde. (ebd., 223–224; Hervorhebungen IvM)<sup>221</sup>

<sup>221</sup> Und an anderer Stelle: „So wie die Natur mein personales Leben bis in sein Zentrum durchdringt und mit ihm sich verflucht, so steigen meine Verhaltungen in die Natur wieder herab und schlagen in ihr sich nieder in Gestalt einer Kulturwelt.“ (Merleau-Ponty [1945] 1966, 398) Sowie: „Mit meiner Existenz habe ich schon



Verschiedene Menschen können also aufgrund ihrer sehr verschiedenen Weisen ihres *leiblichen* Zur-Welt-Seins in der selben Situation sehr unterschiedliche Emotionen empfinden und damit, meinem Ansatz folgend, sehr verschiedene bedeutsame Gestalten wahrnehmen. Merleau-Ponty geht also keineswegs davon aus, dass vermeintlich biologische, natürliche Körper in einen sozio-kulturellen Kontext lediglich „hineingesetzt“ sind. Vielmehr sind Körper und Leib unweigerlich kulturell überformt:

Der Gebrauch, den der Mensch von seinem Leibe macht, transzendiert den Körper als bloß biologisch Seiendes. Es ist nicht natürlicher oder weniger konventionell, im Zorn zu schreien und in der Liebe zu küssen, als einen Tisch „Tisch“ zu nennen. Gefühle und passionelles Verhalten sind nicht minder erst „erfunden“ als Worte. Selbst Verhältnisse, die, wie etwa die Vaterschaft, durchaus dem menschlichen Leib zum voraus aufgeprägt scheinen, sind in Wahrheit Institutionen. Es geht schlechterdings nicht an, beim Menschen eine erste Schicht von „natürlich“ genannten Verhaltungen und eine zweite, erst hergestellte und darübergelegte Schicht der geistigen oder Kultur-Welt unterscheiden zu wollen. (ebd., 224; Hervorhebungen IvM)<sup>222</sup>

Hieran wird besonders eindrucksvoll deutlich, auf welcher fruchtbare Weise Merleau-Pontys leibphänomenologische Perspektive einen Ansatz situierter Affektivität vertiefen kann, und zwar hinausgehend über die These, dass Fühlen verkörpert resp. leiblich sei. Der Leib, vermittels dessen wir affektiv zur Welt sind, ist vielmehr selbst immer schon Ergebnis und Erzeuger spezifischer sozio-kultureller Wirklichkeit.

Merleau-Ponty effectively overcomes the limitations of subjectivist and objectivist approaches, offering instead a *praxiological framework* which effectively locates human subjectivity within the objective social world, understood both in terms of structures or institutions and such historical dramas and struggles as foreign occupation and class conflict. (Crossley 2004, 117)<sup>223</sup>

Sich *auf eine bestimmte Weise* „könnend“ und „gewohnheitsmäßig“ affektiv in der Welt zu bewegen, ist keine fixierte Angelegenheit. Emotionsrepertoires und habitualisierte präreflexive

---

eine Weise zu existieren, einen Stil empfangen. All meine Taten und Gedanken haben Bezug zu dieser Struktur.“ (ebd., 517)

<sup>222</sup> Zu behaupten, wie es hier durchscheint, dass es *keinerlei* interkulturell stabilen Emotionsmuster und -ausdrücke gebe, ist nicht plausibel. Mir geht es hier um die Verdeutlichung der Annahme, dass der Gebrauch des Leibes von der kulturellen Situiertheit abhängig und damit auch die affektive Wahrnehmung und Verhaltung in dieser Hinsicht kulturell geformt ist. Das heißt nicht, dass es keine emotionalen Reaktionen geben kann, die von dieser kulturellen Dimension in ihrer Charakteristik weitgehend unabhängig sind – wie etwa Ekel oder Angstreaktionen auf spezifische Reize. Vgl. hierzu u.a. Ekman 1972 oder Ekman & van Friesen 2003.

<sup>223</sup> Merleau-Ponty selbst hat nicht den weiteren Schritt vollzogen und nach *Differenzen* in den sozio-kulturell spezifischen leiblichen Wahrnehmungsstrukturen von Subjekten gefragt, sondern theoretisiert durchgängig einen unspezifiziert generischen Körper. Sein Ansatz wurde diesbezüglich insbesondere von feministischer Seite und im Kontext der „critical race theory“ kritisch beleuchtet und/oder fruchtbar aufgegriffen und nutzbar gemacht. Zu nennen sind hier u.a. die Arbeiten von Iris Marion Young (1980), Elizabeth Grosz (1991), Linda Martín Alcoff (2000 u. 2006), Sara Ahmed (2006), Alia Al-Saji (2009 u. 2014), Shannon Sullivan (2001, Kap. 3) oder Judith Butler (1997 u. 2006).

affektive Intentionalität sind im Verlauf des Lebens (trotz deren relativer Persistenz, siehe Abschnitt 3.4.3) Änderungen unterworfen. Was in einer Beziehung mit einem bestimmten Partner von größter Relevanz gewesen ist, ist in einer anderen Beziehung vollkommen bedeutungslos. Was in der Studienzeit große Wallungen ausgelöst hat, ist Jahre später nicht mehr des Fühlens wert. Das heißt: Ändern sich Lebensformen, ändern sich Emotionsrepertoires und die jeweilige Angänglichkeit. Die Änderungen, die sich in der „Ordnung des Fühlens“ ereignen, spiegeln sich auf leiblicher Ebene wider. Sich wiederholende Interaktionsmuster, so Merleau-Ponty, verfestigen und verstetigen sich im Laufe unseres Lebens in unserem *habituellen Leib* und strukturieren damit stets den *aktuellen Leib* ([1945] 1966, 107). Durch die Unterscheidung zwischen habituellem und aktuellem Leib lässt sich erklären, inwiefern die *einverleibten* „Ordnungen des Fühlens“ (diachron-globale Perspektive) in einem konkreten Moment (synchron-lokale Perspektive) eine konkrete Instanziierung affektiver Intentionalität präfigurieren. Im habitualisierten Leib als dem Ort der sedimentierten „Interaktionsbiographie“ eines Individuums lässt sich dann das leibliche Pendant zum Emotionsrepertoire finden, bzw. seine leibliche Fundierung.

Den Unterschied zwischen diesen beiden Dimensionen des Leibes illustriert Merleau-Ponty anhand des Phänomens des Phantomglieds – der Wahrnehmung nicht mehr vorhandener Gliedmaße (ebd.). Die „Verweigerung“, den Verlust des Arms anzuerkennen,<sup>224</sup> die sich in der anhaltenden Wahrnehmung des nicht mehr vorhandenen Arms ausdrückt, ist Merleau-Ponty zufolge

nur die Kehrseite unserer Weltzugehörigkeit, die implizite Verneinung dessen, was der natürlichen, uns unseren Aufgaben und Sorgen entgegen, in unsere Situation und vertraute Horizonte hinein werfende Bewegung sich widersetzen will. Den Phantomarm haben, heißt für alles Tun, dessen allein der Arm fähig ist, offen bleiben, heißt das vor der Verstümmelung besessene praktische Feld sich bewahren. (ebd.)

Das heißt, wenn jemand über einen Zeitraum hinweg in und mit seiner Umwelt *hantierend* interagiert, etwa indem er Dinge hochhebt, sie herumträgt, mit ihnen schreibt und dergleichen, dann existieren in der Umwelt der Person Gegenstände mit der Eigenschaft *hantierbar-für-mich*. Die Fähigkeit *hantieren-können* und die Wahrnehmung der Umwelt als *hantierbar-für-mich* sind eingeschrieben in den habituellen Leib. Verliert die Person ihren Arm, verlieren auch die Gegenstände die Eigenschaft, *für die Person hantierbar* zu sein, bleiben aber z. B. *hantierbar-für-andere*.<sup>225</sup> Das hantierende Interagieren aber hat sich in den Leib der Per-

<sup>224</sup> Mit „Verweigerung“ und „Anerkennung“ ist nicht impliziert, dass dies von den Menschen intendiert sei. Sie entscheiden sich nicht dazu, den Verlust des Armes nicht „zu akzeptieren“, sondern leiden vielmehr besonders, wenn ein Phantomglied schmerzt. Es geht an dieser Stelle allein darum, anschaulich zu machen, inwiefern gewohnte Strukturen sich im Leib ablagern und damit den aktuellen Leib strukturieren. Für umfassende, differenzierte Studien zum Phänomen von Phantomgliedern und Phantomschmerzen und den damit zusammenhängenden (Änderungen) in Gehirnstrukturen siehe die Forschung von Vilayanur Ramachandran (u. a. Ramachandran & Blakeslee 1998).

<sup>225</sup> Hierin zeigt sich laut Merleau-Ponty das Paradox des Zur-Welt-Seins überhaupt: „[D]er Welt mich zutragend, ballen meine perceptiven und praktischen Intentionen sich auf Gegenstände zusammen, die mir letzt-

son eingeschrieben, sodass der Verlust des Arms für sie erfahrbar ist durch eine „ambivalente Gegenwart des Armes selbst“ (ebd.). Vermittels des Leibes sind Menschen zur Welt. In Relation zu ihrem *spezifischen* leiblichen Zur-Welt-Sein bieten sich Menschen *spezifische* Handlungsmöglichkeiten. Die normative Strukturierung der Umwelt (siehe Abschnitt 2.4) bleibt für die Person vor und nach der Amputation des Arms auf leiblicher Ebene erhalten.

In Merleau-Pontys Ansatz ist es der Leib, der (etwas) *versteht*. Um eine Bedeutung zu erwerben, z. B. die Bedeutung des *hantierbar-seins*, muss sich jemand auf eine spezifische Weise gewohnheitsmäßig in der Umgebung bewegen:

Die Bewegungserfahrung unseres Leibes ist kein Sonderfall einer Erkenntnis; sie eröffnet uns eine Weise des *Zugangs zur Welt und zu Gegenständen*, eine „Praktognosie“, die es als eigenständig, ja vielleicht als ursprünglich anzuerkennen gilt. (ebd., 170; Hervorhebung IvM)

In einer Gewohnheit<sup>226</sup> ist die enge Verzahnung von Wahrnehmung und Bewegung bzw. Verhalten entscheidend: Die Wahrnehmung von Affordanzen verschmilzt mit der Ausführung eines darauf bezogenen Verhaltens. Zum Beispiel nehme ich den Stift vor mir als *das-Schreiben-ermöglichend* wahr und führe direkt, ohne darüber explizit nachzudenken, die entsprechenden Bewegungen aus, die mich schreiben lassen. Menschen nehmen *gewohnheitsmäßig* bestimmte Aufforderungen in ihrer Umgebung wahr und verhalten sich entsprechend *gewohnheitsmäßig* in spezifischer Weise. Hierbei handelt es sich um ein *Muster von Verhaltensweisen*, das sich in seiner Struktur analog zu motorischen Fähigkeiten analysieren lässt:

Once one has acquired a motor skill, one can perceive opportunities to exercise it, and then respond to that perception by acting, without the need for thought. Similarly, when one develops a habit, one both acquires a pattern of behaviour, and a way of perceiving the world – one comes to perceive relevant parts of the world as offering opportunities to perform the habitual actions. Moreover, one can immediately respond to these perceived affordances by performing the actions they invite, without thinking about what one is doing. (Romdenh-Romluc 2013, 13)<sup>227</sup>

---

lich als ihnen vorgängig und sie übersteigend erscheinen, und die gleichwohl für mich nur existieren, insofern sie mein Denken und Wollen betreffen.“ ([1945] 1966, 107)

<sup>226</sup> Hubert Dreyfus übersetzt, entgegen der Übersetzer der deutschen Ausgabe der Phänomenologie der Wahrnehmung, Gewohnheit mit „skill“: „Although the French have a word for skill (*habilité*), Merleau-Ponty prefers to use the word *habitude* to stress the fact that we *have* our skills, that they are embodied (PP 203/174/202). The English edition correctly translates *habitude* as *habit*, but the *Oxford English Dictionary* says *habit* refers primarily to ‚a settled disposition or tendency to act in a certain way, especially one acquired by frequent repetition of the same act until it becomes almost or quite involuntary.‘ This rigid behavior is exactly what Merleau-Ponty is trying to distinguish from the flexible and situation-sensitive skills that make up *l’habitude* (see PP 166/142/164 ff.). So, wherever the translation says *habit*, I substitute *skill*.“ (2006, 145, Fn. 3)

<sup>227</sup> Mit „without thought“ ist (für meine Adaption dieser Ausführungen) gemeint: Ohne *aktives* Deliberieren, ohne eine *explizite* Reflexion über die Handlungsabfolgen. Dies muss nicht implizieren, dass keinerlei mentale Operationen involviert wären.

Fahrradfahren ist mithin eine motorische Fähigkeit, das tägliche Radeln eines bestimmten Weges zur Arbeit eine Gewohnheit.<sup>228</sup> Mit seinen Fingern auf einem Smartphone zu „wischen“, ist eine motorische Fähigkeit, sein Leben „durch das Display“ seines Smartphones hindurch wahr-zunehmen ist – in diesem Bild – eine Gewohnheit. Menschen bewohnen die Welt vermittelt ihrer spezifischen Weisen des Zur-Welt-Seins auf unterschiedliche Weise. Nicht nur für jemanden, der einen Arm verloren hat, ändert sich die normative Strukturierung seiner Umwelt, auch wenn Menschen neue Fähigkeiten erwerben bzw. neue Gewohnheiten entwickeln, ändert sich die Art und Weise, auf die sie die Bedeutsamkeit und die normativen Anforderungen ihrer Umgebung wahr-nehmen. Der Erwerb einer *neuen* Gewohnheit bedeutet Merleau-Ponty zufolge eine „Verwandlung und Erneuerung des Körperschemas“ ([1945] 1966, 172).

Mit dem Begriff des „Körperschemas“ wendet er sich gegen eine atomistische Sichtweise des Körpers als „Gerüst räumlich zusammengestellter Organe“ (ebd., 123), nach welcher die Teile des Körpers als „nebeneinander ausgebreitet“ aufgefasst werden. Gegen die atomistische Sichtweise konstatiert Merleau-Ponty, der Körper *wisse* vielmehr, wo sich seine einzelnen Gliedmaße befänden und wie sie sich zueinander verhielten „durch ein sie alle umfassendes *Körperschema*“ (ebd.).<sup>229</sup> Der Leib ist das Medium des Zur-Welt-Seins, das Körperschema das Zur-Welt-Sein des Leibes (ebd., 126). Das Körperschema lässt sich folglich als „vorlogische Einheit“ begreifen, die dafür Sorge trägt,

dass der Leib eine Umwelt hat, dass seine Glieder in ihren Bewegungen koordiniert sind und dass die Wahrnehmung einheitliche Gegenstände bietet. Die synthetische Aktivität der Wahrnehmung gründet im Wesentlichen in leiblichen Gewohnheiten und nicht in einer bewussten von außen vorgenommenen Synthesis. (Kristensen 2012, 31)

Eine Frau, die einen Hut mit einer langen empfindlichen Feder trägt, „hält ohne jede Berechnung zwischen der Feder ihres Hutes und Gegenständen, die sie zerknicken könnten, einen Sicherheitsabstand ein, sie hat es im Gefühl, wo die Feder ist“ (Merleau-Ponty [1945] 1966, 172). Damit ist gemeint: Ohne einen bewussten, reflexiven Verarbeitungsprozess verhält sich die Frau (mit Hut) gemäß der praxisspezifischen Anforderungen. Der Hut ist zu einem „voluminösen Vermögen geworden, zum Erfordernis eines bestimmten Spielraums“ (ebd., 173). Situationen sind in Relation zu dem Federhut „praktikabel oder unpraktikabel [sic!]“ (ebd.). Hieran wird erneut deutlich: Wirklichkeit ist normativ strukturiert und Subjekte agieren ge-

<sup>228</sup> „Thus once I have developed the habit of cycling a certain way to work every day, I come to see that route as soliciting me to take it, and I can immediately respond to this solicitation by cycling along that route, without the need for any intervening thought that represents my cycling (or any other relevant actions).“ (Romdenh-Romluc 2013, 13)

<sup>229</sup> Dieses Vermögen wird auch als Propriozeption bezeichnet. Zum Begriff des Körperschemas bei Merleau-Ponty siehe u. a. Kristensen (2012). Für eine umfassendere Auseinandersetzung mit dem Körperschema (nicht nur bei Merleau-Ponty) und u. a. zu einer Unterscheidung zwischen Körperschema und Körperbild (d. h., verkürzt: der Wahrnehmung des eigenen Körpers aus der Wahrnehmungsperspektive von anderen bzw. Einstellungen, Überzeugungen usw. über den eigenen Körper) siehe Gallagher (2005, insb. Kap. 1). Vgl. hierzu auch Stephan & Slaby 2011, 214–216.

mäß dieser Strukturierung, die sie zugleich konstituieren. Die Frau hat den Hut in ihr Körperschema integriert. Noch anschaulicher wird die Tragweite einer solchen „Einverleibung“ von Gegenständen, die mit der Entwicklung einer Gewohnheit einhergeht, die wiederum zum Erwerb einer damit verbundenen Bedeutung führt, am Beispiel eines Blindenstocks: „Der Stock des Blinden ist für ihn kein Gegenstand mehr, er ist für sich selbst nicht mehr wahrgenommen, sein Ende ist zu seiner Sinneszone geworden“ (ebd.). Hieran lässt sich ersehen: Sich an den Hut mit der Feder gewöhnen oder an die Navigation vermittelt eines Blindenstocks, heißt „sich in ihnen einrichten, oder umgekehrt, sie an der Voluminösität des Leibes teilhaben lassen“ (ebd.). Dies lässt Merleau-Ponty feststellen:

Die Gewohnheit ist der Ausdruck unseres Vermögens, unser Sein zu Welt zu erweitern oder unsere Existenz durch Einbeziehung neuer Werkzeuge in sie zu verwandeln. (ebd.)

Eignen wir uns eine neue Gewohnheit an, so Merleau-Ponty, erlangen wir das „Vermögen, Situationen gewisser Gestalt in Lösungen eines gewissen Typs zu entsprechen [...]“ (ebd., 172)

Erlernt ist eine Bewegung, wenn der Leib sie *verstanden* hat, d.h. wenn er sie seiner „Welt“ einverleibt hat, und seinen Leib bewegen heißt immer, durch ihn hindurch auf die Dinge abzielen, ihn einer Aufforderung entsprechen lassen, die an ihn ohne den Umweg über irgendeine Vorstellung ergeht. (ebd., 167–168; Hervorhebung IvM)

Eine Gewohnheit fügt sich nicht in die Unterscheidung zwischen expliziter Kenntnis und reinem Automatismus ein. „Der Leib ist es, so sagten wir, der im Erwerb einer Gewohnheit ‚versteht‘. Diese Formulierung wäre absurd, wenn Verstehen nichts anderes hieße, als ein sinnlich Gegebenes unter eine Idee subsumieren, und der Leib nichts anderes wäre als ein Gegenstand.“ (ebd., 174) Einen solchen Begriff des Verstehens und des Leibes gilt es zu revidieren. Anzunehmen ist, so Merleau-Ponty, dass „[v]erstehen heißt, die Übereinstimmung erfahren zwischen Intention und Vollzug, zwischen dem, worauf wir abzielen, und dem, was gegeben ist; und der Leib ist unsere Verankerung in der Welt.“ (ebd.) Hieraus ergibt sich, dass „Gewohnheiten weder im Denken, noch im objektiven Leib, sondern im Leib *als weltvermittelndem* sich gründet.“ (ebd., 175; Hervorhebung IvM)<sup>230, 231</sup>

---

<sup>230</sup> Dem Organisten „sind [die] Register, Pedale und Klaviaturen allein als Vermögen dieses und jenes emotionalen oder musikalischen Werts gegeben, und ihre Stellung im Raum nur als der Ort des Erscheinens dieses Werts in der Welt.“ (Merleau-Ponty [1945] 1966, 175)

<sup>231</sup> Colombetti & Krueger (2015) machen sich Merleau-Pontys Ausführungen zum Körperschema zunutze, um damit die phänomenologische Seite der Nischen zu beleuchten, in denen Menschen ihre Umwelt modulieren, um sie ihrem affektiven Leben entsprechend zu gestalten (siehe Abschnitt 3.2.2). Als Beispiel für eine „transportable affektive Nische“ gilt in ihrem Ansatz z.B. die Handtasche einer Frau: „A handbag – including its contents – functions as a highly portable, self-styled collection of technologies specifically chosen for regulating affect: charms and tokens for good luck and peace of mind, which influence one’s appraisal of, and ability to cope with, specific situations; photos, assorted mementos (such as old theatre tickets and restaurant receipts), snippets of notes, and letters from loved ones that bring about fond memories of individuals and elicit specific feelings; and small weapons or tools that affect one’s awareness of one’s action possibilities, which accordingly generate feelings of confidence, power, and security“ (2015, 1163). Die Handtasche sei u. a. deshalb als affektive Nische zu betrachten und nicht lediglich als kontingenter Einfluss auf das emotionale Erleben der Frau, weil diese die Handtasche in ihr Körperschema integriert habe (daneben führen sie noch weitere Kriterien an, siehe Fn. 142). Das Fehlen der Handtasche macht sich, so Colombetti & Krueger, folglich auf der

Aus der von mir eingenommenen Perspektive, die den Fokus auf die bedeutsamkeitsbezogene Dimension des Fühlens legt, ergibt sich mit Blick auf Merleau-Pontys Ansatz: Bedeutungsräume – praxisspezifische „kleine Welten“ bzw. Wirklichkeiten – zu bewohnen, heißt, vermittelt eines auf spezifische Weise habitualisierten Leibes zur Welt zu sein. Der habitualisierte Leib ist dabei ein zentrales Erkenntnischema, das die „Interaktionsbiographie“ des Subjekts in sich trägt und damit die leibliche Fundierung des Emotionsrepertoires bzw. das leibliche Pendant zum Emotionsrepertoire. So wie sich im Emotionsrepertoire wiederholende Weisen des Affizierens und Affiziertwerdens ablagern und im aktuellen Moment mitprägen, was auf welche Weise gefühlt werden kann, so strukturiert der habitualisierte Leib (mit seinen sedimentierten Gewohnheitsmustern) das leibliche Zur-Welt-Sein eines aktuellen Moments.

Die Plausibilität der These, dass sich die praxis- und damit lebensformspezifische Habitualisierung dabei wesentlich im Körperschema einer Person sedimentiert, lässt sich insbesondere anhand solcher Praktiken veranschaulichen, in denen die Inkorporation von Bedeutung für Außenstehende sichtbar wird. Man denke an einen Sushimeister und die filigranen Schnitte, die er macht. Oder an eine Fliesenlegerin beim Fugenspachteln, an einen Barista beim Milchschaumen, eine Metzgerin beim Filettieren, einen Musiker mit seinem Instrument oder einen Tänzer und seine Schritte.<sup>232</sup> Die spezifischen Körperschemata der Interagierenden operieren auf eine Weise, in der die konkreten Bewegungen in der Interaktion, aus Sicht des Interagierenden, als solche nicht explizit wahrgenommen werden. Das wird insbesondere dann augenscheinlich, wenn man das (leibliche und körperliche) Zur-Praxis-Sein eines Novizen betrachtet. Man stelle sich jemanden vor, der zum ersten Mal ein großes Küchenmesser benutzt, um eine Schalotte zu schneiden, jemanden, der zum ersten Mal mit einer Siebträgermaschine einen Cappuccino zubereitet, oder jemanden, der noch nie Tango getanzt hat und sich in fließende Bewegungen mit seinem Partner hineinzugeben versucht. Die „Unfähigkeit“

---

Ebene des Körperschemas bemerkbar: „Losing or being separated from corporeally entrenched resources makes one’s reliance on them apparent. A woman who generally goes out with her handbag reports that on those rare occasions when she leaves it at home, she has ‚the sensation that something is missing, that I am not complete. It’s a bit ... like what is said of amputated people, that they ‚feel‘ the absent limb. Without my bag, it’s as if it were amputated‘ (Kaufmann, 2011, p. 157, our translation).“ (Colombetti & Krueger 2015, 1165) Colombetti & Krueger unterscheiden zwischen einer solchen möglichen Verwurzelung einer externen Ressource in das *Körperschema*, der Verwurzelung in das *Körperbild* und dem, was sie als „performative Verwurzelung“ bezeichnen. Als Beispiel für eine Verwurzelung ins *Körperbild* nennen sie das Tragen bestimmter Kleidungsstücke. Ein Anzug sei insofern als affektive Nische vermittelt seiner Verwurzelung in das Körperbild zu betrachten, da die Person dadurch selbstbewusst und „business like“ wirke(n wolle), ein kurzer Rock hingegen könne je nach Kontext Provokation oder Verletzlichkeit manifestieren. Als Beispiel für eine performative Verwurzelung nennen Colombetti & Krueger das Spielen eines Musikinstruments. Anders als beim Blindenstock wird hier nicht die Umwelt durch das Instrument erfahren, sondern die Affektivität selbst ist das Objekt der Ausnutzung der Umwelt. (2015, 1165)

<sup>232</sup> In diesem Beispiel wird besonders eindrücklich, was es bedeutet, sich mittels eines Körpers Räume und Bedeutungen auf eine besondere Weise anzueignen: <https://www.nowness.com/story/fondation-louis-vuitton-lil-buck-andrew-margetson> (insb. ab Minute 0:58, und zwischen Minute 2:25 und 3:25; abg. 2017-07-18). Für eine Einführung in die Philosophie Heideggers und die Adaption seiner Denkweise durch Hubert Dreyfus, der für das, was ich hier beschrieben habe, den Begriff „skillful coping“ populär gemacht hat (siehe folgende Fn.), siehe den Dokumentarfilm „Being in the world“ (2010) von Tao Ruspoli. Hierin wird die Bedeutung und Tragweite von praxis- resp. lebensformspezifischer Leiblichkeit besonders anschaulich.

des Körpers lässt sich dabei „von außen“, d. h. von einem Beobachter zumeist sofort erkennen. Und aus der erstpersionalen Perspektive des Novizen wird diese „Unfähigkeit“ explizit leiblich wahrgenommen. Dies manifestiert sich insbesondere darin, dass die einzelnen Handlungsabläufe und Bewegungen explizit und bewusst wahrgenommen ausgeführt werden.<sup>233</sup> Je geübter jemand in einer Praxis ist, desto weniger werden explizit Regeln befolgt. Die Bewegungen „brennen sich in den Körper ein“, verstetigen sich im Körperschema.<sup>234</sup> Menschen wechseln in ihrem Alltag zwischen verschiedenen Praktiken und Lebensformen, d. h. sie haben nicht *ein* übergeordnetes, gar fixes Körperschema, genauso wie sie nicht *einen* fixierten, übergeordneten Habitus haben oder ein Emotionsrepertoire, das lediglich auf *eine* konkrete Lebensform/Praxis verweist. Dennoch wirken sich die Habitualisierungen einer spezifischen Domäne mal mehr, mal weniger auf andere Lebensformen und das (auch affektive und leibliche) Interagieren darin aus. Ein Tänzer bewohnt die Welt (auch jenseits von Tanzstudio und Bühne) vermittels seines Körperschemas auf eine besondere Weise, die sich von der eines Soldaten, eines Metzgers oder von jemandem, der einen Großteil seiner Zeit mit Computerspielen verbringt, deutlich unterscheidet. Die Bedeutungen der jeweiligen „kleinen Welten“ als Instanzierungen solcher Praktiken lassen sich nicht aus einem umfassenderen Netz von Bedeutungen herauslösen. In Katz' Beispiel (siehe Abschnitt 3.2.4, S. 104) integrieren Fahrer ihre Autos in ihr Körperschema. Jemand, der seinen SUV in sein Körperschema integriert, nimmt sich „als Panzer“ wahr und interagiert auf entsprechende Weise mit seiner Umwelt. Nimmt er sich (dauerhaft) „als Panzer“ wahr, liegt es nahe, anzunehmen, dass er seine Umwelt auch in anderen Interaktionskontexten vermittels dieses Körperschemas wahrnimmt. Dies prägt seine Verhaltung (lebensformspezifisch) in umfassender Weise.<sup>235</sup> Dass der SUV in Deutschland als „Hausfrauen-Panzer“ bezeichnet wird, ist in diesem Zusammenhang besonders interessant. Eine mögliche Deutung wäre, dass damit eine körperliche Unterlegenheit kompensiert werde. Frauen könnten sich durch die Integration des „Panzers“ in ihr Körperschema ebenbürtig oder gar überlegen fühlen. Dies resultiert aus einer lebensformspezifischen (auch affektiven), umfassenderen Wahrnehmung der Welt und führt zu spezifischen Wahrnehmungen der Wirklichkeit, auch in Kontexten jenseits des Straßenverkehrs. Diese komplexen Vernetzungen aus Ordnungen des Wahrnehmungs- und des Körperschemas und des Emotionsrepertoires

---

<sup>233</sup> „A beginner calculates using rules and facts just like a programmed computer, but with talent and a great deal of involved experience, the beginner develops into an expert who intuitively sees what to do without recourse to rules nor to remembered cases.“ (Dreyfus 2002, 7)

<sup>234</sup> Hubert Dreyfus (2002), der Merleau-Pontys Ansatz phänomenologisch aus der Perspektive des Transformationsprozesses untersucht, der abläuft, wenn man einen „skill“ erwirbt, erarbeitet verschiedene Stufen des Fähigkeitserwerbs, die einsehen lassen, dass es sich nicht um einen Ja- oder Nein-Zustand handelt. Die erste Stufe ist die des Novizen, die zweite die des fortgeschrittenen Anfängers, darauf folgt die der Kompetenz und schließlich die der Expertise.

<sup>235</sup> Wie genau aber eine Person sich damit fühlt ist lebensformspezifisch variabel. In Abschnitt 3.2.4 (siehe Fn. 153) habe ich bereits den Autodesigner Paolo Tumminelli (2012) zitiert, der SUV als „Fahrzeug des Eskapismus“ bezeichnet. Wikipedia listet eine Reihe von „Verballhornungen“ auf, die sich in verschiedenen Ländern für einen SUV etabliert haben. In Norwegen wird er demnach als Børstraktor (Börsentraktor) bezeichnet, in Australien als Toorak Tractor (Wikipedia: „Toorak ist ein nobler Vorort von Melbourne“) und in Deutschland als „Hausfrauen-Panzer“. (SUV 2017)

haben entscheidende Implikationen für epistemische Potenziale und epistemische Probleme des Fühlens, wie ich im nächsten Kapitel zeige.

### 4.2.3 Fühlen als Praxis

Monique Scheer (2012; 2016; 2017) entwickelt einen Ansatz, demzufolge Emotionen nicht nur *situiert in* lebensformspezifische Praktiken, sondern in *ihrem Vollzugsmodus selbst eine Form von Praxis* sind, und teilt dabei die oben skizzierten grundsätzlichen Denkfiguren des Ansatzes von Slaby et al. in Bezug auf eine Betonung der Interpenetration individueller und sozio-kultureller Ordnungen des Fühlens. Sie thematisiert Emotionen als Historikerin allerdings nicht aus der Perspektive relationalen Affekts im Paradigma der *Affect Studies*, sondern ausgestattet mit dem Begriffsinstrumentarium sozialwissenschaftlicher Praxistheorie vor dem Hintergrund des Erkenntnisinteresses, die historisch-gesellschaftliche Spezifität des Fühlens herauszuarbeiten. Die Anleihen, die sie bei Bourdieus Habitusbegriff und seiner Theorie der Praxis nimmt, sind hier insbesondere deshalb fruchtbar, weil mit ihnen der Fokus auf (das) Wahrnehmung(sschema) und den Körper resp. die Leiblichkeit gelegt werden kann, um damit die im ersten Kapitel fokussierten Dimensionen affektiver Intentionalität wieder aufgreifen zu können: phänomenal-leibliche Wahrnehmung komplex gestalthaften Gehalts im Modus doppelter Ambiguität von Aktivität-Passivität und Rezeptivität-Konstruktivität. In diese Dimensionen lassen sich durch die Perspektive, Emotion als Praxis zu verstehen, sowohl die sozio-kulturellen Strukturierungsfaktoren einweben, die im letzten Kapitel durch die multidimensionale Situiertheitsperspektive herausgestellt wurden, als auch die Merkmale der „Ordnung des Fühlens“ integrieren, die ich in diesem Kapitel herausgestellt habe. Emotionen als eingebettet in Praxis zu verstehen und gleichzeitig als *im Vollzugsmodus selbst als Praxis*, bedeutet, eine Trennung zwischen sozialer Praxis und vermeintlich davon trennbaren, sich darin „lediglich“ abspielenden Emotionen aufzulösen. Wichtig ist, dass hiermit eine *Erkenntnishaltung* beschrieben ist und es sich nicht um eine Aussage über den vermeintlichen „Kern“ von Emotionen in der von mir kritisierten Tradition der „Suche nach dem X“ (siehe Abschnitt 2.1) handelt. Emotionen *als Praxis* aufzufassen bedeutet nicht, „dass damit ‚alles‘ über Emotionen gesagt sei. Die Praxis muss nicht als ‚Wesen‘ der Emotion begriffen werden, um als Forschungszugriff legitimiert zu sein, sondern sie legitimiert sich durch ihre methodische Tauglichkeit“ (Scheer 2016, 8). Welche Implikationen sich daraus für diese Arbeit ergeben, zeige ich im Folgenden auf.

Wie in Kapitel 2 bereits erwähnt, schlägt Solomon (u. a. 2004a) vor, Emotionen als Strategien, als aktive Engagements mit der Welt zu verstehen. Ebenso heben im Rahmen des Situiertheitsparadigmas Griffiths & Scarantino (2009), Hufendiek (2016) und Wilutzky (2015) die aktive Dimension des Fühlens hervor (siehe Kapitel 3). Eine praxistheoretische Perspektive betont ebenfalls, dass Emotionen keine (ausschließlich) passiven Widerfahrnisse sind, erlaubt aber darüber hinaus, *erstens* die Spezifität des Kontexts und die Interpenetration von Gesellschaft und Individuum in Form des Emotionsrepertoires in die affektive Intentionalität zu integrieren und *zweitens* eine Engführung in Form einer Betonung des vermeintlich funktiona-



len, strategischen Moments des Fühlens zu vermeiden.<sup>236</sup> Instanziierungen emotionalen Erlebens in einem konkreten Kontext (synchrone und lokale Perspektive) werden demnach vor allem als Ergebnis eines historisch und sozio-kulturell spezifischen *Habitualisierungsprozesses* betrachtet: „Conceiving of emotions as practices means understanding them as emerging from bodily dispositions conditioned by a social context, which always has cultural and historical specificity.“ (Scheer 2012, 193)<sup>237</sup> Für diese Arbeit erweist sich die methodische Tauglichkeit eines praxeologischen Zugriffs demnach dadurch, dass er erlaubt, die Charakteristika affektiver Intentionalität (Kapitel 2: phänomenal-leibliche Gestalt-Wahrnehmung von Bedeutung) mit denen situierter affektiver Intentionalität (Kapitel 3: synchrone und diachrone sozio-kulturell spezifische Strukturierungsfaktoren) zu verschmelzen und dabei nicht, wie im Situiertheitsparadigma, die gesellschaftliche Dimension als isolierte Variable zu theoretisieren, sondern als intrinsischen Bestandteil sowohl der Spezifität der Individuen als auch der Spezifität der Umwelt zu denken und in den Prozess des Fühlens und in die dadurch wahrgenommenen Gestalten einzuweben.<sup>238</sup>

Emotionen sind ein Tun, eine Aktivierung des immer schon von Diskurs und Sozialität durchdrungenen Körpers. Diese Aktivierung kann ein automatisches Abspulen von habituierten Erregungsmustern oder eine (mehr oder weniger) bewusste mimische Veränderung, Körperbewegung oder sprachliche Äußerung sein. Solche Praktiken treten in Praxiskomplexen auf, sie sind mit anderen körperlichen und diskursiven Praktiken verbunden und nicht nur ihre Begleitempfindung. (Scheer 2016, 9–10)

An einem Beispiel der Soziologin Nadia Fadil (2009), das Scheer diskutiert, lässt sich der Unterschied zwischen der „Emotion-als-Strategie-Perspektive“ und der Perspektive von „Emotion als Praxis“ verdeutlichen. Fadil beschäftigt sich mit „moralischen Dilemmata säkular-

<sup>236</sup> So schreibt Scheer, direkt auf den Situiertheitsansatz von Griffiths & Scarantino Bezug nehmend: „As we have seen, the situated-cognition approach to emotion has a decidedly practice-theoretical bent. The nonconceptual cognition and automaticity it is interested in rely heavily on the kinds of implicit knowledge and abilities that Bourdieu subsumes under the ‚practical sense‘. By conceiving of emotions as ‚goal-oriented responses,‘ however, it is important to avoid thinking of ‚strategic‘ in a superficially instrumental sense. While allowing that actors often do consciously strategize, Bourdieu also reminds us that strategy does not always follow an intentional, goal-oriented logic, but rather is also often guided by the embodied memories of past coping strategies, habits following the logic of everyday practice, an intentionality not necessarily based on propositional thought. Emotions can thus be strategic without implicating conscious goal-orientation – they can even be at odds with conscious wills and desires, but nevertheless be oriented toward goals presented by social scripts.“ (Scheer 2012, 203)

<sup>237</sup> „The use of the term ‚emotional practice‘ should imply 1) that emotions not only *follow* from things people do, but *are* themselves a form of practice, because they are an action of a mindful body; 2) that this feeling subject is not prior to but emerges in the doing of emotion; and 3) that a definition of emotion must include the body and its functions, not in the sense of a universal, pristine, biological base, but as a locus for innate and learned capacities deeply shaped by habitual practices.“ (Scheer 2012, 220)

<sup>238</sup> Hierdurch wird es möglich, die sich durch diese Arbeit ziehende antidualistische Haltung in mehrfacher Hinsicht weiter zu fundieren und „Dichotomien zwischen subjektivistischen und objektivistischen Perspektiven, zwischen Akteur und Struktur, zwischen Innen und Außen, Natur und Kultur“ aufzulösen (Scheer 2016, 9) und Emotionen „sowohl als Diskurs als auch als Performanz beschreiben zu können“ (ebd.). „Affective practice focuses on the emotional as it appears in social life and tries to follow what participants do. It finds shifting, flexible and often over-determined figurations rather than simple lines of causation, character types and neat emotion categories.“ (Wetherell 2012, 4)

muslimischer Frauen in Belgien, die sich über die religiösen Gefühle ihrer Familie hinwegsetzen“ (Scheer 2016, 11):

Raised as Muslims, the non-practicing respondents had chosen to undo themselves from their religious upbringing. Yet their bodies remained marked by traces of their Islamic background: whether it was the incapacity to eat pork, the guilt experienced after losing one's virginity before marriage, or [...] the difficulty of eating in front of other Muslims during Ramadan. (Fadil 2009, 425; zitiert nach Scheer 2016, 11)

Die praxisspezifischen emotionalen Muster – etwa das Schuldgefühl, das sich auf den vorehelichen Geschlechtsverkehr richtet – sind im Emotionsrepertoire der Frauen verankert und in deren Leib eingeschrieben. Fadil verwendet hier den Begriff „Affekt“ (statt Emotion), so interpretiert Scheer, weil dieser die Konnotation einer vermeintlichen „Autonomie“ einer uns „übermannenden“ Affektivität besitze; womit hervorgehoben werden sollte, dass Menschen ihr emotionales Erleben in einer solchen Situation nicht bewusst resp. selbst steuern könnten. Die Strukturen des hier involvierten habitualisierten Körpers lassen sich nicht einfach ändern (Scheer 2016, 11) und sind gewissermaßen träge. Die Annahme ist hierbei nicht, dass ein vermeintlich „natürlicher“ Körper reflexhaft reagiert,<sup>239</sup> sondern die Reaktion ist das „Ergebnis einer Einverleibung von Diskursen, Machtkonstellationen und Wissensordnungen“ (ebd.). Was Fadil betonen wolle, so Scheer, seien insbesondere „die unbewussten, im Habitus verankerten Gefühle [...], die autonom wirken, weil sie sich manchmal auch gegen unseren Willen einstellen.“ (ebd.) Hiermit geht allerdings keine (reduktionistische) „Naturalisierung“ oder etwa ein (reduktionistischer) „Biologismus“ von Emotionen einher, wie Wetherell es Bourdieus Emotionsbegriff zuschreibt: „Bourdieu, especially, carries over a particular legacy from biology. Indeed, it is easy to read emotion as ‚natural‘ and corporeal. It is then also easy to treat it as rather different from other kinds of social practice.“ (Wetherell 2012, 115) Vielmehr betont Scheer:

Emotion als eine Praxis zu konzeptualisieren, die von einem Habitus produziert wird, ermöglicht eine fundamentale Verbindung von Diskurs und Körperlichkeit. (Scheer 2012, 14)

<sup>239</sup> So interpretiert Scheer die Verwendung des Affektbegriffs in „den“ *Affect Studies* pauschalisierend und damit falsch. Schon in ihrem 2012 erschienenen Aufsatz („Are Emotions a kind of practice?“) äußert sie sich hierzu kritisch. Ihrer folgenden Aussage stimme ich zwar zu, allerdings bezieht sich diese allein auf den Ansatz von Brian Massumi (siehe Scheer 2012, 207, Fn. 72), nicht aber auf Theorien von Sara Ahmed oder anderen, die gerade das Ineinander von Körperlichkeit und Diskurs, wie Scheer selbst, betonen wollen. „The claim that emotions ‚happen to‘ the subject splits mind from body, locating the subject in the mind. On this reading, the emotions are viewed as outside the subject and thus acquire a sort of autonomy. This autonomy can be perceived as a threat to the subject's own purported freedom as in Enlightenment discourses on the passions, or it can be valorized as in current affect theory in which the physiological aspect of emotion alone, imagined as ‚pure intensity,‘ promises escape from the incessantly signifying force of culture. But why does this ascription of ‚autonomy‘ to emotions always seem to enlist notions of the ‚physiological‘ that are assumed to be outside of culture? Why should the body be any more autonomous than the self? [...] The habits of the mindful body are executed outside of consciousness and rely on social scripts from historically situated fields. That is to say, a distinction between incorporated society and the parts of the body generating emotion is hard to make. The physiological contains both the organic and the social, which cooperate in the production of emotion. And, as with other practices, the feeling self executes emotions, and experiences them in varying degrees and proportions, as inside and outside, subjective and objective, depending on the situation.“ (Scheer 2012, 207)

Unabhängig von seiner spezifischen Konzeption geht es Scheer und mir, ihr folgend, gerade darum, Bourdieus Habitusbegriff zu nutzen, um auf die intrinsische *Verwobenheit* von Körperlichkeit und Diskurs, von Emotion und Gesellschaftsstruktur(en) zu verweisen. Wetherells und Scheers Ansätze scheinen mir, auch wenn sie aus verschiedenen Disziplinen kommen und in unterschiedlichen Paradigmen gründen, diesen Fluchtpunkt zu teilen. In beiden wird die körperliche Dimension des Fühlens als inhärent normativ und sozial betont und in beiden werden die jeweils als starr angenommenen Grenzen zwischen Kognition und Körper, zwischen Körper und Diskurs sowie zwischen Individuum und Gesellschaft aufgelöst. Wetherell kritisiert Bourdieus Emotionsbegriff, den sie wie folgt interpretiert:

Affect is presented as a kind of practice that is always unreflective and non-conscious, and which is never planned, self and other regulated, narrated, agentic and negotiated. The famous duality of practice – it is subjective *and* objective, open *and* evolving, constraining *and* ‚could be otherwise‘ – gets forgotten. (Wetherell 2012, 115)<sup>240</sup>

Selbiges will Scheer, Wetherell damit zustimmend, allerdings gerade nicht sagen und betont hingegen vielmehr, dass die Debatte, ob Emotionen „bloße Reflexe“ seien, gänzlich verfehlt sei:

Such a discourse *depoliticizes the emotions by naturalizing* them and endowing them with fundamental autonomy thus denying their social and historical contingency [...] Bourdieus approach allows for the recognition of the politics of emotion, which in the end is an intervention that increases the domain of agency by denaturalizing bodily impulses [...]. (Scheer 2012, 208; Hervorhebung IvM)

Den Hintergrund, von dem sich bedeutsame Gestalten (im Erleben einer Emotion) erst abheben können, habe ich in Abschnitt 2.4 thematisiert und gezeigt, dass konkreter affektiver Intentionalität (Emotionen) eine präreflexive affektive Intentionalität zugrundeliegt. Im folgenden Abschnitt adressiere ich diese präreflexive Dimension affektiven Zur-Welt-Seins lebensformenspezifisch aus einer phänomenologisch-praxeologischen Perspektive, um die Dimensionen der lebensformenspezifischen Situiertheit und der (leiblichen) Habitualisierung auf dieser Ebene sichtbar zu machen. Hierfür nehme ich erneut eine „synchron-lokale“ Situiertheitsperspektive ein und lege den Fokus auf die „könnende Dimension“ präreflexiver affektiver Intentionalität. Hierdurch soll die *stillschweigend* operative Wirksamkeit der „Ordnungen des Fühlens“ prononciert werden.

### 4.3 Situiertheit aus praxeologisch-phänomenologischer Perspektive

Lebensformenspezifische Affordanzen affizieren Menschen aufgrund der Inkorporation praxisrelevanter Normen und heben sich damit als Figur von einem immer schon bedeutsamen, normativ strukturierten Hintergrund ab, d.h. sie treten aus einer Landschaft diverser, poten-

<sup>240</sup> Die „Dualität“ des Praxisbegriffs, die Wetherell hier im positiven Sinne hervorhebt, bezeichne ich als Ambiguität. Es geht gerade darum, dass Praxis erlaubt, ein „Dazwischen“ zu sein und nicht ein „Entweder-oder“.

ziell wahrnehmbarer Gestalten hervor. Um den vermittelt einer Emotion wahrgenommenen Gehalt adäquat zu fassen, muss demnach sowohl die präreflexive Dimension des Zur-Welt-Seins als auch der Kontext explizit praxisspezifisch verstanden werden. Am Beispiel der Situiertheit eines Fußballspielers auf einem Fußballplatz illustriert Merleau-Ponty in „*Die Struktur des Verhaltens*“ ([1942] 1976) in eindrucksvoll anschaulich und prägnanter Weise die normative(n) Dimension(en) praxisspezifischer Wirklichkeit und die Art und Weise, wie ein darin situiertes Subjekt diese normative Strukturierung präreflexiv (affektiv) wahrnimmt, reproduziert und/oder transformiert:

Der Fußballplatz ist für den Spieler in Aktion kein „Objekt“, d. h. der ideelle Zielpunkt, der eine unendliche Mannigfaltigkeit perspektivischer Ansichten zulässt und in all seinen erscheinungsmäßigen Umformungen den gleichen Wert behauptet. Er ist von Krafflinien durchzogen („Seitenlinien“, Linien, die den „Strafraum“ abgrenzen) – in Abschnitte gegliedert (z. B. die „Lücken“ zwischen den Gegnern), die eine Aktion von ganz bestimmter Art herbeirufen, sie auslösen und tragen, gleichsam ohne Wissen<sup>[241]</sup> des Spielers. Der Spielplatz ist ihm nicht gegeben, sondern er ist gegenwärtig als der immanente Zielpunkt seiner praktischen Intentionen; der Spieler bezieht ihn in seinen Körper mit ein und spürt beispielsweise die Richtung des „Tores“ ebenso unmittelbar wie die Vertikale und Horizontale seines eigenen Leibes. Es genügt nicht, wenn man sagt, das Bewußtsein bewohne diese Umwelt. Es gibt in diesem Moment nichts anderes [sic!] als die Dialektik von Umwelt und Handlung. Jedes Manöver, das der Spieler vollführt, verändert den Aspekt des Spielfeldes und zeichnet darin neue Krafflinien ein, wo dann ihrerseits die Handlung verläuft und sich realisiert, indem sie das phänomenale Feld erneut verändert. ([1942] 1976, 193–194)

Der Spieler ist im Spielfeld situiert in ein für ihn *als Spieler* in spezifischer Weise bedeutsames Milieu, in dem sich ihm bestimmte Affordanzen in Relation zu der Praxis des Fußballspiels anbieten. Der Kontext besitzt für den Spieler praxisspezifisch andere Affordanzen als etwa für den Schiedsrichter oder Zuschauer. Der Spieler ist in dem Spielfeld *leiblich engagiert*, seine wahrnehmende Perspektive demnach nicht unbeteiligt oder distanziert. Der Umgebung ist er vermittelt des leiblichen Engagierens in gewisser Weise gewahr, er sieht nicht Objekte, sondern er *spürt* sie in Relation zu sich und seinen praktischen Intentionen – all dies auf einer präreflexiven, „könnenden“ Ebene. Der Spieler ist nicht einfach eingebettet in diese Umgebung, sondern bringt sie vielmehr in ihrer Spezifität durch seine „Spielzüge“ mit hervor. Dieses „Analyseschema“ mache ich in diesem Abschnitt für eine detailliertere Untersuchung lebensformspezifisch situierter affektiver Intentionalität fruchtbar. Vielversprechend hierfür ist

---

<sup>241</sup> Siehe hierzu auch schon Fn. 227 oben. Dies muss nicht implizieren, dass keinerlei mentale Operationen involviert wären, und ebenso wenig ist es plausibel, anzunehmen, dass der Spieler kein Wissen darüber habe, auf welche Weise der Fußballplatz in Relation zu seiner Praxis normativ strukturiert ist. Präziser (als zu sagen „ohne Wissen“) ist die Formulierung, und das ist es, worum es hier wesentlich geht, dass das „Wissen“ verkörpert ist und nicht bewusst „abgerufen“ wird sondern in den Leib eingeschrieben ist. Ein anschauliches Beispiel ist hier etwa ein Jazzmusiker, der sicher ohne sehr viel und auch spezifisches Wissen keinen (angenehmen) Ton auf seinem Saxophon erzeugen könnte, dieses Wissen im Moment des Spiels aber nicht in Form von expliziten Regeln o. Ä. abrufen. Siehe hierzu auch Abschnitt 4.3.3.

die Verschmelzung einer phänomenologischen mit einer praxeologischen Perspektive. Die Begriffe, die ich im Folgenden aus verschiedenen praxistheoretischen und phänomenologischen Ansätzen entlehne, dienen als Instrumentarium, um die *stillschweigende* Wirksamkeit der lebensformspezifisch situierten affektiven Intentionalität in ihrer Funktion als Erzeuger bestimmter bedeutsamer Gestalten zu beleuchten. Ich eigne mir im Folgenden selektiv zentrale Begriffe aus komplexen Theoriegebilden an, die ich für mein spezifisches Erkenntnisinteresse fruchtbar mache.

#### 4.3.1 Regelfolgen und implizites Wissen (wie *Man* es macht)

Nicht nur der Fußballspieler ist präreflexiv den normativen Anforderungen des Feldes, in dem er situiert ist, gewahr und dazu in der Lage, angemessen auf die sich ihm anbietenden Affordanzen zu reagieren. Auf dieselbe Weise wissen wir, ohne dass wir darüber reflektieren oder dies explizieren müssten, welche Wahrnehmungs-, Fühl-, Denk- und Handlungsoptionen uns in einem Supermarkt, einem Zug, in der Mensa oder auf einem Konzert gegeben sind; das heißt, wir reagieren immer schon „könnend“ bzw. angemessen auf eine Vielzahl normativer Anforderungen in mit anderen geteilten praxisspezifischen Kontexten. Diese präreflexive Ebene normgeleiteten Verhaltens wird im praxistheoretischen Umfeld insbesondere mit Verweis auf Wittgensteins Begriff „blinden Regelfolgens“ sowie Heideggers Unterscheidung zwischen Verstehen und Auslegen illustriert.<sup>242</sup> Beide Ansätze kritisieren eine Vorstellung normativen Verhaltens, nach der Normen zu verstehen und sich ihnen gemäß zu verhalten, etwa im Sinne Kants, schlicht hieße, sich selbst ein Gesetz aufzuerlegen und dieses zu befolgen (vgl. Rouse 2007a). In den „*Philosophischen Untersuchungen*“ ([1953] 2003) argumentiert Wittgenstein, dass Regeln (bzw. Normen) nicht *eindeutig* seien, sondern vielmehr auf unzählige viele verschiedene Weisen befolgt werden könnten. Regeln bzw. Normen ergäben sich demnach nicht aus konkreten und formulierbaren Maßstäben, die Menschen, handeln sie ihnen gemäß, deuten bzw. interpretieren ([1953] 2003, § 201). Vielmehr, so Wittgenstein, demonstrieren Menschen „eine Auffassung einer Regel, die *nicht* eine *Deutung* ist“ (ebd.), was ihn konstatiert-

---

<sup>242</sup> Als wichtige philosophische Vorläufer dessen, was seit dem sog. „practice turn“ (Schatzki et al. 2001) in Anthropologie sowie (phänomenologischer) Soziologie und sozial- resp. kulturwissenschaftlichen Ansätzen unter dem Begriff „Praxistheorie“ verhandelt wird, gelten u. a. Wittgenstein und Heidegger (vgl. u. a. Reckwitz 2003; Rouse 2007a u. 2007b; Prinz 2014). Als maßgebliche Impulse der Wittgenstein'schen Spätphilosophie für eine sozialphilosophisch ausgerichtete Praxistheorie, wie sie u. a. von Theodore Schatzki (1996) ausgearbeitet wurde, gelten Wittgensteins Theorie der „Sprachspiele“, sein Begriff vom „Wissen als Können“ und das Konzept impliziten Regelfolgens (vgl. Reckwitz 2003, 283). Heidegger hat insbesondere mit seiner Daseins-Hermeneutik und seinem „Vokabular zur Analyse des ‚Daseins‘ als praktisch agierende[m] und verstehende[m] ‚In-der-Welt-Sein‘“ (ebd.) zahlreiche Autoren beeinflusst, die im Sinne des praxistheoretischen Paradigmas Kritik u. a. an individualistischen, rationalistischen oder repräsentationalistischen Vorstellungen (normgemäßen) menschlichen Verhaltens üben (vgl. u. a. Charles Taylor, Hubert Dreyfus, in gewisser Hinsicht ebenfalls Bourdieu (wenn dieser auch eher von der Phänomenologie Merleau-Pontys angetan war als von der Heideggers, so lässt sich dennoch ein mittelbarer Einfluss erkennen; vgl. Sabeva & Weiß 2009, 17–18)). Zum „impliziten Wissen“ und zur praktischen Dimension des Wissens wäre an dieser Stelle eine Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Michael Polanyi lohnend ([1958] 2013 u. [1966] 2009).

ren lässt: „Darum ist ‚der Regel folgen‘ eine *Praxis*“ (ebd., § 202; Hervorhebung IvM). Was es bedeutet, einer Regel folgen zu können resp. sich einer Norm gemäß zu verhalten, ist demnach keine auf Kausalität abzielende Frage, sondern „eine nach der Rechtfertigung dafür, daß ich so nach ihr handle“ (ebd., § 217; Hervorhebung im Original). Das heißt, wenn Menschen sich normgemäß verhalten, deuten und entscheiden sie nicht, sondern die Bedeutung und das Verstehen der Norm und deren Ausführen sind auf eine bestimmte Weise deckungsgleich: „Wenn ich einer Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel blind“ (ebd., § 219). Joseph Rouse zieht eine Parallele zwischen diesem Wittgenstein’schen Verständnis blinden Regelfolgens (als Praxis) als Gegenentwurf zu Kants Auffassung der normativen Dimension menschlichen Verhaltens und Heideggers Begriffen *Verstehen* und *Auslegung*. Jede *Auslegung* basiert Heidegger zufolge auf einem grundlegenden *Verstehen*, das nicht explizit artikuliert ist. Für Heidegger ist Verstehen (als eine Kompetenz) der basalere Begriff und Auslegung die „Ausbildung des Verstehens“ ([1927] 2001, 148), das heißt „die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten“ (ebd.). Während Verstehen demnach vorthematischer Natur ist, meint die Auslegung das explizite, thematische Verstehen in der Struktur „Etwas als Etwas“ (ebd., 149). Gegenstände, auf die wir uns beziehen, treten uns demnach nie als „bezugslose Einzeldinge“ (Demmerling 2007, 97) entgegen, sondern wir erfahren diese immer „als in bestimmten Hinsichten klassifiziert und charakterisiert“ (ebd.) bzw. „als bereits interpretierte Sinngebilde“ (ebd.). Um etwas explizit auslegen zu können, so die Pointe, müssen wir es immer schon implizit verstanden haben:

In Heidegger’s example of hammering, one must already understand the general context of carpentry (the relation between hammers, boards, nails, buildings or furniture, and the various purposes they serve), one must have a sense of how to proceed (hammers must be picked up to be used, held by the handle, swung rather than thrown, hit the nail on the head rather than the shaft and so forth), and one’s interpretation is governed by a general sense of what would bring it to fulfillment or completion. Without some prior practical grasp of these considerations, nothing one does with a hammer could amount to hammering with it [...]. (Rouse 2007b, 643)

Damit ist die Quintessenz, die sich aus den Ausführungen Wittgensteins und Heideggers ergibt, dass sich jede explizite normative (d. h. (un-)angemessene) Verhaltung nur von einem immer schon als in bestimmter Weise sinnhaft verstandenen Hintergrund abheben kann: „[T]here must be a level or dimension of human understanding expressed in what we do that is more fundamental than any explicit interpretation of that understanding“ (Rouse 2007b, 643). Hieraus folgt ein Verständnis von *Praxis* als dem *Ort dieses Hintergrundverstehens* bzw. einer im Hintergrund wirksamen *praktischen Fähigkeit* resp. Kompetenz, die das Befolgen von Regeln, das (explizite) Verstehen und Artikulieren von Normen und deren Bedeutung erst möglich macht (ebd.).

Practice theorists thereby hope to develop Wittgenstein’s enigmatic claim that rules and rule-following draw upon „agreement in forms of life“ [PI 241], and Heidegger’s more elaborated claim that the most basic articulation of everyday human being comes not from individual

self-determining action, but from „what one does“ (das Man, the „anyone“). (Rouse 2007b, 643)<sup>243</sup>

Diese „Zustimmung zu(r) Lebensform(en)“ bzw. zu dem „was Man macht“ als kollektiven Wissensformen sind einem praxeologischen Verständnis zufolge nicht „rein kognitive Schemata der Beobachtung, auch nicht allein [...] Codes innerhalb von Diskursen und Kommunikationen, sondern [...] ein praktisches Wissen, ein Können, ein know how [sic!], ein Konglomerat von Alltagstechniken, ein praktisches Verstehen im Sinne eines ‚Sich auf etwas verstehen‘“ (Reckwitz 2003, 289).<sup>244</sup> Ebenso schreibt Bourdieu, der praktische Sinn bzw. die *illusio* (darauf gehe ich in Abschnitt 4.3.2 detailliert ein), erlaube es, „zu handeln *comme il faut* (*hōs dei*, wie Aristoteles sagte), ohne ein (Kant’sches) ‚Sollen‘, eine Verhaltensregel, aufzustellen oder anzuwenden.“ (Bourdieu [1997] 2013, 178)<sup>245</sup>

Wenn Menschen die spezifischen Regeln resp. Normen befolgen, die die „Lebensform des Postens“ ausmachen (siehe Abschnitt 3.2.4, S. 108), befolgen sie vor dem Hintergrund dieses Verständnisses blinden Regelfolgens bzw. Verstehens nicht explizit konkrete, ihnen bewusst zugängliche Regeln resp. Normen, die in diesem Kontext gelten, sondern sie praktizieren (bzw. performieren) diese Lebensform bereits durch ihre je spezifische normative (affektive) Responsivität. Um von den Steinblöcken vor dem Hintergrund der Lebensform „Modeblogger“, „Draufgänger“ oder „hippe Großstädterin“ auf eine spezifische Weise affiziert zu werden, um dieses Objekt emotional als eine spezifische Gestalt wahrnehmen zu können, haben die jeweiligen Individuen schon verstanden „wie Man es macht“, haben dieser Lebensform (und der Geltung der diese Lebensform konstituierenden Normen) je schon zugestimmt. So wie nur jemand, der den Kontext des Handwerks schon „verstanden hat“, wissen kann, was ein Hammer ist, kann nur jemand, der den Kontext des „Postens“ bereits „verstanden hat“, auf diese Weise „angemessen“ reagieren und wissen, was das Objekt (hier: das Inszenierungspotenzial der Steinblöcke) in Bezug auf die jeweilige Auslegung der Praxis bedeutet.

Damit diejenigen, die die Lebensform „des Postens“ praktizieren, damit der Fußballspieler, der Praktikant (siehe Abschnitt 3.4.2, S. 129) oder aber die Tochter im Familiengespräch (siehe Abschnitt 3.4.3, S. 136) sich in der je erforderlichen Weise (affektiv) „auf etwas verste-

<sup>243</sup> Die im Zitat angegebene Quelle [PI 241] verweist auf Wittgenstein [1953] 2003, § 241.

<sup>244</sup> „Jede Praktik und jeder Komplex von Praktiken – vom Zähneputzen bis zur Führung eines Unternehmens, von der Partnerschaft bis zur Verhandlung zwischen Konfliktparteien – bringt sehr spezifische Formen eines praktischen Wissens zum Ausdruck und setzt dieses bei den Trägern der Praktik voraus. Beim Vollzug einer Praktik kommen implizite soziale Kriterien zum Einsatz, mit denen sich die Akteure in der jeweiligen Praktik eine entsprechende ‚Sinnwelt‘ schaffen, in denen Gegenstände und Personen eine implizit gewusste Bedeutung besitzen, und mit denen sie umgehen, um routinemäßig angemessen zu handeln.“ (Reckwitz 2003, 291–292)

<sup>245</sup> Zwar nicht in diesem Zusammenhang des „Man“ im Sinne blinden Regelfolgens, aber für den Kontext dieser Arbeit von Interesse ist die Bemerkung, dass Aristoteles den Ausdruck „wie man es tun soll“ (*hōs dei*) auch in Zusammenhang mit seinem „Prinzip der Mitte“ als Antwort auf die Frage angemessener Affektivität anwendet: „Beim Zagen z.B. und beim Trotzdern, beim Begehren, Zürnen, Bemitleiden und überhaupt bei aller Empfindung von Lust und Unlust gibt es ein Zuviel und Zuwenig, und beides ist nicht gut; dagegen diese Affekte zu haben *wann man soll*, und worüber und gegen wen und weswegen und *wie man soll*, das ist die Mitte und das Beste, und das ist die Leistung der Tugend.“ (Nikomachische Ethik 1106b; Hervorhebung IvM)

hen“ können, damit sie (affektiv) praxisspezifische Anforderungen wahrnehmen und sich entsprechend der Praxis „angemessen“ (affektiv) verhalten können, müssen sie die relevanten kontextuellen Faktoren in ihrer Existenz *als wirklich* und diese Handlungen *erfordernd* akzeptiert haben.

[F]or a world to be somehow forceful and compelling, that is, for it to be a world that both enables and demands our purposeful action, we must, at some level, believe it to be real. Moreover [...] inherent in the notions of „real“ and „compelling“ is the taken-for-granted belief that it is real and compelling for others as much as it is for ourselves. (Baerveldt & Vostermans 2005, 455)

Menschen nehmen im alltäglichen Interagieren in der lebensweltlichen Praxis die Wirklichkeit nicht nur als „so-und-so-seiend“ wahr, sondern dieses „Sosein“ wird auf einer basalen Ebene *als selbstverständlich* und *Gegeben* akzeptiert.<sup>246</sup> Diese Verankerung in der Welt lässt sich durch Merleau-Pontys Begriff des „Wahrnehmungsglaubens“ in phänomenologischer sowie durch Bourdieus Begriff des „praktischen Sinns“ bzw. des „Glaubens an das Spiel“ (*illusio*) in praxisspezifischer Hinsicht konkretisieren.

#### 4.3.2 (Stumme) Gewissheit(en): Wahrnehmungsglaube und *illusio*

[W]eil ich zuerst an die Welt und an die Dinge glaube, glaube ich an eine Ordnung und an einen Zusammenhang meiner Gedanken. (Merleau-Ponty [1964] 1986, 76)

Im Restaurant, im Zug oder beim Aufnehmen eines Selfies, als Mitarbeiter im Büro oder beim Abendessen im Gespräch mit der Familie reflektieren die Involvierten nicht darüber, wie die dort geltenden (affektspezifischen) Normen beschaffen sind und/oder dass sie *kontingent* und damit hinterfrag- oder veränderbar sind. Die Wirklichkeiten, die „kleinen Welten“, die dort wahr-genommen werden, erscheinen als „selbstverständlich“, real, normal, „wie es eben ist“, „wie Man es macht“. Die übliche Haltung im alltäglichen Denken, Handeln, Fühlen ist demnach nicht eine des cartesischen Zweifels, sondern eine des *Glaubens* (im Sinne von *faith*, nicht im Sinne von *belief*)<sup>247</sup> (Baerveldt & Vostermans 2005).<sup>248</sup> Merleau-Ponty bezeichnet die-

<sup>246</sup> „In the ordinary case, we take the reality of things for granted in our experience, rather than first experiencing something and then judging whether or not it is real. I do not look down to see the pair of shoes on the floor next to me and only then adopt the belief that they are really there.“ (Ratcliffe 2008, 75) Ratcliffe bezieht sich hier insbesondere auf Husserls Begriff der „natürlichen Einstellung“. Auch Husserls Begriff des Wahrnehmungssinns ist an dieser Stelle instruktiv. Dieser bezeichnet „the content of my perceptual experience, including not just what directly meets my eye, but also a vast background of assumptions, memories, associations, and anticipations that make my experience inexhaustibly rich. For example, I see the tree not just as a physical surface facing me, but as a three dimensional object with back, sides and indefinitely many hidden features, which I can always examine further by looking more closely. Similarly, in addition to their apparent size, shape, and color, the trunk looks solid, the branches supple, the leaves smooth, the apples ripe. The fact that I have seen trees like this many times in the past also lends my perceptual experience a sense of familiarity that is part of my present consciousness.“ (Carman 2008, 17) Für eine Auseinandersetzung mit der normativen Dimension der Wahrnehmung bei Husserl siehe Maren Wehrle (2010).

<sup>247</sup> „Vertrauen“ statt „Glaube“ wäre eigentlich eine passendere Übersetzung, da hierin das „Vertraute“ also das Gewöhnliche, das Bekannte mit angesprochen wäre. Da sich aber Baerveldt & Vostermans explizit auf Mer-



se „Tiefenschicht stummer Meinungen“, den „Glaube[n] im Sinne von dem, was vor jeglicher Setzung liegt“ ([1964] 1986, 17, Fn. \*) als Wahrnehmungsglauben:

Wir sehen die Sachen selbst, die Welt ist das, was wir sehen: Formulierungen dieser Art sind Ausdruck eines Glaubens, der dem natürlichen Menschen und dem Philosophen gemeinsam ist, sobald er die Augen öffnet; sie verweisen auf eine Tiefenschicht stummer Meinungen, die unserem Leben inhärent sind. Aber seltsam an diesem Glauben ist, daß wir – sobald wir versuchen, ihn als These oder als Aussage zu formulieren, sobald wir uns fragen, was dieses *Wir*, dieses *Sehen*, das *Ding* oder die *Welt* sei, – in ein Labyrinth von Schwierigkeiten und Widersprüchen geraten. (ebd., 17)<sup>249</sup>

Das Zentrale an diesem Wahrnehmungsglauben als „Tiefenschicht“ jeglichen Zur-Welt-Seins ist seine *stillschweigend* operative Wirksamkeit, die Menschen in ungestört fließender Weise interagieren lässt. Der Fußballspieler glaubt in diesem Sinne an das „Sosein“ des Spiels, das er spielt, er lässt sich „auf das ein, um was es bei dem Spiel geht“ (Bourdieu [1980] 2015, 122). Bourdieu bezeichnet dieses Phänomen als „Glaube an das Spiel“, als „*illusio* im Sinne von *Spieleinsatz*, [...] Anerkennung der Spielvoraussetzungen“ (ebd.). Im Falle eines Spiels wie Fußball sind dem Spieler sämtliche Konstituenten bewusst, die Regeln, der Einsatz, dass es sich um ein soziales Konstrukt handelt, dass es gewisse Regeln wie Fair Play gibt, zu denen er sich verpflichtet usw. In der lebensweltlichen Praxis hingegen, in dem, was Bourdieu „Feld“ nennt, entscheidet ein Subjekt sich „nicht bewußt zur Teilnahme, sondern wird in das Spiel hineingeboren, mit dem Spiel geboren“ (ebd., 123). Bourdieu ist ferner der Überzeugung, dass „das Verhältnis des Glaubens, der *illusio*, des Einsatzes, um so totaler und bedingungsloser [ist], je weniger es als solches erkannt wird.“ (ebd.) Das „Sosein“ der lebensweltlichen Praxis erscheint auf einer unhinterfragten Ebene immer schon als in dieser Weise *sinnvoll*<sup>250</sup> – auch

---

leau-Ponty und seinen Begriff des Wahrnehmungsglaubens beziehen, übernehme ich diese Übersetzung hier um auf das Begriffsrepertoire zu verweisen, das damit zusammenhängt.

<sup>248</sup> „Die Welt ist das, was ich wahrnehme, aber ihre absolute Nähe wird, sowie man sie prüft und ausdrückt, auf unerklärliche Weise auch zur unwiderruflichen Distanz.“ (Merleau-Ponty [1964] 1986, 23–24)

<sup>249</sup> Diese Bemerkung Merleau-Pontys weist eine verblüffende Ähnlichkeit zu dem auf, was Deleuze (hier im Kontext einer Präsuppositionsanalyse des cartesischen „*cogito ergo sum*“) „subjektive oder implizite Voraussetzung“ ([1968] 2007, 169) nennt: „Voraussetzungen, die in einem Gefühl und nicht in einem Begriff verpuppt sind: Es wird vorausgesetzt, daß jedermann ohne Begriff weiß, was Ich, Denken, Sein bedeute“ (ebd.).

<sup>250</sup> Hiermit ist keine explizite Affirmation bzw. Zustimmung gemeint, die auf einer reflektierten Analyse des Subjekts begründet wäre. Sinnvoll bedeutet an dieser Stelle, dass das Sosein der Wirklichkeit in der Wahrnehmung Sinn ergibt und nicht *als* merkwürdig in Erscheinung tritt. Zum Beispiel fragen sich Menschen nicht, während sie sich im Straßenverkehr bewegen, warum sie und die anderen Verkehrsteilnehmer bei Rot anhalten und bei Grün fahren. Die Menschen an der Supermarktkasse fragen sich nicht, warum sie in der Schlange stehen, oder finden es nicht merkwürdig, dass ein Trennblock zwischen ihren und den Einkäufen der anderen auf dem Laufband liegt – ebenso wie es in der Wahrnehmung sinnhaft erscheint, dass jemand unterwegs einen Kaffee aus einem Pappbecher trinkt, in der Oper einen Frack trägt oder sich in der Kirche nach dem Empfang der Kommunion mit den Fingern ein Kreuzzeichen auf die Stirn zeichnet. Was als sinnhaft erscheint, hängt von der jeweiligen Vertrautheit mit der entsprechenden Lebensform ab. Während es für die einen als sinnhaft (und damit nicht auffällig) erscheint, dass sich Menschen beim Essen fotografieren, dass jemand beim Fahrrad- oder Autofahren auf seinem Smartphone wischt oder abends beim Feiern laut grölend durch die Straßen zieht, treten diese Verhaltensweisen für jemanden dadurch in Erscheinung, dass sie befremdlich, eben nicht sinnhaft erscheinen. Um die lebensformspezifische Diskrepanz von dem, was als

bei diesem Glauben handelt es sich demnach um eine stumme, handlungs- und verhaltensleitende Gewissheit, um einen Glauben an die Sinnhaftigkeit der praxisspezifisch normativen Anforderungen. Das Feld, in das jemand hineingeboren wurde – also die Lebensform, in die er sozialisiert wurde – ist für das Individuum ebenso wie die Muttersprache das, *wodurch* das Sein als in gewisser Weise (sein sollend) erlebt wird. In der Muttersprache, so Bourdieu, wird nicht nur zu kommunizieren und zu sprechen gelernt, sondern es wird gelernt, *in* dieser Sprache *zu denken* ([1980] 2015, 124). Zu einer Zweitsprache, die aktiv erlernt wird, besteht hingegen eine distanzierte(re) Perspektive. Den Regeln der Konstruiertheit etc. ist sich der Sprecher hier auf andere Weise explizit gewahr. Um an einem „Spiel“ teilhaben zu können, ist die Bereitschaft notwendig, daran zu glauben, die Bereitschaft, den „Spieleinsatz“ zu zahlen. Die Entscheidung zur Teilnahme an einem Spiel – resp. zu einer bestimmten Lebensform – geht demzufolge einher mit einem Interesse an den dort spezifischen „Sinn- und Wertstiftungen“ (Böning 2009, 129).

Der praktische Glaube ist das Eintrittsgeld, das alle Felder stillschweigend nicht nur fordern, indem sie Spielverderber bestrafen und ausschließen, sondern auch, indem sie praktisch so tun, als könnte durch die Operationen der Auswahl und der Ausbildung Neueingetretener (Initiationsriten, Prüfungen usw.) erreicht werden, daß diese Grundvoraussetzungen des Felds die unbestrittene, unreflektierte, naive, eingeborene Anerkennung zollen, die die *doxa*, als Urglauben definiert. (Bourdieu [1980] 2015, 124–125)<sup>251</sup>

Positiv gewendet manifestiert die *illusio* demnach den „praktischen Sinn“ für das Spiel (und erlaubt es dem Spieler, das Spiel angemessen zu spielen), negativ gewendet aber ist sie *doxa*, also „die fraglose Übereinstimmung – die Akzeptanz von vielen Dingen, ohne dies zu wissen“ (Koller 2009, 79); wobei „Dinge“ in diesem Falle die „im Feld geteilten Voraussetzungen“ (ebd., 80) sind: „Im Grenzfall erscheint die Einrichtung der sozialen Welt, wie sie ist, als selbstverständlich. Diese Sichtweise bezeichnet Bourdieu als ‚Doxa‘“ (ebd., 79). Zentral ist, dass der Glaube nicht als aktive, deliberative Affirmation, sondern weit basaler zu verstehen ist:

Der praktische Glaube ist kein „Gemütszustand“ und noch weniger eine willentliche Anerkennung eines Korpus von Dogmen und gestifteten Lehren („Überzeugungen“), sondern, wenn die Formulierung gestattet ist, ein *Zustand des Leibes*. (Bourdieu [1980] 2015, 126)

Diese Feststellung, verbunden mit der phänomenal-leiblichen Dimension *affektiven Zur-Welt-Seins*, plausibilisiert die Annahme, dass Menschen an das „So-bedeutsam-sein“ der Gestalten, die sie *affektiv wahr-nehmen*, glauben. Die stillschweigende Dimension der *illusio*

---

„normal“ (und damit einhergehend oft als „richtig“, als „Norm“) empfunden wird, geht es aus epistemischer Perspektive in Kapitel 5.

<sup>251</sup> „Doxa entspricht damit auch der von Edmund Husserl (1939) sogenannten ‚natürlichen Einstellung‘. Die natürliche Einstellung ist der Boden aller Erkenntnis und allen Bewusstseins und kann daher im Alltagshandeln nicht problematisiert werden [...]“ (Koller 2009, 79) Koller verweist hier auf Bourdieu [1997] 2001, 304.

(resp. ihre Stummheit) wird dann offenbar, wenn ein Subjekt den Glauben an die „Selbstverständlichkeit“ eines bestimmten Kontextes verwehrt:

In der Tat braucht man nur die im Sinn für das Spiel mitenthaltene Zustimmung zum Spiel zurückzunehmen, und schon werden die Welt und das Handeln in ihr absurd, und es entstehen Fragen über den Sinn der Welt und des Daseins, die nie gestellt werden, solange man im Spiel befangen, vom Spiel gebannt ist. (ebd., 123)<sup>252</sup>

Der Praktikant (siehe Abschnitt 3.4.2, S. 129) ist sich der Regeln – der Zweitsprache, die er erwerben soll – in ihrer Existenz so lange bewusst, bis er in das „Spiel“ der Arbeitswelt hineinsozialisiert wird und die Normen damit einverleibt hat, sie damit zur „zweiten Natur“ werden, zur Habitualität, *durch* die er die Welt (als in gewisser Weise seiend und bedeutsam) wahrnimmt. Erst im Moment einer Konfrontation mit der „Unbeholfenheit“ eines neuen Praktikanten ist ihm dieser Umstand wieder zugänglich. Der Praktikant, der sich zunächst als Novize in der domänenspezifischen Praxis der Büroarbeit bewegen muss, hatte den entsprechenden „praktischen Sinn“ noch nicht inkorporiert, während sich die Figur des „feminist killjoy“ (siehe Abschnitt 3.4.3, S. 136) bestimmten praxisspezifisch affektiven Verhaltensweisen dezidiert verweigert. Für die Bedeutsamkeit, die Wirklichkeit, die Menschen vermittelt das Fühlen in Interaktion mit ihrer sozio-materiellen Umwelt aushandeln, bedeutet dies: Solange Menschen den Glauben an die spezifische Lebensform, vor deren Hintergrund die Affizierungsmuster erklärbar sind, aufrechterhalten, solange sie „den Eintritt zahlen“, nehmen sie die Welt *durch* diese stillschweigenden Schemata wahr und verstetigen sie damit.

Verschiedene Menschen, die an „das Spiel“ „des Postens“ glauben, nehmen in derselben sozio-materiellen Umgebung in gewisser Hinsicht ähnliche und in anderer Hinsicht unterschiedliche Affordanz und unterschiedlich bedeutsame Gestalten wahr – erinnert sei an den Modeblogger, die „Großstädterin“ oder das Paar. Aufgrund seiner praxisspezifischen Situiertheit nimmt der Fußballspieler andere Affordanz wahr als der Schiedsrichter. Für den Schiedsrichter ist der Kontext – das Spielfeld – in gewisser Hinsicht ähnlich und in anderer Hinsicht gänzlich anders normativ strukturiert als für den Spieler.

[I]t is the specific activity of playing football which shapes the way in which the player's gaze interrogates the pitch and thus what she sees. She sees „openings“ and „feels“ the force of the yard lines. It is important to add here that these openings are only openings for her; partly in

---

<sup>252</sup> „Mit den unzähligen Akten des Anerkennens, diesem Eintrittsgeld, ohne das man nicht dazugehört, die ständig kollektive falsche Erkenntnis erzeugen, ohne die das Feld nicht funktioniert und die zugleich Ergebnis dieses Funktionierens sind, investiert man gleichzeitig in das kollektive Unternehmen der Bildung symbolischen Kapitals, das nur gelingen kann, wenn unerkannt bleibt, wie die Logik des Feldes überhaupt funktioniert. Natürlich kann man in diesen magischen Kreis nicht durch spontane Willensentscheidung eintreten, sondern nur durch Geburt oder durch einen langwierigen Prozeß von Kooptation und Initiation, der einer zweiten Geburt gleichkommt. Einen Glauben, der mit Existenzbedingungen, die von den eigenen grundverschieden sind, d. h. mit ganz anderen Spielen und Einsätzen zusammenhängt, kann man nicht wirklich leben und noch weniger andere allein durch den Diskurs nacherleben lassen. Mit Recht kann man hier, wie bisweilen angesichts einer gelungenen Anpassung an als unerträglich empfundene Existenzbedingungen, sagen: ‚Da muß man hineingeboren sein.‘“ (Bourdieu [1980] 2015, 125)

virtue of her location on the field but more particularly because she has the competence [...] to take advantage of them. (Crossley 2001, 75)

Die Kompetenz („skillfulness“), die der Spieler in Relation zu dem Feld und vor dem Hintergrund der Praxis besitzt, hat er über die Zeit hinweg in einem spezifischen Kontext (in Interaktion mit anderen) erworben. Das Spielfeld ist dem Fußballspieler nicht als ein ihm äußerliches „Objekt“ gegeben, sondern er ist der normativen Strukturierung dieses konkreten Kontexts leiblich und affektiv gewahr – er „spürt die Richtung des Tores“. Das heißt, Affordanzen unterscheiden sich intra- und interpersonal für den und die Wahrnehmenden in ihrer jeweiligen „affektiven Anziehungskraft“ (Rietveld (2008, 977) spricht von „affective allure“) bzw. der von ihnen ausgehenden „affektiven Macht“ (Romdenh-Romluc 2013, 11). Während der Spieler die Richtung des Tors spürt und durch diese Wahrnehmung zugleich zu spezifischem Handeln aufgefordert ist, nimmt der Schiedsrichter aus dem Augenwinkel herannahende Gegenspieler wahr – in der Gestalt „mögliches Foul“ mit einhergehender Handlungsbereitschaft.

Die Verzahnung der affektiven und der normativen Dimension im präreflexiven, „könnenden“ Interagieren in praxisspezifischen Kontexten ist Gegenstand der folgenden Ausführungen. Mit dem Begriff „situierter Normativität“ (Rietveld 2008) lässt sich veranschaulichen, inwiefern die „kleinen Welten“, die Wirklichkeiten, die von einem Fühlenden wahrgenommen werden, aufgrund der praxisspezifisch inkorporierten Normen im erstpersonalen Erleben auf spezifische Weise affektiv evaluiert werden und zu spezifischen Verhaltensweisen führen.

### 4.3.3 Situierete Normativität: Affektive Motivation zur Aufrechterhaltung der Praxis

„Wie für jedes Bild in einer Gemäldegalerie gibt es für jeden Gegenstand eine optimale Entfernung, aus der er gesehen werden will, und eine Orientierung, in der er mehr von sich sehen lässt als in jeder anderen [...].“ (Merleau-Ponty [1945] 1966, 350) Dieser Umstand, den Merleau-Ponty als das Phänomen der „Optimaleinstellung“ (ebd., 351) bezeichnet, enthüllt Hubert Dreyfus & Sean Kelly (2007) zufolge eine irreduzibel normative Komponente der Objektwahrnehmung:

[T]he subject feels immediately drawn to stand further from or closer to the picture given his perceptual needs and desires; *it just feels right*. Furthermore, standing at someplace other than the appropriate distance causes the subject to *experience a certain amount of tension* in the situation, as if he were a coil pressed or stretched out of its natural state. Since seeing an object is always seeing it at some distance or another, this normativity is an irreducible aspect of object perception. (Dreyfus & Kelly 2007, 53; Hervorhebung IvM)

Aus der Erlebensperspektive des Subjekts sind Wahrnehmungen von Affordanzen „experiences in which the world solicits a certain kind of activity“ (ebd., 52).<sup>253</sup>

<sup>253</sup> „We use the Gestaltist’s term ‚solicits‘ to refer to a datum of phenomenology. To say that the world solicits a certain activity is to say that the agent feels immediately drawn to act a certain way. This is different from de-

We sense the world's solicitations and respond to their call all the time. In backing away from the „close talker,“ in stepping skillfully over the obstacle, in reaching „automatically“ for the proffered handshake, we find ourselves acting in definite ways without ever having decided to do so. In responding to the environment this way *we feel ourselves giving in to its demands*. (ebd.; Hervorhebung IvM)

Diese irreduzibel normative Dimension der Wahrnehmung lässt sich praxisspezifisch konkretisieren. In den „Vorlesungen zur Ästhetik“ (1966)<sup>254</sup> bespricht Wittgenstein das Beispiel eines Architekten, der in einer „instinktiven“ Reaktion das Design einer Tür korrigiert. Der Architekt bewertet (*appreciate*) die Tür wahrnehmend *als* Objekt der sozio-kulturellen Praxis der Architektur. Diese Weise des Verständnisses der Tür ist insofern normativ charakterisiert, als diese wahrnehmende Einstellung des Architekten an den in der Architektur geltenden Normen ausgerichtet ist und er die Tür in Bezug auf diese Normen präreflexiv als (un-)angemessen evaluiert (Rietveld 2008). Das Verständnis der Tür als so-und-so-seiend vollziehe sich demnach nicht auf eine Weise, in der der Architekt explizit über die geltenden Regeln und Normen der Architektur reflektiere und diese auf seine Wahrnehmung anwende, so Rietveld, sondern es handle sich bei diesem Verständnis – wie bei dem Spiel des Fußballers – um eine inkorporierte Praxis im Wittgenstein'schen Sinne blinden bzw. impliziten Regelfolgens, die der Architekt ebenso wie der Fußballer in jahrelanger Praxis in einem spezifisch sozio-kulturellen Milieu (in Interaktion mit anderen) erworben habe. Experte in einem solchen praxisspezifischen Bereich zu sein, eine solche Fähigkeit erlangt zu haben, dies wird später noch zentral sein, ist als eine Modifikation der Beziehung zwischen Körper und Welt zu verstehen (Rietveld 2008, 976). Der Architekt ist dazu in der Lage, unreflektiert aber angemessen Affordanzen wahrzunehmen und darauf zu reagieren: „The individual is [...] attuned to a familiar environment“ (Rietveld 2008, 976). Das architekturenspezifisch normative Verständnis der Tür zeigt sich in der „ästhetischen Reaktion“ selbst und ist, so Rietveld mit Verweis auf Wittgenstein, maßgeblich affektiver Natur. Wittgenstein verwendet hierfür den Begriff *gerichteten Unbehagens (directed discontent)*<sup>255</sup> (Rietveld 2008, 978).

---

ciding to perform the activity, since in feeling immediately drawn to do something the subject experiences no act of the will. Rather, he experiences the environment calling for a certain way of acting, and finds himself responding to the solicitation.“ (Dreyfus & Kelly 2007, 52) In einer Fußnote weisen die Autoren darauf hin, dass Gibson selbst Affordanzen nicht in phänomenologischen Begriffen thematisiert: „Gibson himself did not emphasize the phenomenology of affordances, and indeed explicitly denied that affordances are defined in terms of their phenomenology in his arguments with the Gestaltists. There he claims that it is an objective fact that food affords nourishment even when I'm satiated and so not drawn to it. It is important to emphasize that for us, in contrast with Gibson, an affordance is defined in terms of its phenomenology.“ (ebd.)

<sup>254</sup> Die Ausführungen zu Wittgenstein in diesem Abschnitt beziehen sich sämtlich auf Rietvelds Interpretation. Dieser zitiert Wittgenstein aus den „Lectures on aesthetics“ aus: „Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief“, veröffentlicht 1978 von Blackwell (Oxford).

<sup>255</sup> *Directed discomfort* unterscheidet sich Rietvelds Interpretation zufolge von *directed discontent* dadurch, dass letzteres ein spezifischeres Verständnis der Situation impliziert. Im „discomfort“ (Unwohlsein) denkt man vielleicht einfach, „etwas stimmt nicht“. „Discontent“ (Unbehagen) hingegen beinhaltet bereits den „Drang“ zur Verbesserung, der diverse Fähigkeiten der Diskrimination etc. in der Wahrnehmung voraussetzt.

By these reactions Wittgenstein means expressions of (dis)appreciation by means of the craftsman's way of acting: his bodily postures, gestures, and facial expressions. The dynamic attitude of the craftsman directed at the object in its context shows what matters to him in the situation. It is crucial that Wittgenstein stresses the fact that these reactions of appreciation are directed. The relationship between the craftsman's reaction and the object is an internal relation. (Rietveld 2008, 978)<sup>256</sup>

Gerichtetes Unbehagen bezeichnet die Beziehung zwischen dem Verhalten und der Erfahrung des Architekten und dem Objekt, mit dem er arbeitet resp. welches er evaluiert (vgl. Rietveld 2008, 976). Diese Evaluation der Tür als *zu hoch* oder *zu breit* geht laut Rietveld unmittelbar einher mit dem Wunsch, die Tür gemäß der inkorporierten Norm zu *verbessern*. Zur Verbesserung motiviert zu sein („being moved to improve“), ist gleichzeitig affektive und verhaltende Reaktion auf ein Objekt, d.h. (gerichtetes) *affektives Verhalten* (Rietveld 2008, 976). In lebensformspezifischen Kontexten „könnend“ zu agieren, wird aus der Perspektive des Fühlenden demnach als normal, als gewöhnlich erfahren, die „Welt antwortet in gewohnter Weise“.

Objects one is skilled at manipulating *feel familiar*; interacting with and using them *feels entirely natural*. But one's habitual interactions with things also results [sic!] in their having *more specific affective values*. My repeated interactions with my dog, for example, result in my perception of him as lovable and friendly a being for which certain kinds of caring behaviour are appropriate. (Romdenh-Romluc 2011, 79; Hervorhebung IvM)

Der normative Aspekt unreflektierten Zur-Welt-Seins in einer spezifischen Praxisdomäne zeigt sich aber nicht nur im Fall einer unidirektional gerichteten Evaluation eines Objekts als der Norm (nicht) entsprechend, sondern auch in dynamischen Interaktionen zwischen Individuum und Objekt. Die im vorausgehenden Kapitel thematisierte Transformationsdynamik der Metamorphose, in der die leiblich-phänomenale Verhaltung und die wahr-genommene Gestalt ihre Charakteristik in Abhängigkeit voneinander in einem dynamischen Prozess ändern, lässt sich hier wieder aufgreifen. Im Falle eines reibungslos verlaufenden Prozesses des Schneiderns, so führt Rietveld (wieder mit Verweis auf Wittgenstein) aus, muss der Schneider nicht darüber nachdenken oder bewusst reflektieren, warum er genau welche Schnitte macht. Vielmehr schneidert er genauso, wie er schneidert, weil dies für ihn auf der Basis seiner inkorporierten Erfahrung so angemessen ist.

This sheds light on the nature of the normativity and emotion involved: cutting it this (right) way the tailor is content, doing it in another way he would not be (LA, p. 13). Correctness and directed discontent/content are internally related. The tailor's feel for the game is so well developed that his experience of (dis)contentment is even attuned to relevant developments

<sup>256</sup> „In Wittgenstein's works an intentional relation is always an internal relation. We have here a kind of discomfort which you may call ‚directed‘, e. g. if I am afraid of you, my discomfort is directed. ... We have given, as it were, a grammatical explanation (in saying, the feeling is ‚directed‘). (LA, p. 14) ‚Grammatical relation‘ is another term Wittgenstein uses for internal relation (cf. Moore 1954, p. 316). In an internal relation the relata belong together in an intrinsic way. This internal necessity is of a normative nature.“ (Rietveld 2008, 978)

in his environment that are neither perceived nor thought about by the tailor while interacting with the object, such as this year's fashion. (Rietveld 2008, 982)

Zentral ist, so Rietveld, dass Experten sich um das Objekt, auf das sie sich beziehen, in einer spezifischen, durch die Praxis konstituierten Weise *sorgen* (*care*). Das Objekt betrifft sie, es geht sie etwas an, sie sind dem „Sosein“ des Objekts gegenüber nicht indifferent. Dies wäre bei jemandem, der die praxisspezifischen Normen der Architektur oder des Schneiderhandwerks nicht inkorporiert hat, anders. Dieser wäre spezifischen Affordanzen gegenüber indifferent resp. interesselos, wie Bourdieu schreibt. Bourdieu verwendet den Begriff der *illusio* ähnlich zu „Interesse“, will sich damit allerdings von einer möglicherweise missverständlichen ökonomistischen Konnotation distanzieren ([1992] 1996, 147 ff.).<sup>257</sup> Interesse, sowie der bevorzugte Begriff *illusio*, sind, so Bourdieu, als das Gegenteil von sowohl Interessensfreiheit oder Willkür, aber auch von Indifferenz zu verstehen.

Indifferent sein heißt, sich nicht vom Spiel motivieren lassen: Dieses Spiel läßt mich indifferent wie Burdians Esel, es ist mir gleich, wie man so sagt. Indifferenz ist der axiologische Zustand der Nicht-Präferenz und zugleich ein Erkenntnisstand, bei dem ich nicht in der Lage bin, zwischen den Interesseobjekten, die auf dem Spiel stehen, einen Unterschied zu machen. (Bourdieu & Wacquant [1992] 1996, 148)

Damit sei die *illusio* das Gegenteil des von den Stoikern zum Ideal erhobenen Zustands der Ataraxie, der Unerschütterlichkeit. Die *illusio* bedeute vielmehr, „daß man involviert ist, im Spiel befangen und gefangen. Ein Interesse haben heißt, einem bestimmten sozialen Spiel zugestehen, daß das, was in ihm geschieht, einen Sinn hat, und daß das, was bei ihm auf dem Spiel steht, wichtig und erstrebenswert ist“ (ebd.). Im Expertenbereich erwächst die normative Kraft, die den wahrnehmenden, fühlenden und zum Verbessern motivierten Experten in diesen Verhaltensweisen leitet, aus den geltenden Normen der entsprechenden Expertendomäne. Die Angemessenheit eines Objekts begründet sich damit nicht in der Wertschätzung eines einzelnen Individuums sondern in einer Praxis. Hiermit ist gemeint, dass das, was z. B. in der Architektur als „gut“ oder „schlecht“ gilt, nicht durch ein einzelnes Individuum bestimmt ist sondern sich intersubjektiv dadurch ergibt, dass dieses „Spiel“ auf eine spezifische Weise „gespielt“ wird. Situiertheit ist damit bezogen auf die Normen sozio-kulturell geteilter Bedeutungssysteme (Rietveld 2008, 987). Dies scheint auch für weniger eindeutig definierte Bereiche lebensweltlicher Praxis zu gelten als ein konkretes Handwerk oder das Fußballspiel. Warum aber sind Menschen nicht indifferent gegenüber den Normen, die eine spezifische Lebensform konstituieren?

[N]ormally one is not literally forced by anyone to act correctly, one is not *actually* bound by anything, but nevertheless one can experience the feeling that one should act in this way or

---

<sup>257</sup> Er hatte den Begriff einst von Max Weber übernommen (Bourdieu & Wacquant [1992] 1996, 148–147). „Paradoxerweise hat das Wort Interesse geradezu reflexartig den Vorwurf des Ökonomismus ausgelöst, obwohl sich meine ganze Arbeit, und zwar von Anfang an, gegen eine solche Reduktion aller Praxisformen auf das Ökonomische richtet.“ (ebd., 148)

perhaps that way, but not differently. How is the acting individual *compelled* by norms? I suggest that besides skills, embodied concerns play a key role here. (Rietveld 2008, 987)

Ein Fußballspieler, der die feldspezifischen Affordanzen nicht angemessen wahrnimmt und der nicht involviert ist, der somit indifferent wäre, kann schlicht nicht mitspielen. Zwar nicht im selben Maße explizit, aber in der Grundstruktur ähnlich verhält es sich im (affektiven) Verhalten in bestimmten Lebensformen/Praktiken (sozialen Feldern). Die „verkörperten Anliegen“ sind damit nicht, wie Rietveld suggeriert, individualistisch zu verstehen. Die im letzten Kapitel vertretene These der Ko-Konstitution des Gehalts von Emotionen durch spezifische Lebensformen lässt sich an dieser Stelle weiter konkretisieren. Insbesondere der Habitusbegriff macht ersichtlich, inwiefern normgemäße affektive Wahrnehmung, lebensformspezifische Angänglichkeit sowie Verhaltung und Leiblichkeit resp. Verkörperung miteinander verschmelzen.

The concept of habitus provides great insight into how normativity works and why it is so powerful. People rarely engage in conscious, rational calculations about whether to follow social norms. From acting within various fields, we get a bodily sense of how we must be, what we must do, to get by, to survive, to be intelligible, to fit in, to be heard, to be loved, to gain respect, or to be recognized. That bodily, practical sense does not have the coherence or directiveness of a blueprint – it can be fuzzy and ambiguous, even contradictory, and of course changeable as well – but it nevertheless provides force to our orientation to practical action. (Gould 2009, 34)

Gerichtetes Unbehagen als eine Form praxisrelativ angemessenen Verhaltens bezeichnet Rietveld mit Rekurs auf Wittgenstein, wie gesagt, dezidiert als *affektives* Verhalten. Gould betont darüber hinaus den *bindenden Charakter* der affektiven Natur des praktischen Sinns:

[I]t is the emotional charge attached to our practical sense that gives the latter such force. The affects and feelings that attach to abiding by norms – bodily intensities that we might call recognition and belongingness – as well as the promise or threatened withdrawal of such feeling states, catch us up in normativity. The habitus concept illuminates the processes – bodily, nonconscious, affective – through which actors are conscripted, unwittingly but willingly, into the social. (Gould 2009, 34)

Anders als in einem so klar definierten Spiel wie dem Fußball gibt es nicht in allen Lebensformen des Alltags derart klar definierte Normen (rote Karte usw.) mit entsprechenden Sanktionierungen. Dennoch wird auch in weniger reglementierten lebensformspezifischen Praktiken von Normen abweichendes Verhalten sanktioniert. Ein *affect alien* (siehe Abschnitt 3.4.3, S. 135) gehört nicht (mehr) dazu. Die „skillfulness“ affektiver Intentionalität ist als eine „Fähigkeit“ zu verstehen, die es erlaubt, die Praxis, in der situierte Subjekte mitsamt ihren inkorporierten Normen eingebettet sind, *aufrechtzuerhalten* oder *wieder herzustellen*. Hierzu sind Menschen deshalb motiviert, weil es ihnen erlaubt, „in Ordnung“, in einer gewohnten Weise, zu interagieren. Affektive Gestaltwahrnehmung ist selbst als eine Form von Aufrechterhaltung einer bekannten Ordnung zu verstehen. Wenn die Personen im Restaurant (siehe Abschnitt 3.2.3, S. 100) mit Empörung reagieren, so manifestiert diese Wahrnehmung die Aufrechterhaltung etablierter Muster. Hieran wird deutlich, inwiefern sich eine normative Be-



trachtung der durch Griffiths & Scarantino, Wilutzky und Hufendiek betonten „skillfulness“ in meiner Perspektive verschiebt. Die Perspektive des Situiertheitsparadigmas, in der Funktionalität und Strategie im Fokus stehen, erweitere ich um die Perspektive, die „könnende“ Dimension affektiver Intentionalität zu verstehen als angemessene Wahrnehmung lebensformspezifischer Normen und Affordanzen. Durch das „geordnete Fühlen“ (anhand des Emotionsrepertoires) sind Menschen dazu fähig, affektiv praxisspezifische Normativität wahrzunehmen. Hierdurch erlangt die Ordnung spezifischer „kleiner Welten“ resp. Wirklichkeiten ihre Stabilität. Der Motivation zur Verbesserung, die Rietveld bereits in der präreflexiven Wahrnehmung verortet, ist somit eine affektive Motivation zur Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung der Stabilität der Ordnung vorgelagert (dem von Rietveld prononcierten „being moved to improve“ geht, so lässt sich formulieren, ein „being moved to sustain/restore“ voraus). Der normative Aspekt der „skillfulness“ ist nicht als „Erfolg“ zu verstehen. „Angemessenheit“ bedeutet Zurechenbarkeit (*accountability*) – im Rouse’schen Sinne – zu der jeweiligen Praxis. Angemessen heißt in diesem Verständnis, dass es sich bei dem Fühlen um eine Instanziierung handelt, die einer spezifischen Praxis zurechenbar und dazu in der Lage ist, diese aufrechtzuerhalten. In diesem Sinne angemessen zu fühlen, muss nicht heißen, dass es sich um angemessenes Fühlen aus einer epistemischen, ethischen, politischen oder anderweitig übergeordneten Perspektive handelt. Der Praktikant, der „könnend“ die normativen Anforderungen seiner Umgebung wahrnimmt und diese perpetuiert, fühlt praxisrelativ angemessen, da diese affektive Wahrnehmung erlaubt, dass die Praxis aufrechterhalten, das Spiel weiter gespielt werden kann. Dies bedeutet weder, dass das Spiel als solches „gut“ ist, noch dass es gut ist, auf jegliche Affordanz auf eine Weise zu reagieren, die die praxiskonstitutiven Normen affirmiert. Diese Aspekte der Angemessenheit, also der normativen Bewertung normgemäßen Fühlens, werden im nächsten Kapitel erneut aufgegriffen. An dieser Stelle ist die Einsicht zentral, dass Menschen an das Sosein und so *sinnvoll* sein glauben – im Sinne des Wahrnehmungsglaubens. Dass sie den „Eintritt in das Spiel zahlen“. Sie „bewohnen“ die Lebensform des Büroangestellten oder der Tochter, die Lebensform „des Postens“ oder die der Architektin, der Fußballspielerin oder des Schneiders. Bemerkt sei, dass ein und dieselbe Person all diese Praktiken nicht gleichzeitig, aber zugleich ausüben kann – dass all diese Lebensformen von einer Person gelebt werden können.<sup>258</sup> Zum Beispiel ist eine Architektin vorstellbar, die in ihrer Freizeit schneidert und Fußball spielt, ihr Leben in sozialen Netzwerken teilt, in einer queeren Beziehung lebt und darüber u. a. mit ihrem Vater in Gespräche verwickelt wird. Solange sie gemäß dieser Strukturen Wirklichkeit (affektiv) wahrnimmt, werden diese jeweiligen Praktiken resp. Lebensformen aufrechterhalten. Passiert etwas, das diese Lebens-

---

<sup>258</sup> Wetherell schlägt daher vor, nicht von „affektivem Habitus“ zu sprechen, sondern plädiert für einen „intersektionalen“ Ansatz affektiver Praxis. Dies bedeute, anzuerkennen, „that people are likely to be able to mobilise (and be mobilised by) quite wide-ranging and diverse repertoires of affective practices closely linked to context. There are likely to be complicated mixes of affective repertoires available to any one individual or social group at any one moment, including some affective practices that are widespread, for instance, and which are very stable, and some which are very local and exceedingly transient, specific to particular workplaces, to some families, to a few streets for just a few months, and to quite particular historical moments.“ (2012, 118)

formen in ihrem reibungslosen Verlauf stört (der Faden reißt, die Tür ist „zu hoch“ etc.) oder gar in ihrer Sinnhaftigkeit in Frage stellt – jemand macht eine homophobe Bemerkung, ein Beitrag im Feuilleton kritisiert den Narzissmus der „Selfie-Generation“ etc. –, ist eine affektive Reaktion wahrscheinlich, die in ihrer Spezifität (Charakteristik und Gehalt) verständlich ist bezogen auf das Anliegen, dass die Praxis wiederhergestellt oder aufrechterhalten wird. Damit ist nicht gemeint, dass eine *konkrete Instanziierung* lebensformspezifischer Verhaltung fortgesetzt werden können sollte, sondern dass diese Praxis in ihrem Sosein für die jeweilige Person gerechtfertigt bleiben soll. Der Glaube an das Spiel soll aufrechterhalten werden können. Die Stabilität der Wirklichkeit und die daran ausgerichtete Motivation der Aufrechterhaltung beziehen sich demnach auf die „Wirklichkeit“ des Subjekts. Die Stabilität der Lebensform des Postens wird auch dann aufrechterhalten, wenn das Smartphone zwei Wochen defekt ist. Dadurch wird diese Lebensform für die Person *in ihrer Sinnhaftigkeit* nicht gefährdet – solange das Subjekt in spezifischer Weise mit spezifischen affektiven Verhaltungen „könnend“ reagiert (darüber traurig ist, dass sie das Mittagessen nicht fotografieren und das Foto „teilen“ kann, sich freut, wenn ihr jemand ein Smartphone für die Zeit der Reparatur ausleiht usw.).

#### 4.4 Lebensformspezifische „skillfulness“ und Repertoires bekannter Gestalten

Die multidimensionale Situirtheitsperspektive, die ich im letzten Kapitel eingenommen habe, resultierte in dem Desiderat, die Sedimentierung affektiver Biographie in Form von sich verstetigenden „Ordnungen des Fühlens“ näher zu untersuchen. Mithilfe der Begriffe *Emotionsrepertoire*, *emotionaler Stil* und *Habitus* habe ich diese affektive Ordnung konkretisiert und anschließend aufgezeigt, inwiefern sich Emotionen vor diesem Hintergrund als eine Form der Praxis verstehen lassen. Der in den Fokus gerückte Aspekt der *Habitualisierung*, der „gewohnheitsmäßigen“, „könnenden“ Dimension des Fühlens lässt erkennen, dass affektive Intentionalität im aktuellen Moment und die Bedeutung, die ein Subjekt dadurch wahrnimmt, unweigerlich sozio-kulturell geprägte Geschichte in sich tragen. Es ist nicht „der Leib“ Medium des affektiven Zur-Welt-Seins, sondern der durch den *habitualisierten Leib* präfigurierte aktuelle Leib, vermittels dessen Individuen (präreflexiv) affektiv zur Welt sind und auf Basis dessen sie konkrete bedeutsame Gestalten wahrnehmen (können). Aus dieser Perspektive habe ich zudem die lebensformspezifische Situirtheit präreflexiv affektiven Zur-Welt-Seins aus einer phänomenologisch-praxeologischen Perspektive beleuchtet. Damit habe ich die stillschweigend operative Wirksamkeit der „Ordnungen des Fühlens“ als Bedingungsfaktor *spezifischer* emotional erschlossener Wirklichkeiten theoretisierbar gemacht. Im letzten Kapitel habe ich den Fokus auf kontextuelle Faktoren und den Einfluss auf die spezifischen Gestalten gelegt, die vermittels einer Emotion wahr-genommen werden (können). In diesem Kapitel habe ich Einflussfaktoren auf die Spezifität des emotional erschlossenen Gehalts fokussiert, die sich ebenfalls aus der lebensformspezifischen Situirtheit ergeben, allerdings aus dem Subjekt herrühren. Aus beiden Kapiteln zusammengenommen und durch den Begriff habitualisierter affektiver Intentionalität ergibt sich, dass das, was eine Person in einem konkreten

Moment affektiv wahrnimmt, zugleich durch die konkreten situativen Umweltfaktoren und durch die individuellen Emotionsrepertoires geprägt ist. Auf präreflexiver Ebene affektiv „könnend“ zur Welt zu sein bedeutet, in sozio-kulturellen Kontexten auf eine Weise zu navigieren, die ein „Zustimmen zu einer Lebensform“ impliziert, ein „Wissen, wie ‚Man‘ es macht“. Der Wahrnehmungsglaube und der „praktische Sinn“ bzw. der „Glaube an das Spiel“ sorgen dafür, dass Individuen in einem ungestörten Fluss affektiv wahrnehmen, d. h. „könnend“ auf Anforderungen der Praxis reagieren, deren Normen sie inkorporiert haben, ohne das Sosein dieser Normen und die mögliche Kontingenz dieser Normen bewusst zu reflektieren. Während „Experten“ stets dazu motiviert sind, das Objekt, welches sich den einverlebten Normen nicht entsprechend einfügt, zu verbessern („being moved to improve“), ergibt sich die Norm im Rahmen des lebensformenspezifischen Fühlens aus dem Willen der Aufrechterhaltung der Praxis/Lebensform. Die „kleinen Welten“, die (in Interaktion mit sozio-materieller Umwelt) im Gestaltwahrnehmen ausgehandelt werden, wollen Menschen in den Gesetzen, die sie kennzeichnen, und in den Gestalten, die sie kennen, nicht verlieren und sind demnach motiviert, die Stabilität dieser Wirklichkeit(en) aufrechtzuerhalten oder, wenn nötig, wiederherzustellen („being moved to maintain/sustain“). Der Begriff der „habitualisierten affektiven Intentionalität“ als Ergebnis dieses Kapitels erlaubt eine Bezeichnung für affektive Intentionalität als phänomenal-leibliche Gestaltwahrnehmung (Kapitel 2) aus multidimensional situierter Perspektive (Kapitel 3) und betont die Interpenetration von gesellschaftlichen und individuellen Gefühlsmustern sowohl aus der Perspektive des Fühlens als *modus operandi*, wie auch als *opus operatum* sozio-kulturell spezifischer Praxis.

Eine wesentliche Facette der praxisspezifisch normativen Dimension affektiver Intentionalität, die ich in diesem Kapitel untersucht habe, ist, dass sich Menschen im Vollzug des Fühlens dieser normativen Dimension ihrer affektiven Wahrnehmung in ihrer *Kontingenz* nicht bewusst sind. Was Alia Al-Saji hier in Bezug auf das Sehen schreibt, gilt ebenso für das Fühlen:

Through sedimentation and habituation, the constitutive operations of vision remain tacit or unconscious; its intentionality works in us without reflective awareness. It is the perceived object that is seen, as figure against ground, while the habits of visual perception remain themselves invisible. As Alcoff notes, we see *through* our habits; we do not see them. (Al-Saji 2014, 138)

Hieraus ergibt sich ein besonderes epistemisches Problem, das sich unter anderem in der Unfähigkeit ausdrückt, anders (als einer bestimmten Lebensform gemäß) fühlen und damit anders Bedeutsamkeit wahrnehmen und andere Wirklichkeiten verstehen zu können. Diese und andere epistemische Probleme, aber auch Potenziale des Fühlens zu beleuchten, die sich aus der Untersuchung der epistemischen Relevanz affektiver Intentionalität, wie ich sie herausgestellt habe, ergeben, ist Gegenstand des folgenden Kapitels.

Der aktuell fungierende Leib greift auf bereits sedimentiertes Wissen zurück, das sich im habituellen Leib – auch als Leib der kulturellen Welt und Geschichte – im Laufe der Zeit gleichsam abgelagert hat. Eine stetige Auf- und Übernahme ist das Charakteristikum der Existenz, die, ihrer Dynamik beraubt, zu einer kristallisierten Existenz und damit zu Pathologien füh-

ren kann. Diese Art des Wissens ist freilich nie ein kognitives „knowing that“, das einem bewußten Ich zugeordnet werden könnte, sondern eher ein „knowing how“, ein Können, dessen Explikation nachträglich unvollständig bleibt. Das sedimentierte Wissen des Leibes *bleibt anonym*, es bleibt im Modus des „Man“ [...]. (Bermes 2012, 84; Hervorhebung IvM)<sup>259</sup>

---

<sup>259</sup> PdW verweist bei Bermes auf Merleau-Pontys „*Phänomenologie der Wahrnehmung*“.

## 5 Ordnung(en) und (Ver)Störung(en)

---

### 5.1 Habitualisierte affektive Intentionalität im Erkenntnisprozess

Ich habe die Untersuchung mit dem Ziel begonnen, „mit anderen Augen“ (Plessner 1982) auf die epistemische Relevanz affektiven Erlebens *in der lebensweltlichen Praxis* zu schauen. Dies bedeutet zunächst, die These zurückzuweisen, Emotionen seien für epistemische Fragen entweder grundsätzlich irrelevant oder prinzipiell Erkenntnis gefährdend. Konkrete Instanzierungen sinnlicher Wahrnehmung oder des Denkens *können* Erkenntnis gefährden, verfälschen bzw. irrelevant sein. Daraus zu schließen, Sinneswahrnehmungen und/oder Denken verhinderten *prinzipiell* Erkenntnis oder seien *kategorisch* aus dem epistemischen Raum auszuschließen, ist ein schwerwiegender Trugschluss. Dasselbe gilt für Emotionen (vgl. Elgin 1996, 157). Nur weil konkrete Instanzierungen von Emotionen „die epistemische Landschaft verzerren“ (Goldie 2008), sind sie weder *prinzipiell* verzerrend (und damit schädlich) noch für erkenntnisrelevante Fragen gänzlich irrelevant.<sup>260</sup>

Es ist frappierend, wie ein solcher Trugschluss einen derart prägnanten Einfluss auf die Philosophie- und Wissenschaftsparadigmen (oder umgekehrt) ausüben konnte, der in ähnlicher Weise das Commonsense-Denken bestimmt. Die praktischen Konsequenzen sind in ihren katastrophalen Auswirkungen kaum zu ermessen, wenn Entscheidungsträger auf höchster Führungsebene systematisch danach ausgewählt werden, ob sie epistemisch relevante Phänomene (vermeintlich) aus ihren Erkenntnisprozessen ausschließen, weil genau dies normativ gilt.<sup>261</sup> „Richtig“ handelt, wer (vermeintlich) „gefühllos“ ist. Gefühle gelten hingegen dort als Erkenntnisquelle, wo sie schon deshalb als gerechtfertigt gelten, weil sich etwas in irgendeiner Weise „richtig“ oder „gut“ oder „irgendwie“ anfühlt. Wer solche „esoterischen“ Auffassungen über die epistemische Qualität von Gefühlen vertritt, dürfte im philosophischen Diskurs nur wenig Zuspruch finden. Im Commonsense allerdings führen auch diese epistemisch ungerechtfertigten Überzeugungen zu katastrophalen Konsequenzen, die täglich zu „bewundern“ sind, wenn etwa „Heiler“ zur Krebstherapie herangezogen werden. Wie ich gezeigt habe, ist affektiver Weltbezug epistemisch relevant. Ist etwas epistemisch relevant, muss es auch Gegenstand von Diskursen sein, in denen es um epistemische Fragen geht. Ein epistemisch relevantes Phänomen nicht zu betrachten resp. aus dem Diskurs auszuschließen, z. B. weil es sich einer einfachen objektiven Fundierung sperrt, ist unzulässig, soll die Frage nach Erkenntnis nicht selbstwidersprüchlich werden. Selbst wenn der Standpunkt vertreten wird, dass eine

---

<sup>260</sup> Diese Einsicht formuliert aus (feministisch) erkenntnistheoretischer Perspektive Margaret Little folgendermaßen: „Certainly, our passions and inclinations can mislead us and distort our perceptions, but it is a falsely narrow perspective to think that they invariably do so or that they have nothing distinctive to offer epistemological projects.“ (Little 1995, 118) Ebenso klar ist dies für die Erkenntnistheoretikerin Elgin: „[T]he epistemic yield of emotions, like the epistemic yield of perceptions depends not on taking all deliverances at face value, but on a sophisticated understanding of when and to what extent they are trustworthy.“ (Elgin 2008, 37)

<sup>261</sup> Vgl. Dueck 2009 oder von Rosenstiel 2011. Siehe ebenfalls Meier-Seethaler 1997, Kapitel IV.

spezifische epistemische Fragestellung nur partiell betrachtet werden sollte (in einem Modell), wäre es epistemisch ungerechtfertigt, das dort Abgeleitete in dieser reduktionistischen Form auf die lebensweltliche Praxis anzuwenden, weil ein solch verkürztes Konstrukt in diesem Kontext keine epistemische Gültigkeit mehr hätte.

Prinzipiell neu ist die *Überwindung* eines solchen Trugschlusses nicht. Das zeigt sich bereits am Kant'schen Programm, das sich als Vermittlung zwischen rationalistischen und empiristischen Paradigmen verstehen lässt. Pointiert wird diese Überwindung, wie bereits bemerkt, in Merleau-Pontys Plädoyer für das Primat der leiblichen Wahrnehmung, bei dem die Frage nach der Quelle von Erkenntnis nicht durch eine Fokussierung auf *entweder* Verstandesinhalt *oder* sinnlich Gegebenes beantwortet wird, sondern der diese Dichotomien ablehnend inmitten der *leiblichen* Existenz eines sich immer schon *zur* Welt verhaltenden Individuums ansetzt (siehe Abschnitt 2.4.1). Obwohl in der Philosophiegeschichte immer wieder Versuche unternommen wurden, wahlweise die Sinneswahrnehmung oder die Verstandestätigkeit als epistemisch gefährdend aus dem epistemischen Prozess zu verbannen, weil konkrete Sinneswahrnehmungen oder Denkresultate unzuverlässig sein können bzw. sind, dürfte es inzwischen schwerfallen, mit Positionen zu überzeugen, die Sinneswahrnehmungen oder Verstandestätigkeit für kategorisch erkenntnisgefährdend erklären. Ähnlich verhält es sich nach dem Werturteils- und Positivismusstreit mit Wert(urteil)en, zumindest wenn es um kulturwissenschaftliche Fragestellungen geht resp. die lebensweltliche Praxis. Werturteile lassen sich entweder zu begründen versuchen – so gut oder schlecht sich das bewerkstelligen lässt – oder sie werden dezisionistisch, d. h. willkürlich festgelegt, mithin als gleich-gültig behauptet, was in der Konsequenz eine vollständige, Pyrrhon'sche Kapitulation des epistemischen Bemühens bedeutet.

Die Frage, ob sich sinnvolle epistemische Fragen formulieren lassen, die so weit aus der lebensweltlichen Geworfenheit herausgelöst werden können, dass sie ohne jede Wertgeladenheit und jede affektive Dimension betrachtet werden können, ist letztlich für die epistemische Frage irrelevant, sobald *von lebensweltlichen Kontexten* ausgegangen wird. Genau für diesen Kontext habe ich mich hier entschieden, weil erst dies erlaubt, Erkenntnisprozesse von Subjekten, die in lebensformspezifischen Praktiken (miteinander) interagieren, sinnvoll in den Blick zu nehmen. Dies gilt umso mehr für meinen Fokus auf die Rolle affektiver Phänomene in epistemischen Prozessen, die – wie ich in den letzten drei Kapiteln detailliert gezeigt habe – insbesondere in ihrer Eigenschaft für den epistemischen Prozess von Bedeutung sind, eine eigenständige Form des Weltbezugs zu erlauben.

„Mit anderen Augen“ zu schauen, bedeutete in dieser Untersuchung also nicht, zuallererst zu untersuchen, inwiefern Emotionen vermeintlich „eigentlich“ erkenntnistiftende Prozesse unterstützen können, sondern Emotionen als Form des Weltbezugs *sui generis* zu betrachten und den Fokus auf eine Ausleuchtung von Bedingungsfaktoren *spezifischer* emotional erschlossener Wirklichkeiten zu legen. Affektive Intentionalität als eigenständige Form des Weltbezugs herauszustellen, lässt zunächst einsehen, dass der Gehalt einer Emotion sich nicht allein auf seine wahrnehmende oder urteilende Dimension reduzieren lässt. Emotionen werden leiblich-phänomenal erlebt, präsentieren ihren Gehalt in komplexer Gestalt und sind in

ihrem Vollzugsmodus weder primär passiv-rezeptiv, noch primär aktiv-konstruktiv. Menschen *befinden* sich weiterhin (im doppelten Heidegger'schen Sinn) immer schon in für sie bedeutsamen Situationen; die Wirklichkeit ist vor jedem konkreten Objektbezug für eine Person immer schon in Relation zu ihren Anliegen normativ strukturiert und dieser Strukturierung ist sie sich vermittels des Leibes gewahr. In gleicher Weise, wie sich die Phänomenalität affektiver Intentionalität nicht einfach zu dem evaluativen Gehalt einer Emotion hinzuaddieren lässt, sollte auch die Situiertheit nicht als bloßer „Zusatz“ affektiver Intentionalität theoretisiert werden. Den Situiertheitsansatz ernst zu nehmen, ermöglicht es, einzusehen, dass die Relationalität affektiver Intentionalität – ihr Eingebundensein in ein multidimensionales Geflecht situativer Strukturierungsfaktoren – in den Gehalt einer Emotion einfließt. Nicht nur konkrete situative Faktoren wie Personen, Räume oder Artefakte (die ebenfalls immer historisch und sozio-kulturell spezifisch sind) strukturieren dabei die Charakteristik affektiver Intentionalität, ebenso – dies kann eingesehen werden, indem die habitualisierte Dimension des Fühlens beachtet wird – prägt das individuelle Emotionsrepertoire einer Person, das sich in einer historisch und sozio-kulturell spezifischen affektiven Biographie in relationalen Prozessen mit der Umwelt herausgebildet hat, den Gehalt einer Emotion.

Affektive Intentionalität als Form des Weltbezugs *sui generis* in komplexe „frames of mind“ und diese „frames of mind“ wiederum in lebensformspezifische Kontexte einzubetten, macht es möglich, das Phänomen „habitualisierte affektive Intentionalität“ herauszustellen, womit sich eine andere Perspektive auf die Rolle von Emotionen in epistemischen Prozessen sichtbar machen lässt als eine, die in Disney'esquen Diskursen vorausgesetzt wird. Bei *Emotionen von Menschen in konkreten Lebensformen* handelt es sich um ein anderes Phänomen als bei dekontextualisierten und abstrakten „Emotionen“. Diese Einsicht macht es plausibel, das Spektrum affektiver Phänomene um den Begriff „habitualisierte affektive Intentionalität“ zu *erweitern*. Einige Emotionen und Weisen affektiven Weltbezugs lassen sich weitgehend ungeachtet einer Explikation dieser lebensformspezifischen Strukturierung, wie sie der Begriff *habitualisierter affektiver Intentionalität* hervorhebt, und stattdessen besser relativ zu anderen Faktoren (als eben der lebensformspezifischen Situierung) verstehen – zum Beispiel zu evolutionischen Adaptionen, allgemeinen psychologischen Mechanismen, physiologischen, neuronalen oder anderen Bedingungen. Affektiver Weltbezug ist nicht gleich affektiver Weltbezug. Für *die* Emotionen, die sich in ihrer Charakteristik und ihrer epistemischen Relevanz hingegen ausschließlich mit Verweis auf ihre lebensformspezifische Situierung und Habitualisierung verstehen lassen, erweist sich die Tauglichkeit der Perspektive, die ich mit dieser Untersuchung anbiete, insbesondere daran, dass sie erlaubt, förderliche und gefährdende Wirkweisen des Fühlens in Erkenntnisprozessen in der Lebenswelt auszuloten, die in den Analysen bestehender Ansätze – weil sie eben ein anderes Phänomen betrachten – nicht in den Blick geraten (können) (siehe Abschnitte 5.2 und 5.3).

Die Frage zu beantworten, wie sich die potenziell fruchtbare oder gefährdende Rolle des Fühlens für Erkenntnisprozesse verstehen und bewerten lässt, setzt voraus, dass ein konkretes *epistemisches Ziel* formuliert wird, ein *epistemisches Objekt* benannt wird und ein Kriterium existiert, anhand dessen ihr *epistemischer Wert* bemessen werden kann. Eine Kombination aus

einem assimilatorischen und subordinatorischen Ansatz (siehe Abschnitte 1.2.2 und 1.2.3) – in dem Emotionen mit Fokus auf ihre Wahrnehmungs- oder Urteilsstruktur analysiert und ihr epistemischer Wert anhand der für Sinneswahrnehmungen und Denkakkte etablierten Kriterien bestimmt wird – zeichnet diesbezüglich folgendes Bild (siehe Abschnitt 2.2.2, S.52): Emotionen sind klar individuier- und benennbare *Episoden* oder *Zustände*, die sich auf konkrete Objekte richten. Das *epistemische Objekt* (das „Was“ der Erkenntnis) sind konkrete, fixier- und benennbare evaluative Eigenschaften (oder es sind Gründe für das Vorhandensein dieser Eigenschaften). Demzufolge besteht das *epistemische Ziel* darin, zu *wissen, dass* ein Objekt diese Eigenschaften aufweist, oder zu *wissen, warum* es diese aufweist. Das Kriterium für die Beurteilung des *epistemischen Werts* bemisst sich an der Übereinstimmung zwischen dem repräsentationalen Gehalt der Emotion und dem formalen Objekt des konkreten Objekts, auf das die Emotion gerichtet ist (Korrektheitskriterium). Das heißt, dass derjenige eine epistemisch gerechtfertigte Emotion hat, der sich vor einem aggressiven Pitbull fürchtet, nicht aber derjenige, der Angst vor einem kleinen, flauschigen, zahnlosen Welpen hat.

When we ask whether an emotion is fitting, in the sense relevant to whether its object is  $\phi$ , we are asking about the correctness of these presentations. [...] The fittingness of an emotion is like the truth of a belief. (D'Arms & Jacobson 2000, 72)

[A]n emotion may fit or fail to fit the situation it is about. It can be properly or improperly attuned to reality. This relation of fit or lack of fit, when thought of in epistemic terms, is truth and falsity. (Roberts 2013, 67)<sup>262</sup>

Für Beispiele, die mehr oder weniger „generische Subjekte“ betreffen und Emotionen und formale Objekte thematisieren, ungeachtet der spezifisch leiblichen Konstitution von in soziokulturellen Kontexten situierten Subjekten mit spezifischen Emotionsrepertoires, sind diese Ansätze überzeugend. Epistemisch gerechtfertigte Angst vor Gefährlichem und epistemisch gerechtfertigter Ekel vor Ekelhaftem bringen Subjekten in gleicher Weise epistemische Vorteile wie eine epistemisch gerechtfertigte Sinneswahrnehmung. Ohne weitere Annahmen oder Spezifikationen ist dann aber die Aussage „Wenn ich angesichts von Ekelhaftem mit Angst reagiere, handelt es sich um eine unangemessene Reaktion: denn die angemessene Reaktion gegenüber Ekelhaftem ist Ekel“ (Vendrell Ferran 2016, 121) nicht viel informativer als die Feststellung: „Schnee ist weiß, wenn Schnee weiß ist!“ Jenseits einer Betrachtung „generischer Subjekte“ in sterilen Laboren stößt dieses Kriterium des „Passens“ in seiner Anwendbarkeit an seine Grenzen. In diesem Kapitel zeige ich, was sich für eine Analyse epistemischer Probleme und Potenziale *habitualisierter affektiver Intentionalität* aus meiner Betrachtung ihrer epistemischen Relevanz ergibt.

In diesem ersten Teil des Kapitels (Abschnitt 5.1) skizziere ich zunächst anhand eines konkreten Beispiels, inwiefern eine Perspektive auf habitualisierte affektive Intentionalität die Betrachtung epistemischer Probleme in der lebensweltlichen Praxis erweitern kann. Aufbau-

<sup>262</sup> Von „emotional truth“ oder „true emotions“ sprechen ebenfalls Ronald de Sousa (2011) und Mikko Salmela (2006 u. 2014).



end auf der Zurückweisung einer unzulässigen Einschränkung des epistemischen Raums (bzgl. des Erkenntnissubjekts und -objekts) stelle ich als epistemisches Ziel das (Einlassen auf) Verstehen(sprozesse) heraus, zu dem Emotionen einen Beitrag leisten, indem sie epistemische Phänomene als bedeutsame Gestalten zugänglich machen. Ich zeige dafür, was es heißt, Bedeutsamkeit *als epistemisches Objekt* zu adressieren und plausibilisiere die These, dass Emotionen notwendig sind, um komplexe Phänomene als bedeutsame Gestalt wahr-nehmen zu können, und was ein Ausschluss dieses Elements komplexer epistemischer Phänomene aus dem Verstehensprozess bedeuten würde. Im zweiten Teil (Abschnitt 5.2) widme ich mich epistemischen Problemen habitualisierter affektiver Intentionalität. Habitualisierter affektiver Weltbezug vollzieht sich gemäß einer Ordnung, die zugleich kontingent und persistent ist. *Dass* immer schon gemäß dieser spezifischen Ordnung *durch* spezifische Schemata affektiv wahr-genommen wird, entzieht sich üblicherweise der Kenntnis des auf diese Weise fühlenden Subjekts. Die „skillfulness“ praxisspezifischen Fühlens offenbart hier ihre Dialektik: Aus der Habitualisierung ergibt sich nicht nur die Möglichkeit der „könnenden“ praxisspezifischen Wahr-nehmung und affektiven Verhaltung, die es erlaubt, die „kleinen Welten“ aufrechtzuerhalten, sondern u. a. das Problem, dass Subjekte an lebensformspezifischen „Ordnungen des Fühlens“ anhaften und sich damit nicht auf Verstehensprozesse einlassen können und dass gewisse Gestalten des Repertoires „verknöchern“ und damit jegliche alternative Wahr-nehmung, die das epistemische Objekt auch zuließe, ausschließen. Im dritten Teil (Abschnitt 5.3) zeige ich auf, inwiefern (Ver)Störungen dieser epistemisch problematischen Ordnungen notwendig sind, um jenseits des Wieder-erkennens bereits bekannter Gestalten Bedeutsamkeit aus der Perspektive anderer „kleiner Welten“ wahr-nehmen und diese in den Verstehensprozess integrieren zu können.

### 5.1.1 Ein epistemisches Problem

Die Dringlichkeit einer Auseinandersetzung mit der epistemischen Praxis (d. h. mit der Weise, wie Erkenntnisprozesse vollzogen werden) von konkreten, in lebensformspezifischen Kontexten situierten Subjekten wird dieser Tage besonders im Umfeld von Populismus, Propaganda und Demagogie anschaulich. Erkenntnisprozesse, so die Quintessenz der Analysen des aktuellen Zeitgeschehens unter dem Schlagwort des „Postfaktischen“, würden vermehrt nicht mehr, wie es sein sollte, von der Vernunft, der Rationalität, den Fakten geleitet, sondern diese würden durch Emotionen ersetzt, was strukturell zu falschen Erkenntnissen führe. Ein Autokrat wie Erdoğan etwa, so eine übliche Annahme, fasse rational, emotionslos und berechnend seine Pläne, um (s)ein „Sultanat“ zu errichten und bespiele die Emotionen „des Volkes“, um dessen Verstand aus- und damit seine Pläne umsetzen zu können – d. h.: Ratio auf Seiten der Demagogen, Ausschaltung der Ratio auf Seiten des Volkes durch Bespielen von dessen Emotionen.<sup>263</sup>

---

<sup>263</sup> Siehe Kapitel 1, Fn. 12: „Like many other demagogues, Hitler knew that collective emotion can drown out the individual voice of reason.“ (Evans 2001, 136) Oder Jason Stanley in „How Propaganda Works“, der eine

Worin ernsthaft ein Problem besteht, da scheint die Analyse einen wesentlichen Punkt zu treffen, ist, dass Menschen zunehmend Desinteresse gegenüber epistemischen Gütekriterien zeigen und diese im öffentlichen (und privaten) Diskurs relativ an „Bedeutung“ verlieren.<sup>264</sup> Das Problem an vielen Diskursen über das „Postfaktische“ ist allerdings, dass sie in besonderem Maße das Disney'esque Denken reproduzieren. Für eine differenziertere Analyse ist die von mir eingenommene Perspektive, die epistemische Relevanz der involvierten Emotionen dezidiert aus der Perspektive ihrer Lebensformspezifität in den Blick zu nehmen, instruktiv.

Die Annahme, das Verhalten eines Despoten wie z.B. Erdoğan sei kühl, nüchtern und emotionslos und damit rational, spiegelt das von Elgin identifizierte Standardbild wider, das ich in Abschnitt 1.3.1 thematisiert habe: „To be under the sway of emotion is to be irrational. To be rational is to be cool, calm, and deliberate; that is, to be unaffected by emotion.“ (2008, 33; Hervorhebung IvM) Oder wie Evans formuliert:

[M]uch, perhaps most, of the time, we are not in the grip of fear, nor swooning with love. In this neutral frame of mind, we can usually think quite logically. We are clear-headed and can spot bad arguments relatively easily. Things are quite different, however, when a strong emotion wells up in us, or a powerful mood takes us over. At these times the head becomes a slave to the heart. (Evans 2001, 112)

Vor dem Hintergrund der Annahme, dass Menschen immer schon in für sie bedeutsame Kontexte situiert sind, die gemäß ihrer Anliegen immer schon normativ strukturiert sind, dass die basalste Form der Wahrnehmung eine der Differenzierung zwischen Figur und Hintergrund und damit sinnhaft ist, erweist sich die Annahme, jemand könne sich in einem „neutral frame of mind“ befinden, wie Evans schreibt, als nicht haltbar. Die Aussage, Despoten wie Erdoğan gingen rational vor, ist in mehrfacher Hinsicht – gelinde gesagt – problematisch. Entweder wird damit Rationalität mit kognitiven Prozessen gleichgesetzt oder auf Zweckrationalität reduziert. Beide Möglichkeiten habe ich in (Abschnitt 1.3.1) bereits als unzulässig zurückgewiesen. Weder darf Rationalität mit kognitiven Prozessen gleichgesetzt werden, weil der Rationalitätsbegriff immer schon die normative Wertung impliziert, die entsprechenden Prozesse seien damit angemessen. Dabei müssen sie eine potenzielle Wohlbegründetheit genauso erst erweisen wie die vermeintlich entgegengesetzten emotionalen Prozesse. Nur weil jemand „denkt“, denkt er noch lange nichts epistemisch wohlbegründetes, sondern ggf. reinen

---

Form der Propaganda, die er „supporting propaganda“ nennt, definiert als: „A contribution to public discourse that is presented as an embodiment of certain ideals, yet is of a kind that tends to increase the realization of those very ideals by either *emotional* or *other nonrational* means.“ (2015, 53; Hervorhebung IvM) Das Ziel unterstützender Propaganda bestehe in der Realisierung eines politischen Ideals: „It does not so by directly providing a reason that increases the probability of the truth or virtue of the political ideal. It does so indirectly by seeking to overload various *affective capacities*, such as nostalgia, sentiment, or fear. [...] Supporting propaganda is intended to close off possibilities and move emotion behind a goal that furthers an explicitly provided ideal.“ (ebd.; Hervorhebung IvM)

<sup>264</sup> Im Dezember 2016 kürt auch die Gesellschaft für deutsche Sprache (GfdS) „postfaktisch“ zum Wort des Jahres 2016. Das Adjektiv verweise „darauf, dass es heute zunehmend um Emotionen anstelle von Fakten geht. Immer größere Bevölkerungsschichten sind in ihrem Widerwillen gegen ‚die da oben‘ bereit, Tatsachen zu ignorieren und sogar offensichtliche Lügen zu akzeptieren. Nicht der Anspruch auf Wahrheit, sondern das Aussprechen der ‚gefühlten Wahrheit‘ führt zum Erfolg.“ (Bär 2016)

Unsinn („Bullshit“, Frankfurt 2005). Ebenso wenig darf der Rationalitätsbegriff auf Zweckrationalität reduziert werden. Gälte jemand *allein* deswegen als rational, weil er die geeigneten Mittel wählt, um seine Ziele umzusetzen, würde der unweigerlich normative Begriff der Rationalität ad absurdum geführt. Es ist nicht egal, *welche* Ziele mit den geeigneten Mitteln erreicht werden, denn – so wie der Begriff verwendet wird – wollen und sollen Menschen rational (und eben nicht irrational) agieren. Sollte sich dies allein aus dem Mittel-Zweck-Verhältnis ergeben, führte dies zu einer *Sollensbewertung* von eben solchen despotischen „Ermächtigungsfanatismen“. Rationalität in einem normativen Sinne bezieht sich auf das Kriterium der Wohlbegründetheit (und der Fähigkeit, gemäß wohlbegründeter Schlüsse zu agieren; vgl. Gosepath 2010, siehe Abschnitt 1.3.1). Das scheint im Fall von Despoten eine kaum begründbare These zu sein. Inwiefern sollte das Ziel, ein „Sultanat“ zu errichten, die rechtsstaatliche Demokratie aufzuheben und Menschenrechte zu missachten, dem Kriterium der Wohlbegründetheit standhalten können, ohne damit den Begriff der Rationalität ad absurdum zu führen? Dieses (despotische) Vorhaben ist allerdings nicht nur irrational (eben nicht wohlbegründet und legitimierbar), es bleibt ohne eine Berücksichtigung der spezifischen soziokulturellen – und eben auch affektiven – Situiertheit Erdogans vollkommen unverständlich. Wenn man davon ausgeht, jemand, der so agiert, sei emotionslos und nüchtern kalkulierend, kann nicht verständlich werden, woher diese Anliegen, die Wert(urteil)e und dergleichen herühren, die für dieses Vorhaben notwendig sind.

Auch die Annahme, dass bei „dem Volk“ schlicht Fakten durch Emotionen ersetzt würden, wie es der „Postfaktizitätsdiskurs“ suggeriert, ist nicht plausibel. Ein Faktum ist eine (für) wahr(gehalten)e Überzeugung über die Wirklichkeit. Das im Diskurs eigentlich adressierte Problem besteht darin, dass eine „wahre“ (wohlbegründete) durch eine „falsche“ (unbegründete) Überzeugung ersetzt wird, nicht aber durch eine Emotion, wie immer wieder behauptet wird. Dies ist ein Kategorienfehler, denn Emotionen *sind* keine Überzeugungen. Dieses Missverständnis könnte entstanden sein, weil kurzfristige „Affekte“ (nicht Emotionen), wie etwa Wutausbrüche, ähnlich wie ein Hammerschlag, Drogen oder Hormone wirken können und Handlungen auslösen, denen kein komplexer Reflexionsprozess zugrunde liegt, was als kurzfristige *Verdrängung* der Fähigkeit verstanden werden kann, Überzeugungen zu bilden. Das würde in Fällen wie bei Erdogans Verfassungsänderung allerdings verlangen, dass sich die Menschen in Dauer-Affekt-Episoden befänden, was wenig überzeugend scheint. Hier ist die These einer Einverleibung der „kleinen Welt“ der Erdoğan-islamischen Autokratie fruchtbarer, insbesondere wenn der „Preis“ beachtet wird, der für den eigenen Unglauben (an das Spiel) zu bezahlen ist. Die vermeintlichen Fakten erweisen sich dann gerade nicht, wie vom Commonsense angenommen, als absolute Bausteine „der Wirklichkeit“, die nicht sinnvoll hinterfragt werden können, sondern als weitgehend arbiträre Überzeugungen, deren Geltung fragwürdig ist. Darüber hinaus lässt sich zeigen, dass Fakten, die in empiristischer Tradition als evidente Sinnesdaten gelten, spätestens seit Kant bzw. der Einsicht über deren Theoriegeladenheit nicht mehr als „nackte“, uninterpretierte Grundbausteine einer empirischen Wirk-

lichkeit verstanden werden können.<sup>265</sup> Und zumindest im Commonsense werden mit dem Ausdruck: „Fakt[um] ist ...!“ Überzeugungen bezeichnet, die zudem wert- und affektgeladen sind aufgrund ihrer Verwobenheit in komplexe „frames of mind“, die Emotionen *implizieren* und damit nicht durch Emotionen *ersetzt* werden können.

Die Idee scheint also zu sein, dass jemand wie Erdoğan vermittelt propagandistischer Parolen bewirkt, dass im Kopf des Adressaten die Emotion den Verstand an den Marterpfahl bindet und sich haltlos austobt – wie bei Disney (siehe Kapitel 1). Doch mit diesem Verständnis lässt sich das eigentliche Problem nicht adäquat erkennen und lösen, denn der Versuch, die Emotionen zu bekämpfen, um „nüchtern und sachlich die Fakten sehen“ zu können, ist verfehlt. Erstens kann man eine Emotion nicht aus dem komplexen „frame of mind“ eines Subjekts herauslösen, sondern diese ist untrennbar mit den anderen Erkenntnisquellen (Denken, Sinneswahrnehmung) verwoben und präsentiert dem Subjekt den Gehalt, den es so wahrnimmt, in einer irreduzibel komplexen Gestalt.<sup>266</sup> Zweitens handelt es sich nicht um „Emotionen“, die man durch das Drücken von Knöpfen generisch auslösen könnte wie Triebe oder Reflexe. Die *spezifischen* Emotionen, die hier wirksam sind, die unweigerlich eingebettet sind in das gesamte leibliche Zur-Welt-Sein einer Person, sind in ihrem gestalthaften Gehalt nur lebensformspezifisch verständlich. Damit Erdoğan's Parolen die intendierten Emotionen überhaupt auslösen können, müssen die Adressaten die Welt und die Situation bereits affektiv auf eine spezifische Weise verstehen. Sie müssen verstehen, „um was es geht“ in dieser lebensformspezifischen Praxis („what is at issue and at stake“; siehe 3.2.3, S. 103), sie müssen den „Glauben an das Spiel“ bezahlt haben und damit an die Sinnhaftigkeit der „issues and stakes“ glauben, die die „kleine Welt“ konstituieren.<sup>267</sup> Jemand, der die Lebensform, vor deren Hin-

<sup>265</sup> Vgl. hierzu auch Taylors Zitat in Abschnitt 2.3.2, S. 60 und in diesem Kapitel Fn. 281.

<sup>266</sup> „[T]he whole in which particular things are understood, bits of information are taken in, is a sense of my world, carried in a plurality of media: formulated thoughts, things never even raised as a question, but taken as a framework in which the formulated thoughts have the sense they do (for example, the never-questioned, overall shape of things, which keeps me from even entertaining such weird conjectures as that the world suddenly stops beyond my door), the understanding implicit in various abilities to cope. As in the multimedia world in our culture, although some parts of our grasp of things clearly fit one medium rather than others (my knowing Weber's theory of capitalism, my being able to ride a bicycle), the boundaries between media are fuzzy, and many of the most important understandings are multimedia events [...]. Moreover, in virtue of the holism that reigns here, every bit of my understanding draws on the whole and is, in this indirect way, multimedia.“ (Taylor 2006, 32) Elgin spricht auch von einem „cluster of cognitive commitments“ (2008, 34). Der epistemische Wert eines dieser Elemente in diesem Cluster ergibt sich in ihrem Ansatz durch die Relation zu den anderen Elementen. Verstehen bedeutet für Elgin, dass sich ein solches Cluster in einem „reflexiven Gleichgewicht“ befindet: „The individual commitments that comprise such a system must be reasonable in light of one another, and the system as a whole must be at least as reasonable as any available alternative in light of relevant antecedent commitments [...].“ (ebd.) Diesen Ansatz entwickelt sie in „Considered Judgment“ (1996) ausführlich.

<sup>267</sup> Das bedeutet nicht, dass diese festgelegt sind oder nicht offen für Brüche oder Veränderungen. In Abschnitt 3.2.3 habe ich geschrieben, dass in intersubjektiven Prozessen, in denen Subjekte „kleine Welten“ aushandeln, lebensformspezifisch etwas „at issue and at stake“ ist, die Subjekte „wissen, wie Man es macht“, dass diese Prozesse aber stets offen sind sowohl für subtile Änderungen als auch für radikale Transformationen. Worum es mir hier geht, ist, dass es in diesen „kleinen Welten“, etwa einer Propagandaveranstaltung der AKP oder einer Ansprache Erdoğan's im Fernsehen, um „um etwas geht“, das die Adressaten in ihrer jeweiligen Habitualisierung auf präreflexiver Ebene bereits verstanden haben und vermittelt ihrer habitualisierten Angänglichkeit und ihres Emotionsrepertoires damit praxisspezifisch angemessen wahrnehmen, was angesichts der

tergrund die Anliegen, die die Emotionen erst verständlich machen, nicht teilt, kann diese Bedeutungen nicht empfinden. Mich selbst affizieren die Parolen Erdoğan's gänzlich anders als einen AKP-Anhänger. Der Grund dafür liegt nicht in meiner physischen, räumlichen oder sonstigen Konstitution, sondern in meiner gänzlich anderen präreflexiven Angänglichkeit und in meinem gänzlich anderen Emotionsrepertoire und meiner gänzlich anderen lebensformspezifischen Situiertheit. Die Emotionen, die Erdoğan's Machtergreifungspläne und seine entsprechende Propaganda bei einem Journalisten von Cumhuriyet oder einer türkischen Akademikerin auszulösen vermögen, sind in ihrem Gehalt ebenfalls nur vor dem Hintergrund lebensformspezifischer Situierung verständlich. Inwiefern sich durch diese Bemerkungen das Problem anders analysieren lässt, zeige ich in Abschnitt 5.2. An dieser Stelle lässt sich zunächst einwenden: Wenn dies alles zutrifft, ist dann nicht genau das der Grund für die Annahme, dass Emotionen aus dem Erkenntnisprozess ausgeschlossen gehörten? Wenn angesichts ein und desselben Umstands Menschen aufgrund ihrer Habitualisierung affektiv grundverschiedene Wirklichkeiten wahrnehmen – wie könnte dann noch behauptet werden, dass jemand, der eine Emotion erlebt, erkennen könnte, „was ist“?

### 5.1.2 Erkenntnissubjekt und -objekt

Die Annahme der Möglichkeit einer reinen, von den spezifischen Besonderheiten konkreter Individuen (ihren Vorlieben, Überzeugungen, Gefühlen und dergleichen) abstrahierten Erkenntnis spiegelt das Ideal eines leidenschaftslosen Erkenntnissubjekts wider, das objektiv, unvoreingenommen, unparteiisch und unbewegt Schlussfolgerungen zieht. Das sich hierin ausdrückende Idealbild eines „view from nowhere“ als epistemisch privilegierte Position findet sich manifestiert in der omnipräsenten Auffassung, dass jemand, der „befangen“, der von etwas unmittelbar betroffen ist, nicht in der geeigneten epistemischen Position ist, darüber „sachlich“, also epistemisch adäquat, zu befinden und zu urteilen.

In everyday conversation, as well as in more formal environments like philosophy seminars, it is not uncommon to hear someone question whether a claim is based on facts or is *merely* the expression of *value*. What lies behind this question is the idea that our most considered judgments are those arrived at through the *dispassionate assessment* of evidence and the careful weighting of the various values involved in the critical handling of the facts so distilled. (Marchetti & Marchetti 2017, 1–2; Hervorhebung IvM)<sup>268</sup>

---

spezifischen Lebensform erklärbar ist. Das heißt nicht, dass es in konkreten Situationen keine abweichende affektive Verhaltung, keine Subversion, keine Brücke zu dieser routinisierten, „einverleibten“ Weise affektiven Zur-Welt-Seins geben kann. Vgl. hierzu u. a. Jaggars (1989) Begriff „outlaw emotions“ sowie insgesamt feministische Literatur zum Potenzial „unpassender“ vermeintlich „negativer“ Emotionen, u. a. Lorde 1984; Spelman 1989; Bartky 1990; Frye 1983; Campbell 1994; Ahmed 2004b.

<sup>268</sup> Für die Frage nach der Rolle von Emotionen in Erkenntnisprozessen moralischer Urteilsbildung formuliert Little diese „Standardauffassung“ sehr ähnlich: „What is the proper epistemic stance to adopt in our efforts to arrive at fair and reliable moral verdicts? According to one central and influential tradition, the stance appropriate to moral wisdom is a *dispassionate* one. To make considered, sound moral judgments, we should abstract from our emotions, feelings, sentiments [...] and from our desires, inclinations [...] Emotions and de-

Ein anschauliches Beispiel für diese Überzeugung liefert Bren Markey (2016, 117–118) mit folgendem Ausschnitt aus einem Gespräch zwischen Malcolm X und dem Journalisten Jim Hurlbut, welches 1963 im US-amerikanischen Fernsehen ausgestrahlt wurde:<sup>269</sup>

- Jim Hurlbut: You were born in Omaha, is that right?  
 Malcolm X: Yes, sir.  
 Jim Hurlbut: And your family left Omaha when you were, what? One year old?  
 Malcolm X: I imagine about a year old.  
 Jim Hurlbut: Now, why did they leave Omaha?  
 Malcolm X: Well, to my understanding ... the Ku Klux Klan burned down one of their homes in Omaha.  
 Jim Hurlbut: This made your family feel very unhappy, I'm sure?  
 Malcolm X: Well, insecure if not unhappy.  
 Jim Hurlbut: So you must have a somewhat prejudiced point of view – a personally prejudiced point of view. In other words, you cannot look at this in a broad, academic sort of way, really, can you?  
 Malcolm X: I think that's incorrect, because despite the fact that that happened in Omaha and then when moved to Lansing, Michigan our home was burned down again – in fact, my father was killed by the Ku Klux Klan, and despite all of that, no one was more thoroughly integrated with whites than I. No one has lived more so in the society of whites than I.

Die persönliche Erfahrung, die Malcolm X mit Rassismus verbindet, das Leid, welches er in diesem Zusammenhang erfahren hat, und seine daraus resultierende emotionale, affektive Involviertheit, so die Annahme, die der Journalist äußert, versetzten ihn in eine epistemisch nachteilige Position. *Aufgrund* der emotionalen und persönlichen, subjektiven, wertgeladenen Involviertheit sei Malcolm X demzufolge nicht dazu in der Lage, das Phänomen, um das es geht, adäquat zu verstehen.

His experiences, his emotions and his particular point of view – that of a Black man in a racist society – are cast as something that gets in the way of the kind of detachment and abstraction – taking a „broad, academic“ view [...]. (Markey 2016, 118)

Der „academic view“ fungiert als epistemisches Ideal – als vermeintlich realisierbare Variante eines unmöglichen „view from nowhere“ – und lässt sich als Synonym für Sachlichkeit, Korrektheit, Nüchternheit, wissenschaftliche Exaktheit und eine unverzerrte Abbildung der Realität lesen. Stillschweigend vorausgesetzt wird in diesem konkreten Fall, dass diejenigen, die

---

sires are not part of the equipment needed to discern moral answers. To be sure, their presence may be essential to our *responding* appropriately once we reach those verdicts – to act and to feel as we ought; but only trouble, it is thought, can come of their intrusion into deliberations toward the verdicts themselves. At best, they are irrelevant distractions, like so many pains and tickles. At worst, they are highly distorting influences: emotions ,incite‘ and ,provoke‘ us; desires ,cloud‘ our judgment and ,bias‘ our reasoning [...] According to this view, then, to be objective is to be *detached*; to be clear-sighted is to achieve *distance*; to be careful in deliberation is to be *cool* and *calm*.” (Little 1995, 117–118)

<sup>269</sup> Siehe Hurlbut & X (1963). Der zitierte Ausschnitt beginnt bei Minute 23:35.

nicht Opfer des Rassismus sind und die nicht benachteiligt und unterdrückt werden, affektiv neutral und uninvolviert seien. Auch in anderen Kontexten sind in dieser Weise (stillschweigend) Normen wirksam, die festlegen, wer sich aus welchen Gründen in angemessener epistemischer Position befindet und was als „sachlich“ und folglich dem Streben nach Erkenntnis angemessen gilt oder aber die epistemische Situation verzerrt.

Wer etwa in aller Form gegen bestimmte Tier- oder Menschenrechtsverletzungen protestiert oder nicht bereit ist, unvorhersehbare Risiken für sich und zukünftige Generationen zu übernehmen, oder sich gegen die Ausweisung von gefährdeten Flüchtlingen wehrt, wird häufig sogleich ermahnt, sachlich zu bleiben. (Meier-Seethaler 1997, 317)

Nicht nur wird im Fall von Malcolm X der ohnehin privilegierten Bevölkerung zusätzlich eine *epistemische* Vorherrschaft zugesprochen,<sup>270</sup> auch gelten generell vermeintlich nicht-affektive Haltungen *deswegen, aufgrund* der vermeintlichen Nichtaffektivität, unhinterfragt als epistemisch angemessen.

Partikularinteressen von Individuen oder Gruppen [werden] offenbar für nicht emotional besetzt gehalten. *Egoistische Motive gelten als selbstverständlich und rational. Was eigentlich zu irritieren scheint, sind Mitgefühl für andere und prinzipielle moralische Bedenken.* (Meier-Seethaler 1997, 317; Hervorhebung im Original)

Emotionen in diese Erkenntnisprozesse einfließen zu lassen, geht in dieser Vorstellung folglich einher mit Unsachlichkeit. Was aber kann damit gemeint sein, „die Sache“ angemessen erkennen und verstehen zu können? Wird ein absoluter Erkenntnisanspruch erhoben, ist es das Ziel, das zu erkennende Objekt von jeglicher subjektiven und wertenden Beimischung zu bereinigen. Der potenziell epistemische Erfolg des „generischen“ Erkenntnissubjekts wird daran bemessen, ob das sinnlich Gegebene oder der Verstandesinhalt oder der repräsentationale Gehalt der Emotion mit dem übereinstimmen, „was ist“ – ist der Apfel rot, regnet es gerade und ist der Hund gefährlich?

Dieses Schema greift bei „Rassismus“ als Objekt des Erkenntnisprozesses und bei dem Zugang zu seiner bedeutsamen Gestalt vermittelt affektiver Intentionalität nicht. Das erkennende Subjekt verhält sich hier verstehend zu einem *komplexen Phänomen als Ganzem* (Kvanvig (2003), spricht von „objektualem Verstehen“; vgl. auch Baumberger et al. 2017), und zwar nicht distanziert und objektiv, sondern es versteht das Phänomen unweigerlich „gefiltert“

---

<sup>270</sup> Markey weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass eine solche Erkenntnistheorie impliziert, dass ohnehin privilegierte Personen gegenüber denen, die unter den Missständen desjenigen Phänomens leiden, das es zu erkennen gilt, auch *epistemisch* bevorteilt seien: „As we see in this case, this is an epistemology that is perfectly formed to cast the most socially privileged as the only people that can truly understand society, and to discount the experiences and theories of those who suffer marginalisation and systematic harm at the hands of that society; that is, so long as the epistemology is accompanied by certain assumptions about socially privileged individuals being above, or uninvolvement in the oppressions they benefit from.“ (Markey 2016, 118) Zu dem Phänomen „epistemische Ungerechtigkeit“ siehe Miranda Fricker (2007). Einen Überblick verschiedener Phänomene im Zusammenhang mit epistemischer Ungerechtigkeit findet sich in dem jüngst von Kidd, Medina & Pohlhaus herausgegebenen Sammelband „The Routledge Handbook of Epistemic Injustice“ (2017). Hiermit zusammenhängend siehe ebenfalls die Arbeiten zu „epistemic oppression“ und „epistemic violence“ von Kristie Dotson (2011 u. 2012).

durch sein spezifisches Emotionsrepertoire und seine habitualisierten Wahrnehmungs- und Denkschemata. „Die Sache“ („Rassismus“ als epistemisches Objekt) lässt sich damit nicht dekontextualisiert und „wertfrei“ betrachten.

Wenn, wie in dieser Arbeit, lebensweltliche Kontexte betrachtet werden, ist die Frage nicht – wie eingangs bemerkt –, ob Bedeutsamkeit, Werte oder Normativität in den epistemischen Raum gehören oder nicht. Sie sind stattdessen *unweigerlich* Bestandteil epistemischer Position und Praxis der in dieser Lebenswelt agierenden Subjekte. Zu „der Sache“, zu der sich Menschen verstehend verhalten, gehört ihre Bedeutsamkeit (die sie für das erkennende Subjekt aufweist) demnach unweigerlich dazu (s. u.). Malcolm X „weiß“ etwas über Rassismus, das jemand, der das Phänomen Rassismus nicht als bedeutsame Gestalt wahrnimmt, nicht versteht. Dabei geht es nicht um bloße Einfühlung oder gar Mitleid, es geht um ein epistemisches Element des komplexen Phänomens, um „handfeste“ Erkenntnis. Darauf gehe ich in Abschnitt 5.1.5) noch detaillierter ein. Bedeutsamkeit aus dem epistemischen Raum auszuschließen und in die Politik oder die Ethik zu verlagern – wie es beispielhaft Max Weber oder Karl Popper fordern –, ist eine schlicht unzulässige Festlegung der Grenzen des Diskurses, eine unzulässige Einschränkung des epistemischen Raums, die wesentliche Bestandteile des epistemischen Phänomens nicht in den Blick nehmen kann, indem diese als unwissenschaftlich, nicht objektiv mess- und begründbar abqualifiziert werden.<sup>271</sup> Eine kritische Distanzierung von einem Ideal interesseloser Erkenntnissubjekte, eine Abwendung von einem allgemeinen und absoluten Wahrheitsanspruch und von einem Ideal der Wertfreiheit findet sich nicht nur schon in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, die sich u. a. in ihrer Kritik gegen einen vermeintlich werturteilsfreien Positivismus richtet,<sup>272</sup> sondern ebenso bei der Erlanger Schule des Methodischen Konstruktivismus (vgl. Mittelstraß [1995] 2004), in diversen Ansätzen der sozialen und der feministischen Erkenntnistheorie<sup>273</sup>, in der Tradition der Hermeneutik oder im Pragmatismus. In dieser „Denkrichtung“ wird das erkennende Subjekt in den Vordergrund gerückt und nicht eine „Erkenntnistheorie ohne erkennendes Subjekt“ postuliert, wie Popper seine Position zugespitzt beschreibt (Meier-Seethaler 1997, 124), sondern vielmehr anerkannt, dass es *in* der lebensweltlichen Praxis keine interesselose Erkenntnis gibt (vgl. Habermas [1968] 2008). Diese Einsicht entweder in einen Solipsismus, Dezisionismus

<sup>271</sup> Elgin argumentiert, Emotionen, Kunst, Fiktion, Metaphern und dergleichen, Dinge, die üblicherweise nicht in den epistemischen Diskurs aufgenommen würden, gehörten zu diesem unweigerlich hinzu, weil diese Beiträge zum Verstehensprozess leisteten, die sowieso in die Reichweite der Erkenntnistheorie („range of epistemology“) gehören. Sie sagt also, dass nicht der epistemische Raum verbreitert werden müsse, um zuzulassen, dass Emotionen, Kunst usw. epistemisch relevant seien, sondern dass diese auf eine Weise zum Verstehensprozess beitragen, die ohnehin in der Erkenntnistheorie enthalten sei (1996, 167–169).

<sup>272</sup> Die zentralen Positionen finden sich im Positivismusstreit u. a. von Adorno, Habermas, Popper und Albert, siehe Adorno et al. [1969] 1975. Für eine Nachzeichnung und Diskussion der Positionen im Zusammenhang mit der Frage nach der Rolle von Emotionen für Erkenntnis siehe Meier-Seethaler 1997, 121–135; im Zusammenhang mit dem Werturteilsstreit, in den insbesondere Max Weber und Gustav Schmoller involviert waren, siehe ebd., 90–93.

<sup>273</sup> Für einen Überblick verschiedener Ansätze vgl. u. a. die Sammelbände von Alcoff & Potter (1993) und Garry & Pearsall (1996). Für einen Überblick der Kernthemen feministischer Erkenntnistheorie siehe Elizabeth Anderson (2015).



oder absoluten Relativismus im Sinne eines „anything goes“ zu verkehren, wäre allerdings nicht minder verfehlt als einem Szientismus anzuhaften. Anzuerkennen, dass sich Erkenntnis *für Subjekte* in lebensweltlicher Praxis angesichts komplexer Phänomene nicht in einem Fundament gründen bzw. letztbegründen lässt, bedeutet nicht, zu sagen, dass die erkennende Haltung und die Wirklichkeiten, die hierdurch erzeugt werden, beliebig sind, gleichermaßen gerechtfertigt bzw. egal.<sup>274</sup> Es bedeutet allein, die Einsicht zuzulassen, dass es kein Entkommen aus dem „hermeneutischen Zirkel“ gibt. Eine solche „Position“ nimmt erkennende Subjekte *gerade* in die Pflicht, sich den Umständen des Erkennens und der Begründung für die spezifischen Weisen der Wirklichkeitswahrnehmung gewahr zu sein und diese kritisch zu befragen. Hierzu kann mein Ansatz einen Beitrag leisten, wie sich im Laufe dieses Kapitels noch deutlicher zeigen wird.

Sinneswahrnehmung und Urteilsbildung sind nicht etwa erkenntnisrelevante Prozesse, die Wohlbegründetheit an sich gewährleisten, lassen sich doch auch ganz ohne Rauschmittel oder Dämonen verrückte Überzeugungen gewinnen, die für wohlbegründet gehalten werden. Auch Emotionen verzerren Erkenntnisprozesse. Wenn also der Journalist Hurlbut Bedenken hat, dass Malcolm X *aufgrund* seiner affektiven Involviertheit bestimmte Aspekte des umfassenden epistemischen Objekts „Rassismus“ *nicht erkennen* kann, ist dies gerechtfertigt. Ebenso gilt aber, dass er *aufgrund* dieser Involviertheit Dinge *erkennen* kann, die jemand ohne entsprechende affektive Involviertheit nicht erkennen kann. Die angemessene erkenntnistheoretische Haltung besteht nun darin, diese Positionen sämtlich in den Verstehensprozess angesichts des Phänomens, um das es geht, einfließen zu lassen, sofern sie sich begründen lassen. Den Verstehensprozess von vornherein in einer spezifischen Richtung einzuschränken und damit die Diskursgrenzen festzulegen, ist nicht legitimierbar.

### 5.1.3 Andere „Welten“ (nicht) verstehen (können)

Mit einer Überwindung des Ideals, den „view from nowhere“ einnehmen zu müssen, bzw. der Vorstellung von „sterilen“, „objektiven“, „leidenschaftslosen“, „distanzierten“ Erkenntnissubjekten gerät das unweigerlich konkret situierte verstehende Subjekt in den Fokus. Vor dem Hintergrund ihrer spezifischen Habitualisierung verhalten sich Menschen verstehend zu komplexen epistemischen Phänomenen. Diese Perspektive wirft die Frage auf, wie es möglich sein kann, dass sich Menschen, die auf so unterschiedliche Weise, u.a. vermittelt ihrer sehr spezifischen affektiven Intentionalität, verstehend zur Welt sind, „epistemisch einigen“ können und ob es überhaupt möglich ist, „besser zu verstehen“, d.h. die Qualität der jeweiligen

---

<sup>274</sup> „Im Gegenteil: Unsere Verantwortung wächst, wenn wir uns nicht länger auf objektive Sachzwänge berufen können, sondern uns bewusst machen, daß immer wir es sind, die auswählen, was wir für wichtig halten und was verwirklicht werden soll.“ (Meier-Seethaler 1997, 315) Ähnlich schreibt Luc Ciampi: „Entgegen einer naheliegenden Kritik öffnet eine [...] Relativierung und zugleich relative Validierung unserer beschränkten Erkenntnismöglichkeiten keineswegs Tür und Tor zur Beliebigkeit. Im Gegenteil: mit der Bejahung der Legitimität des eigenen Blick- und Standpunktes und seiner gleichzeitigen Infragestellung geht [...] die Verpflichtung einher, diesen Standpunkt so gut wie nur möglich zu erhellen.“ (1997, 43–44)

Weltbezüge als Bestandteile des Erkenntnisprozesses zu verbessern. Das Problem lässt sich leicht einsehen: Angenommen, es stehen Geflüchtete an der bundesdeutschen Grenze. Ein PEGIDA-Anhänger ist der Überzeugung: Die Grenzen müssen geschlossen werden, Flüchtlingsheime müssen brennen, die „Fremden“ müssen weg! Ein Anarchist hingegen meint: Sämtliche Grenzen müssen abgebaut werden, jeder hat sein Wohnzimmer für Geflüchtete freizuräumen, alle haben sich lieb! Wie kommen wir in diesem Fall epistemisch weiter?

Mit seinem diskurstheoretischen Ansatz liefert Jürgen Habermas ([1981] 1995) einen wichtigen Ansatzpunkt, indem er die epistemische Frage ausgehend von Subjekten betrachtet, die aus ihrer jeweiligen Perspektive bzw. „kleinen Welt“ Begründungen in den Gesamtdiskurs einbringen, um in gegenseitigen Verständigungsbemühungen über-individuelle Geltungsansprüche zu entwickeln. Doch sobald diese Konstruktion zur Klärung der Geltungsfrage vom idealen Diskurs in den praktischen Diskurs verlagert wird, um daraus eine Methode zur Verständigung von Menschen zu machen, zeigt sich empirisch wie im Theoriegebilde, dass die eigentlichen Hürden von Habermas nicht adressiert werden. Der PEGIDA-Anhänger und der Anarchist können sich nicht verstehen. Die kommunikative Aushandlung scheitert bereits deshalb, weil beide in ihrem jeweiligen sozio-kulturell spezifisch habitualisierten Zur-Welt-Sein erst gar nicht in die Lage versetzt werden, in einen Prozess der Reflexion einzutreten. Die Proklamation, rational, herrschaftsfrei etc. sein zu sollen, bleibt wirkungslos.<sup>275</sup> Weder wird die Notwendigkeit der Betrachtung von affektiven Phänomenen für den Diskurs gesehen noch die habitualisierte und damit den Raum des Verstehbaren in spezifischer Hinsicht einschränkende Dimension affektiver Wahrnehmung verstanden resp. angemessen berücksichtigt. Am Ende kommt es aber darauf an, dass sich der PEGIDA-Anhänger und der Anarchist wirklich verstehend einander annähern, weil als Alternative ansonsten nur Entscheidungen aufgrund von Macht bleiben bzw. Gewalt oder der „faule“ Kompromiss, der sich gerade durch die Verweigerung auszeichnet, irgendetwas wirklich zu verstehen, z. B. die Grenzen *ein wenig* zu öffnen und *ein paar* Flüchtlingsheime anzuzünden.

Varela schreibt: „Epistemology does matter. As far as I'm concerned, that civil war was caused by a wrong epistemology. It cost my friends their lives, their torture, and the same for 80,000 or so people unknown to me.“ (Varela 1979, 19; siehe Abschnitt 1.3.2)<sup>276</sup> Protevi analysiert diese Bemerkung folgendermaßen:

Varela's analysis is conducted in terms of epistemology, which we can interpret in terms of the synchronic sense-making of produced subjectivities. This epistemological analysis can be converted to our dynamic corporeal perspective by focusing on the developmental processes, the corporeal subjectivizing practices that produced the characteristic sense-making patterns of the subjects he considers. Varela shows that Chile had become polarized into two separate

<sup>275</sup> Für eine kritische Beleuchtung diverser Voraussetzungen des Habermas'schen Ansatzes vgl. u. a. Schnädelbach 1982.

<sup>276</sup> „The Civil war gave me the experience that epistemologies are not something abstract to be given over only to historians of science; epistemology creates the kind of world that we live in and the kind of human values that we have.“ (ebd., 15)

worlds without communication, two autonomous systems with no sense-making overlap, no means of mutual recognition. (Protevi 2009, 44)

Was Protevi im Rahmen seines eigenen (am enaktivistischen Paradigma orientierten) Ansatzes als „dynamic corporeal perspective“ bezeichnet, spiegelt meine Ausführungen zum leiblichen Zur-Welt-Sein und der Aushandlung „kleiner Welten“ in dynamischen, reziproken Austauschprozessen mit der sozio-kulturellen Umwelt in ähnlicher Weise wider. Mit „developmental processes“ verweist er auf das, was ich in der diachronen Perspektive auf die „affektive Biographie“ in den Blick genommen habe. Was Protevi unter „sense-making patterns“ versteht, habe ich als „Emotionsrepertoires“ bezeichnet. Von „produced subjectivities“ zu sprechen, trägt dem Umstand Rechnung, dass die spezifischen Weisen affektiven Zur-Welt-Seins nicht nur Erzeuger (*modus operandi*) sondern immer auch Erzeugnis (*opus operatum*) sozio-kulturell spezifischer Lebensformen sind. Menschen sind damit in ihrem spezifischen Sosein und der Art, wie sie sich verstehend zur Welt verhalten, keine „abstrakten“ Individuen sondern in ihren (affektiven) Wahrnehmungsschemata und Urteilsstrukturen geprägt durch umfassendere gesellschaftliche Strukturen ihrer Zeit.

Das emotionale Innenleben anderer Personen zu verstehen, verlangt nichts weniger als ein Verständnis ihrer gesamten Weltanschauung. Jede einzelne Emotion, soweit sie von unserer übrigen Erfahrung abstrahiert werden kann, etabliert eine Urteilsstruktur, mittels derer Menschen ihre Sicht von der Welt errichten und ihr Sinn verleihen. (Solomon 1981, 240)

The human mind is always inevitably a partial crystallization of its ambient culture – it often reflects more than consciously adopts the templates, contents, and habitual styles prevalent in its formative surround. We have little choice than to become exponents, more or less typical exemplars of our ambient culture, in ways we are hardly conscious of [...]. (Slaby 2016a, 11)

Das ist das epistemische Problem – von Protevi als „no sense-making overlap“ und „no means of mutual recognition“ bezeichnet –, das der PEGIDA-Anhänger und der Anarchist haben, die sich verstehend zur Situation der Geflüchteten verhalten.

Dieses Problem zeigt sich u. U. auch schon dann, wenn ein Deleuzeianer versuchte, einen Fregianer zu verstehen oder umgekehrt. Interdisziplinäre Forschungsprojekte scheitern oft deshalb, weil dieses epistemische Problem des gegenseitigen Nicht-Verstehens nicht ernst genommen wird und es kein ausdrückliches Bemühen gibt, dass sich die Beteiligten verstehen können, die, das ist ja der Witz interdisziplinärer Forschung, in vollkommen unterschiedlichen „kleinen Welten“ situiert sind. Daher sei zwar allerorten ein Ruf nach Interdisziplinarität zu vernehmen, allerdings führe diese, so Harald Welzer (2006), „ihr Dasein bisher hauptsächlich virtuell, nämlich auf immer wiederkehrenden Konferenzen, auf denen sich Philosophen, Mediziner, Physiker, Informatiker und Germanisten gelegentlich höchst verständnislos gegenüber sitzen [...]“. In Welzers Ausführungen kommt deutlich heraus, *wie* verschieden die „kleinen Welten“ sind, die hier aufeinanderprallen. Welzer hält das Projekt interdisziplinärer Zusammenarbeit damit keineswegs für prinzipiell gescheitert oder unsinnig, im Gegenteil. Allerdings bemerkt er, dass die Probleme, die hier bestehen, kaum benannt und besprochen, gar angegangen oder behoben würden. Diese Probleme zeigen sich besonders deutlich darin, auf

welch unterschiedliche Weisen verschiedene Disziplinen ein und dieselbe Praxis verstehen und ausführen. Zum Beispiel das Publizieren:

Wer hätte sich je Gedanken darüber gemacht, dass die disziplinären Vorstellungen von einer „wissenschaftlichen Veröffentlichung“ so voneinander abweichen, dass es fast unmöglich ist, gemeinsam einen Text zu verfassen? Für mich als Sozialwissenschaftler war es höchst befremdlich, noch die stumpfsten Hauptsätze, zu denen ich fähig war, von den Gutachtern eines Fachbeitrags als „episch breit“ kritisiert zu finden, während im umgekehrten Fall Gutachter sozial- und geisteswissenschaftlicher Journale Phänomene wie die „zunehmende Reaktionsgeschwindigkeitsverminderung“ für ziemlich absonderlich hielten. (2006)<sup>277</sup>

#### 5.1.4 Epistemisches Ziel: (Einlassen auf) Verstehen(sprozesse)

Trotz der enormen Schwierigkeiten, die sich aus den epistemischen Barrieren zwischen unterschiedlichen „kleinen Welten“ ergeben, ist festzuhalten, dass gegenseitiges Verstehen dennoch erstens (partiell) gelingen kann und dass uns zweitens auch nichts Anderes übrig bleibt, als dies zu versuchen:

We come to understand the natural world by understanding what others make of it. We come to understand social practices, political institutions, ethical requirements, and works of art in the same way. This is not to say that we must agree with one another. But unless we impute attitudes to one another, we cannot communicate, cannot collaborate, cannot draw on one another's expertise or build on one another's findings. Nor can we dispute, disconfirm, or distance ourselves from received opinion. An iconoclast must recognize icons before she can smash them. We need not and should not be complacent about the assumptions of the communities we live in. They provide starting points, not end points of inquiry. (Elgin 1996, 220)

<sup>277</sup> Weitere anschauliche Beobachtungen, die das gegenseitige Nicht-Verstehen demonstrieren, beziehen sich auf die Weise, was in unterschiedlichen Disziplinen unter einem Vortrag verstanden wird: „Auch der Vortragsautismus nimmt je nach Fach unterschiedliche Formen an. Während auf naturwissenschaftlichen Konferenzen eine PowerPoint-Präsentation die nächste jagt, ohne dass man mehr als drei Minuten Zeit für Diskussionen hätte (die ohnehin für überflüssig gehalten werden), wird man in den Kulturwissenschaften gern mit 65-minütigen abgelesenen Vorträgen behelligt, in denen nuschelnde Referenten Dinge sagen wie diese: ‚Wie unter 4a bereits dargelegt wurde, ist die kantische Rationalitätskonzeption anders als von Habermas in der zweiten Bemerkung seiner ersten Auseinandersetzung mit Apel angedeutet, vielmehr ...‘ Schließlich die Demütigungsrituale: In den Neurowissenschaften finden akademische Exekutionen mangels Diskussionszeit kaum auf öffentlicher Bühne statt, sondern vor allem abends nach der Tagung; auf soziologischen oder historischen Kongressen dagegen wird einem Kollegen schon mal das Mikrofon entwunden, wenn man der Auffassung ist, sein Reflexionsvermögen reiche nicht ganz an das zur Debatte stehende Problem heran. Kurz: Die oft konstatierte Sprachlosigkeit zwischen den Disziplinen ist gar keine; es handelt sich viel eher um kulturelle Differenzen, die zwischen den Fächern bestehen und die es schwer machen, miteinander in Austausch zu kommen.“ (Welzer 2006) *Innerhalb* der Disziplinen stellen sich diese Probleme ebenfalls, wie ich durch den Deleuzeianer und den Fregianer bereits angedeutet habe. Für eine wissenschaftstheoretische bzw. eine wissenschaftssoziologische Perspektive auf diese „kleinen Welten“ sind Thomas Kuhns Paradigmenbegriff ([1962] 2001) sowie Ludwik Flecks Arbeiten zur sozialpsychologischen Struktur wissenschaftlicher Praxis und seine Begriffe des „Denkstils“ und des „Denkkollektivs“ ([1935] 1980) zu nennen.

Einen Perspektivwechsel in Bezug auf das *epistemische Ziel*, zu dem Emotionen einen Beitrag leisten, von „Wissen, dass“ oder „Wissen, warum“ (s.o.) zu „(Einlassen auf) Verstehen(sprozesse)“, wie ich ihn vorschlage, vollziehen aus je unterschiedlichen Gründen auch Brady (2013) und Elgin (1996 u. 2008). Aus erkenntnistheoretischer Perspektive argumentiert Elgin zugleich gegen einen Fundamentalismus und Relativismus – wie auch ich oben –, was erfordert, einen Weg zwischen dem Absoluten und dem Willkürlichen einzuschlagen. Dies verlange, so Elgin, ein Überdenken der in der „Mainstream“-Erkenntnistheorie voraussetzten Ziele und Methoden. In diesem Zusammenhang entwickelt sie einen Ansatz des reflexiven Gleichgewichts von Überzeugungssystemen und wendet sich ab von traditionellen Begriffen wie „Gewissheit“ oder „*permanente* Vertretbarkeit“ (demnach auch von „Wissen“ und „Wahrheit“). Dies erlaube ihr, den epistemischen Bereich weit breiter und vielfältiger aufzufassen, als es in der „traditionellen Erkenntnistheorie“ üblich sei. Sie vertritt die These, dass Metaphern, Fiktionen – und eben Emotionen – gleichermaßen in den Wissenschaften wie in der Kunst und im Alltag Verstehen befördern könnten, und plädiert dafür, diese in der Erkenntnistheorie als wesentliche Bestandteile des epistemischen Raums zu etablieren. Vor diesem Hintergrund sind ihre Begriffe der initialen Vertretbarkeit (*initial tenability*) und der Perspektivwechsel des epistemischen Ziels von Wissen zu Verstehen einzuordnen.<sup>278</sup> Emotionen gehen demnach genauso wie andere Weisen des Weltzugangs mit einer anfänglichen Vertretbarkeit in ein Netz aus kognitiven Verpflichtungen („cognitive commitments“) ein und müssen sich in diesem Netz aus Überzeugungen, Wahrnehmungen und dergleichen bewähren. Dies bleibt ein permanenter Prozess.

Knowledge is supposed to be an all-or-nothing affair. Either you know that *p* or you do not. But understanding admits of degrees. A rough approximation of the gravitational constant, being false, does not count as knowledge. In accepting it, however, we display an understanding of gravity. That understanding can be broadened and deepened, not just by adding to our stock of justified true beliefs about falling bodies but also by supplanting the approximation with a better one, relating it to our understanding of other natural forces, integrating it into physical theory, juxtaposing it with more primitive or more fanciful views, and so on. (Elgin 1996, 124)

Auch wenn wir in einem solchen Prozess meinen, etwas (besser) verstanden zu haben, wenn wir eine Bedeutung, die vorher in konfuser, fragmentarischer Weise präsent war, klar(er) sehen können, sodass sie nicht länger verwirrend oder fremd erscheint (Taylor 1971, 17) bleiben wir in dem interpretativen hermeneutischen Zirkel und wir bleiben vor dem Problem, uns in diesem „zirkelnden Verstehen“ anderen verständlich zu machen:

---

<sup>278</sup> Elgins Ausführungen in „Considered Judgment“ und diversen Aufsätzen zum Verstehen (vgl. u. a. 2006) beziehen sich primär auf den Bereich von Erkenntnis in den Wissenschaften und in/durch Kunst. Mein Fokus des Interesses hingegen liegt auf der Frage nach der epistemischen Relevanz des Fühlens in der lebensweltlichen Praxis. In ihrem Aufsatz, der dezidiert Emotion und Verstehen in den Blick nimmt, analysiert Elgin primär verschiedene „kognitive“ Funktionen, die Emotionen erfüllen können, wie etwa das Freilegen von Salienzmustern. Zur Argumentation für einen Wechsel von Wissen zu Verstehen als epistemischem Ziel vgl. ebenfalls Elgin 2006.

What if someone does not „see“ the adequacy of our interpretation, does not accept the reading? We try to show him how it makes sense of the original nonsense or partial sense. But for him to follow he must read the original language as we do, he must recognize these expressions as puzzling in a certain way, and hence be looking for a solution to our problem. If he does not, what can we do? The answer, it would seem, can only be more of the same. We have to show him through the reading of other expressions why this expression must be read in the way we propose. But success here requires that he follow us in these other readings, and so on, it would seem, potentially forever. We cannot escape an ultimate appeal to a common understanding of the expressions, of the „language“ involved. That is one way of trying to express what has been called the „hermeneutical circle“. (1971, 18–19)

Auch Brady (2013) wendet sich von der Idee ab, der epistemische Wert von Emotionen solle, wie in einem assimilatorischen oder subordinatorischen Ansatz, daran bemessen werden, ob sie *Wissen* erzeugten, und vollzieht somit, ebenfalls Elgin folgend, den Perspektivwechsel zum *Verstehen* als epistemischem Ziel, zu dem Emotionen einen Beitrag leisten. Nicht nur bestehe der epistemische Beitrag des Fühlens, so Brady, darin, uns das Verstehen von Gründen für das Vorhandensein bestimmter evaluativer Eigenschaften zu ermöglichen, auch *solle* Verstehen unser primäres epistemisches Ziel sein. Verstehen, so Brady, sei „the ultimate epistemic goal“ (2013, 137 ff.). Der Grund für diese normative Bevorzugung des Verstehens gegenüber dem Wissen als epistemischem Ziel liegt in Bradys Ansatz darin, dass er es als eine notwendige Voraussetzung für die moralische Entwicklung und die Kultivierung moralischer Tugenden betrachtet, Gründe und Zusammenhänge zu verstehen. Hierfür sei es nicht ausreichend, einzelne Fakten *zu wissen*.<sup>279</sup> Brady verortet die Gründe dafür, das Verstehen sowie den emotionalen Beitrag zu diesem epistemischen Projekt als hohes Gut anzusehen, damit in Gründen jenseits der Abbildung, der „Wahrheit“ und des Passens, nämlich in Gründen, die die lebensweltliche Gestaltung und unser Zusammenleben betreffen. Wenn Verstehen *deswegen* epistemischen Wert hat, weil es diese spezifischen Fähigkeiten ermöglicht (moralische Entwicklung, Tugenden, Emotionskontrolle), dann setzt dies eine Vorstellung „des guten Lebens“ voraus, dessen Erfüllung durch diese Weise epistemischen Funktionierens von Emotionen gestützt oder ermöglicht werden kann.

Dies korrespondiert damit, dass epistemische Probleme und Potenziale im Kontext meiner Perspektive auf habitualisierte affektive Intentionalität in lebensweltlicher Praxis nicht als im luftleeren Raum schwebendes Phänomen zu betrachten sind sondern als inhärent normative Angelegenheit. Affektives Verstehen von sich selbst, Anderen und der Welt, ist weder ein rein rezeptiver, noch ein rein konstruktiver Akt sondern stets ein leibliches Reagieren auf und Perpetuieren oder Transformieren von etablierten sozialen Praktiken.

---

<sup>279</sup> „[T]he perceptual model, which stresses the epistemic similarities between emotional and perceptual experience, actually *understates* the epistemic value of emotion. For ordinary perceptual experiences do not move us to seek out better reasons for our judgments about the non-evaluative, empirical world, and so do not facilitate our understanding of that world in a similar way. The claim that emotions are just like perceptions on the epistemic level therefore does emotions a disservice. Emotions are more important to our epistemic goals and our epistemic needs than the perceptual model suggests.“ (Brady 2013, 150)

Some of our purposes in having an *epistemic* framework are likely to be very basic animal purposes – we need to have some relatively reliable information to help us get around in the world, we need to be able to adjudicate when other animals have information we can effectively use, and so on. Cognitively, we are both limited and empowered by our animal embodiment. But knowledge is not, and has never been thought to be, simply true belief, and human knowledge communities and the norms that define them do more than facilitate the gathering and exchange of information: they draw lines of authority and power, they mediate each person’s relationship with herself (in defining conditions for self-knowledge), they circumscribe common ground for public debate and the basis for public policy (and much more). To decide what is epistemically valuable we need to decide what kind of knowledge community is desirable, and this can’t help but involve political priorities and political choices. (Haslanger 2012, 354)

### 5.1.5 „Bedeutsame Gestalten“ als „epistemische Objekte“

Entgegen der Annahme, Emotionen gehörten aus dem Erkenntnisprozess ausgeschlossen, um *angemessen* erkennen zu können, vertrete ich die These, dass *ohne* Emotionen komplexe Phänomene für das epistemische Subjekt, das sich verstehend zu diesen Phänomenen verhält, nicht *als bedeutsame Gestalt* verstehbar sind. Ohne aber ein Phänomen als bedeutsame Gestalt wahr-zunehmen, ist das Phänomen als epistemisches Objekt, als das Phänomen, zu dem sich das Subjekt verstehend verhält, ein anderes. Das bedeutet nicht, dass jemand ein und dieselbe Gestalt einmal als bedeutsam und einmal als nicht bedeutsam verstehen kann. Durch den emotionalen Bedeutsamkeitsbezug ändert sich die gesamte wahr-genommene Gestalt für den Fühlenden und damit seine epistemische Position in einem umfassenderen Sinn. Jemand kann ohne Emotionen etwas *über* diese Phänomene verstehen, aber er hat keinen Zugang zu dem Phänomen *als bedeutsamer Gestalt*. Dies ändert den Erkenntnisprozess in wesentlicher Hinsicht. Damit ist noch keine Aussage über epistemischen „Erfolg“ getroffen. Wenn Emotionen im Erkenntnisprozess wirken, bedeutet dies zunächst, *dass* ein Phänomen *für das* Subjekt als bedeutsame Gestalt wahr-genommen wird. Das heißt noch nicht, dass *diese Weise* die Gestalt affektiv wahr-zunehmen epistemisch *gerechtfertigt* ist. Zu klären gilt es zunächst, was mit Bedeutsamkeit *als epistemischem Element* gemeint und inwiefern anzunehmen ist, dass Menschen komplexe Phänomene *ohne* Emotionen *nicht* in ihrer bedeutsamen Gestalt verstehen können.<sup>280</sup>

Mit „Bedeutsamkeit“ ist eine umfassende Kategorie bezeichnet. „Bedeutsam-sein“ ist relational, d. h. etwas ist *für jemanden* bedeutsam. Diese Bedeutsamkeit wiederum findet sich unweigerlich eingebettet in ein komplexes Netz – „Meaning in this sense – let us call it experien-

<sup>280</sup> Besonders prominent vertrat Max Scheler die These, dass ohne Emotionen Werte oder Bedeutsamkeit nicht verstanden werden können: „[I]m fühlenden, lebendigen Verkehr mit der *Welt* (sei sie psychisch oder physisch oder was sonst), [...] *im* Lieben und Hassen selbst, d. h. in der Linie des *Vollzugs* jener intentionalen Funktionen und Akte blitzen die Werte und ihre Ordnungen auf! [...] Ein auf Wahrnehmung und Denken beschränkter Geist wäre zugleich absolut *wertblind*.“ (Scheler 1954, 88; Hervorhebung im Original)

tial meaning – thus is for a subject, of something, in a field.“ (Taylor 1971, 23) Dinge haben nicht isoliert Bedeutsamkeit für jemanden, sondern sie stehen, wie durch Helms Ansatz bereits ersichtlich wurde (siehe Abschnitt 2.3.1), immer in Bezug zu umfassenderen Anliegen und Werten – ebenso wie Begriffe notwendigerweise auf andere verweisen und ihre Bedeutung durch diese Relationen erhalten (ebd.).<sup>281</sup> Was es heißt, Bedeutsamkeit als Kategorie zu verstehen, als „epistemisches Objekt“, lässt sich in einem ersten Schritt analog zu „wissen-wie-es-ist“ – ebenfalls als einem Element komplexer epistemischer Phänomene – verdeutlichen. Praktikant am ersten Arbeitstag sein, im Stau stehen oder von einem Auto geschnitten werden, einen Vortrag auf einer Konferenz halten, zu Fuß den Langkofel umrunden und mit dem Fahrrad das Fassatal hinunterbrausen oder frischen Fisch in Vrboska essen – nur jemand, der diese jeweilige Erfahrung gemacht hat, verfügt über das „Wissen-wie-es-ist“, diese Erfahrung zu machen. Auch ohne jemals Praktikant gewesen, durch die Dolomiten gewandert oder Auto gefahren zu sein, kann jemand verschiedene Dinge *über* diese Phänomene wissen. Zum Beispiel kann er wissen, *dass* die Dolomiten eine Gebirgskette der südlichen Kalkalpen sind, deren höchster Berg die Marmolata ist. Er kann wissen, *wie* Autos funktionieren oder *warum* Fisch primär in Küstenregionen verspeist werden sollte. Es lassen sich neben der phänomenalen Erlebensqualität eines epistemischen Objekts unzählige weitere epistemische „Elemente“ dieser komplexen Phänomene identifizieren, zu denen Subjekte mittels verschiedener Fähigkeiten Zugang haben können, z. B. messbare Daten, Gründe, kausale Zusammenhänge, Mechanismen, Gesetze und vieles weitere. Um zu verstehen, was die Quintessenz von „Die Kritik der reinen Vernunft“ ist, bedarf es spezifischer Fähigkeiten, die sich wiederum von denen unterscheiden, derer es bedarf, um zu wissen, wie man Fahrrad fährt oder warum Schokolade temperiert werden muss, damit sie knackt. Um zu „wissen-wie-X-ist“, bedarf es der eigenen Erfahrung von X (vgl. Nagel 1974; Jackson 1982). Sobald jemand „wissen-wie-X-ist“ durch die jeweilige Erfahrung erwirbt, ändert sich seine epistemische Position in Bezug auf dieses epistemische Element des umfassenderen epistemischen Objekts.

Ebenso verhält es sich mit Bedeutsamkeit und affektiver Intentionalität. Um Bedeutsamkeit zu verstehen, bedarf es einer affektiven Involviertheit und wenn ein Subjekt vermittels affektiver Intentionalität Bedeutsamkeit wahr-nimmt, ändert sich seine epistemische Position in Bezug auf das jeweilige epistemische Objekt. Die Gestalt, die vermittels Emotionen als bedeutsam wahr-genommen wird, ist wesentlich durch die Anliegen des Subjekts strukturiert (wie ich im Anschluss an Helm und Roberts geschrieben habe; vgl. Kapitel 2) und diese Anliegen wiederum verweisen auf eine spezifische Lebensform (siehe Kapitel 3). Bedeutsamkeit ist da-

---

<sup>281</sup> Hiermit verweise ich auf ein holistisches Verständnis von Bedeutsamkeit im Sinne Charles Taylors (2006). Taylor geht über einen Holismus im Sinne Quines (und Davidsons) noch einen wesentlichen Schritt hinaus. Er akzeptiert nicht, wie Quine, die Möglichkeit atomistischer Sinnesdaten (Quine spricht etwa von einzelnen Oberflächenirritationen der Retina), sondern gibt die Vorstellung atomistischen „Inputs“ (im Sinne der Gestaltpsychologie) vollständig auf. Siehe hierzu Abschnitt 2.3.2, S. 60. Für diese Stelle entscheidend ist die Annahme: „[T]here is no such thing as a single, unrelated meaningful element; and it means that changes in the other meanings in the field can involve changes in the given element. Meanings cannot be identified except in relation to others, and in this way resemble words.“ (Taylor 1971, 22)



mit für das Subjekt intrinsisch verwoben in ein *lebensformspezifisches Narrativ*.<sup>282</sup> Damit etwas für jemanden in seiner epistemischen Position bedeutsam ist, muss er diese Bedeutsamkeit affektiv wahr-nehmen. Jemand, der *weiß, wie es ist*, zu Fuß den Langkofel zu umrunden, nimmt damit noch nicht automatisch dieses Phänomen als bedeutsam wahr. Für jemanden, der frischen Fisch in Vrboska verspeist, muss dies, auch wenn er *weiß, wie es ist*, diesen zu essen, nicht als bedeutsame Gestalt wahr-nehmbar sein.

Angenommen, ein Paar schaut zusammen eine Marionettenaufführung an. Einer der beiden Männer verfolgt konzentriert die Fäden und analysiert, welche Fadenbewegungen zu welchen Bewegungen welcher Gliedmaße der Puppen führen. Er bemerkt, dass das Wasser, auf dem die Lokomotive auf der Bühne treibt, aus Kunststofffolie besteht und eine Windmaschine dafür sorgt, dass diese sich wie Wellen bewegt. Den Plot der Geschichte registriert er nebenbei ebenfalls und versteht, dass es einen Grund gibt, warum zwei Figuren namens Lukas und Jim eine Insel namens Lummerland mit der zum Schiff umgebauten Lokomotive namens Emma verlassen müssen. Sein Partner hingegen sieht weder Fäden noch Kunststofffolie oder die Wirkung einer Windmaschine, er nimmt sie nicht zur Kenntnis. Er leidet mit, wenn Jim und Lukas nicht in den Kaiserpalast kommen, kein Geld für etwas zu essen haben, freut sich, als sie Ping Pong treffen, der sich um sie sorgt und ihnen Reis bringt, und empfindet die Sorge des Kaisers um die verschollene Prinzessin Li Si nach.<sup>283</sup> Beide Männer verhalten sich verstehend zu dem Phänomen des Marionettenspiels. Wenn sie aus der Vorstellung kommen, erklärt der auf die Fäden fokussierte seinem Partner detailliert die logischen Inkonsistenzen, die ihm aufgefallen sind, während dieser noch ganz benommen von der Reise ist, die er gerade mit Jim und Lukas unternommen hat und sich noch in den Begegnungen mit Scheinriesen und Halbdrachen und Frau Malzahn befindet. Während der Fädenanalyst einiges *über* das Marionettenspiel versteht, ist ihm die bedeutsame Gestalt des Stücks gänzlich unzugänglich. Sein Partner hingegen hat in seiner Affizierung das Stück als bedeutsam verstanden und darüber hinaus (dadurch) vielleicht verstanden, was mit dem Stück über die Narration hinaus ausgedrückt werden soll. Er hat das Stück vermittels seiner Affizierung *als bedeutsame Gestalt wahr-genommen*. Beide verstehen damit gänzlich verschiedene Gestalten angesichts desselben epistemischen Phänomens.<sup>284</sup>

<sup>282</sup> Unter anderem hierin unterscheidet sich das, was durch habitualisierte affektive Intentionalität wahrgenommen wird, von dem, was solche Emotionen erschließen, die nicht in diesem Sinn lebensformspezifisch strukturiert sind. Wenn sich bei einer Begegnung mit einem kläffenden Rottweiler nahezu reflexartig Angst zeigt oder angesichts eines mit Maden befallenen Stücks Fleisch nahezu automatisch Ekel ergibt, geht in den Gehalt dieser affektiven Reaktionen vermutlich nur geringfügig lebensformspezifische Bedeutsamkeit ein, sondern hierbei handelt es sich um inhaltsärmere „schlichte“ evaluative Eigenschaften (für das Subjekt), wie „gefährlich sein“ oder „ekelhaft sein“.

<sup>283</sup> Die Grundidee stammt von Gunter Dueck (2000, Kap. 7 u. 251 f.), der ausführlich die unterschiedlichen Weisen typabhängiger Wahrnehmung diskutiert. So schreibt er: „[D]ie Manager blicken [...] während der ganzen Vorstellung auf die Drähte und führen Selbstgespräche.“ (ebd., 251 f.)

<sup>284</sup> Emotionen sind nicht allein Wahrnehmung von Bedeutsamkeit, sondern elementare Weisen des Zur-Welt-Seins, die stets die gesamte Verhaltung der Person umfassen. Emotionen sollen also nicht darauf reduziert werden, dass sie Bedeutsamkeit zugänglich machen, dies ist nur *eine* spezifische Facette.

Auf welche Weise Menschen affektiv Bedeutsamkeit wahrnehmen, ist ferner, wie in dieser Arbeit herausgearbeitet, durch situative Faktoren strukturiert. Was dies für die Perspektive ergibt, die Bedeutsamkeit in ihrem Status als epistemisches Objekt zu beleuchten, lässt sich erneut mithilfe eines Quale als epistemischem Objekt verdeutlichen. „Wie-es-ist“ einen 40-jährigen Whisky zu trinken, ist sowohl von dem „Geschmacksrepertoire“ einer Person abhängig als auch von den (synchron betrachtet) situativen Faktoren. Je nachdem, ob jemand schon viele Whiskys getrunken und damit ein spezifisches gustatorisches Differenzierungsvermögen kultiviert hat, schmeckt der Whisky auf spezifische Weise. Ebenfalls schmeckt der Whisky in einer angenehmen Umgebung anders, als wenn Lärm, Schmeißfliegen oder unangenehme Menschen den Kontext bestimmen. Bedeutsamkeitswahrnehmung ist lebensformspezifisch situiert. Zu „wissen-wie-es-ist“, einen sehr guten 40-jährigen Whisky zu trinken, bedeutet noch nicht, den Whisky als bedeutsame Gestalt wahrzunehmen.

Angenommen, jemand wandert inmitten seiner emotional verwirrenden Pubertät mit seinem Vater durch das schottische Hochland und erlebt eine persönlich ungewöhnlich intensive Zeit, in der sich Vater und Sohn ganz auf einander einlassen. Sie besuchen auch eine traditionsreiche Whisky-Destillerie, lernen gemeinsam, die Unterschiede zu schmecken, den aufwändigen Herstellungsprozess des Mälzens und Torfens, des Destillierens, Lagerns und Veredelns kennen. Sie verbringen Abende mit leidenschaftlichen Whisky-Handwerkern, die mit glänzenden Augen von ihrer „Welt“ sprechen, in der sich alles darum dreht, ein echtes Qualitätsprodukt herzustellen. Wenn der Sohn dann zu seinem 40-jährigen Geburtstag von seinem Vater eine Flasche 40-jährigen Whiskys von genau jener Destillerie geschenkt bekommt, bei der sie damals ihr gemeinsames Erlebnis hatten, dann kann der Whisky eine ganz andere bedeutsame Gestalt annehmen als für jemanden, der den gleichen Whisky auf die Schnelle am Flughafen in Dubai kauft. Fährt der Sohn erneut nach Schottland und stellt fest, dass die Destillerie von damals nichts Anderes mehr ist als eine Touristenattrappe, die „Handwerker“ nur noch Schauspieler und der Whisky aus Industriealkohol hergestellt wird, der mit Sägespäne-Extrakt und Fruchtaromen versetzt wird, um in sehr edle Flaschen gefüllt zu werden, dann ist der neue Whisky nicht mehr in der alten bedeutsamen Gestalt wahrzunehmen, und zwar selbst dann nicht, wenn der neue Whisky auf molekularer Ebene identisch ist. Er schmeckt dann auch nicht mehr genauso. Wenn dann von „objektivem“ Geschmack die Rede ist, wird behauptet, dass der Geschmack, der durch die komplexe bedeutsame Gestalt verursacht wird, rein illusionär sei. Doch gerade das ist ein wesentliches Missverständnis, denn die „kleine Welt“ als bloße Illusion zu begreifen, verkennt das menschliche Dasein in seinem Wesen. Die erlebte Wirklichkeit „ist“ die Wirklichkeit, in der die komplexe bedeutsame Gestalt Whisky verwirklicht ist. All das ursprünglich Erlebte „ist echt“. Für den Dubai-Flieger ist der neue Whisky ggf. derselbe, weil es für ihn keine solche bedeutsame Gestalt gibt. Für den Sohn hat der neue Whisky nichts mehr mit dem alten gemeinsam, außer der für ihn relativ unbedeutenden Eigenschaft, Alkohol mit Geschmacksstoffen zu sein.<sup>285</sup> Die

---

<sup>285</sup> Der Unterschied zwischen einer bedeutsamen Narration und industrieller Produktion ist eine Selbstverständlichkeit. Unternehmen entwickeln beides hoch professionell, aber weitgehend losgelöst voneinander. Es sei

Flasche des 40-jährigen von seinem Vater wird damit noch bedeutender, denn sie ist (für ihn) noch der „echte Stoff“.

Jemand, dem der Whisky, die Narration die dazu gehört, die lebensformspezifische Einbettung, nicht als bedeutsame Gestalt zugänglich ist, kann registrieren, *dass* der Whisky *für jemand anderen* Bedeutsamkeit aufweist oder verstehen, *dass* es schwer ist, einen solchen Whisky herzustellen, *dass* dieser monetären Wert hat, *wie* er zusammengesetzt ist, *warum* er auf eine spezielle Weise gelagert werden muss usw. Wenn er aber diese Bedeutsamkeit für ihn nicht hat, dann „kennt“ er sie nicht. Er kann ihn nur beschreiben, eben dadurch, dass er z. B. „objektive“ Kriterien aufstellt. Er wird aber nicht wissen, „was-es-bedeutet“ (analog zu „wie-es-ist“).

Wenn man Trauernde erlebt, kann man deren Schmerz ggf. als einen typischen Bestandteil eines „Trauerprozesses“ kennen – auswendiggelernt haben, dass zum Trauern Schmerz dazu gehört. Aber *be-greifen* können Menschen diesen Schmerz nur dann, wenn sie das *Phänomen solcher Trauer* selbst erlebt haben und dann analog übertragen können, etwa wenn jemand die Bedeutsamkeit versteht, die ein Hinterbliebener wahrnimmt, der einen Menschen verloren hat – die Bedeutsamkeit für den Sohn, der mit ihm noch in der Woche zuvor Pläne gemacht hat, was sie zu seiner Abi-Feier unternehmen werden; für seine gerade erneut schwangere Frau; für seine Mutter, die erst vor einem Jahr den Tod ihres Mannes zu verarbeiten hatte. Die *konkrete Instanz* dieser Trauer allerdings kann nur verstanden werden, wenn man sie auch erlebt – als Phänomen. Und das ist – wie bei dem Whisky-Quale – ein subjektives Erleben, eben ein Phänomen.<sup>286</sup>

Was es heißt, Emotionen und damit Bedeutsamkeit aus dem Erkenntnisprozess komplexer Phänomene auszuschließen, lässt sich am Beispiel der Sorge verdeutlichen. Sich zu sorgen, bedeutet, „Anteil zu nehmen“ am Leben des Anderen, gegenüber ihm und dem, was (mit) ihm passiert, nicht indifferent zu sein, sondern Interesse zu haben, den Anderen als Person, als Gegenüber, als Wesen mit Hoffnungen, Wünschen, Anliegen, Fähigkeiten und Eigenheiten wahrzunehmen und entsprechend mit ihm umzugehen. Menschen, die dazu nicht in der Lage sind, können keine sorgenden Beziehungen eingehen.

[I]f persons are thoroughly unaware of what others are feeling and thinking, and grossly unable to read the moods and intentions of others, they would not be very capable of sustaining

---

etwa an die weitgehend automatisierte Hühnerproduktion gedacht und die glücklichen Hühner auf den Verpackungen. Hieraus ergeben sich äußerst interessante Fragen, denn sollen Produktionsprozesse deshalb unterbleiben, weil sie bedeutsame Gestalten zerstören?

<sup>286</sup> Hier könnte jemand einwenden, dass es sich bei Emotionen um rein idiosynkratische Erfahrungen handelt, die dann nicht „objektiv“ und nicht einmal „intersubjektiv“ zugänglich wären. Dieses Problem hat aber auch bereits ein Roterlebnis, weil es auch dabei keinen Zugang zum Fremdpsychischen gibt. Aber wir nehmen trotzdem an, dass das bei Menschen in gewisser Hinsicht ähnlich sei. Und es gibt gute Gründe anzunehmen, dass das Erleben von Trauer, von Rassifizierung oder das emotionale Miterleben eines Marionettenspiels intersubjektiv nicht vollkommen verschieden ist sondern zumindest in weiten Bereichen sehr ähnliche „Erkenntnisse“ erlaubt. Und selbst wenn spezifische (affektive) Erfahrungen *rein* idiosynkratisch wären, warum sollten sie *deshalb* nicht als Erkenntnis für die erlebende Person und auch Andere dienen können?

caring relations or engaging in practices of care. They would not, I think, really be caring persons. (Held 2006, 53)

Sorge verlangt mehr als bloßes Interesse am Anderen oder ihn irgendwie an sich oder für das eigene Leben bedeutend zu finden. Der Andere wird als komplexe bedeutende Gestalt in seinem Dasein wahr-genommen. Der Andere wird zu einer wesentlichen bedeutsamen Gestalt im eigenen Dasein. Tzvetan Todorov ([1991] 1993, 80–101) unterscheidet Sorge von Barmherzigkeit (und Solidarität), um zu betonen, dass der sich Sorgende beim (Ver-)Sorgen gerade kein Opfer erbringt wie etwa bei der Barmherzigkeit. Es darf auch keine allgemeine oder persönliche Pflicht zugrundeliegen. Sorge setzt voraus, dass der Sorgende eine autonome Entscheidung (so problematisch das auch ist) für seine Anteilnahme am Anderen trifft, die allein aus der persönlichen Beziehung resultiert, die den Anderen als komplexe bedeutsame Gestalt begreift. So anspruchsvoll dieses Phänomen auch ist, wirkt die Vorstellung für Menschen existenziell bedrohlich, dass ihnen gegenüber keine Sorge bestehe. Sorge zu erfahren, setzt mithin voraus, dass der Andere einen selbst als komplexe bedeutsame Gestalt wahr-nimmt, die für ihn bedeutsam ist, Anteil an seinem Dasein nimmt, d.h. sich umfassend um ihn sorgt. Wird nun in der Altenpflege die Versorgung in analytisch messbare Kriterien zerteilt, wird Sorge nicht mehr verstehbar, weil sie als Phänomen nicht mehr in den Blick geraten kann. Das wird besonders deutlich, wenn „Care Roboter“ entworfen werden, um für das Phänomen der Sorge Menschen einsparen zu können. Alice<sup>287</sup> ist im Kern eine weiterentwickelte Version von Joseph Weizenbaums Eliza (vgl. Weizenbaum 1976). Die Entwickler solcher künstlichen Intelligenz simulieren Sorge als Kommunikation, die in Form von Input-Output-Aussagen simuliert wird. Sorge wird hier darauf reduziert, dass ein Roboter dieselben Antworten geben soll wie ein sich sorgender Mensch. Damit wird alles menschlich Bedeutsame rein funktionalistisch, behavioristisch reduziert. Alle menschlich bedeutsamen phänomenalen Gestalten werden als in einer Blackbox unzugänglich und als irrelevant oder inexistent erklärt. Deshalb sind „Care Roboter“ ein reiner Cargo-Kult.<sup>288</sup> Dass Computer gerade nicht über phänomenale bedeutsame Gestalten verfügen können, die auch noch autonome Willensleistungen voraussetzen, scheint den Entwicklern unzugänglich zu sein. Dieser Punkt ist nicht neu und verdichtet sich in dem, was John Haugeland meint, wenn er sagt, das Problem künstlicher Intelligenz sei, dass es Computern, im Gegensatz zu Menschen, um nichts ginge – „they don't give a damn“

<sup>287</sup> Alice ist ein „Care Roboter“, den Forscher in den Niederlanden entwickelt haben und der eingesetzt werden soll, um die Einsamkeit von Senioren zu mindern. Die ersten Versuche eines Einsatzes von Alice bei drei Seniorinnen hält Sander Burger (2015) in der Dokumentation „Alice Cares“ fest.

<sup>288</sup> Der Physiker Richard Feynman prägte den Begriff der „Cargo-Kult-Wissenschaft“: „In der Südsee gibt es bei bestimmten Völkern einen Cargo-Kult. Während des Krieges sahen sie, wie Flugzeuge mit vielen brauchbaren Gütern [Fracht = Cargo; Anm. IvM] landeten, und nun möchten sie, daß das wieder geschieht. So sind sie übereingekommen, Landebahnen anzulegen, seitlich der Landebahnen Leuchtfeuer anzuzünden, eine Hütte aus Holz zu bauen, in der jemand mit einem hölzernen Apparat sitzt, der wie ein Kopfhörer aussieht und in dem Bambusstöcke als Antennen stecken – das ist der Fluglotse –, und sie warten darauf, daß die Flugzeuge landen. Sie machen das jede Nacht. Die Form ist perfekt. Es sieht genauso aus, wie es früher aussah. Aber es funktioniert nicht. Es landen keine Flugzeuge. All das nenne ich Cargo-Kult-Wissenschaft, weil es anscheinend allen Rezepten und Formen der wissenschaftlichen Forschung folgt, aber etwas Wesentliches verfehlt, denn die Flugzeuge landen ja nicht.“ (Feynman [1985] 2000, 451)

(Haugeland [1984] 1998, 47; zitiert nach Slaby 2008, 13). Computer erfüllen gerade das nicht, was Sorge wesentlich ausmacht. Sie zu anthropomorphisieren und als Wesen mit der Fähigkeit zur Wahrnehmung bedeutsamer Gestalten misszuverstehen, ist ein folgenreicher Trugschluss. Es ist zu befürchten, dass die Einführung solcher Simulationsapparate Menschen ihrer Fähigkeit beraubt, (noch) unterscheiden zu können zwischen der Simulation und wirklicher Sorge.<sup>289</sup> Ein echtes Verständnis bedeutsamer Gestalten würde dazu führen, dass Maschinen und Roboter überall dort eingesetzt werden, wo sie nützliche Funktionen erfüllen können, nicht aber dort, wo menschliche Fähigkeiten die Grundbedingung darstellen, wie bei der Sorge. Gerade in der Altenpflege ließe sich ggf. noch vieles automatisieren, so dass Pflegekräfte mehr Ressourcen für Aufgaben haben, die maschinell nicht substituiert werden können. Als Mensch in einer Sorge(n)freien Welt aus bloßen Maschinen zu leben, ist der reine (kafkaeske) Horror. Übertragen auf den Trauerfall würde dies bedeuten, der Witwe anzubieten, ihren gerade verstorbenen Mann zum Trost durch einen Schauspieler zu ersetzen, der genauso aussehe wie ihr Mann und sämtliche Verhaltensweisen auswendig gelernt hätte, um ihren Mann damit simulieren zu können.<sup>290</sup>

Menschen verstehen sehr unterschiedlich(e) Bedeutsamkeit. Während für den einen die vermeintliche Islamisierung des Abendlandes in höchstem Maße bedeutsam ist, ist sie das für einen anderen nicht, so dass er auch die Gestalt nicht versteht und bestenfalls verwundert über die für ihn seltsamen „Wahrheiten“ ist. Jemand, der sein Leben nicht postet, kann die Bedeutsamkeit eines Likes nicht wahrnehmen und damit nicht verstehen. Das Zentrale ist, dass die Bedeutsamkeit als ein Element der Phänomene, in Bezug auf die sich Menschen verhaltend verhalten, ihrem Leben ein Gewicht gibt und nicht nur insofern relational ist, als es sich dabei immer um Bedeutsamkeit *für Menschen* handelt, sondern insbesondere in dem Sinne, dass diese Bedeutsamkeit Menschen in ihrem Leben zu Anderen und ihrer eigenen Narration in Bezug setzt. Menschen richten ihre Lebensformen danach aus, was für sie bedeutsam ist. Und hierbei handelt es sich, wie in Kapitel 3 thematisiert, nicht um eine reine Privatangelegenheit. Ob (und wie) der Whisky schmeckt, hängt auch vom Bourdieu'schen Geschmack ab (siehe u. a. Fn. 187), was „uns glücklich macht“, von dem sozio-kulturell kon-

<sup>289</sup> Schon 1990 hatte Joseph Weizenbaum in einem Streitgespräch mit Klaus Haefner mit Sorge bemerkt, dass ein wesentliches Problem der KI darin bestünde, dass er sich mit vielen seiner Kollegen nicht mehr verständigen könne, da diese, so fasst Meier-Seethaler seine Ausführungen zusammen, „den szientistischen Rationalismus bereits so weit auf die Spitze getrieben [haben], daß in ihrem abstrakten Menschenbild weder mitmenschliche Zuwendung noch künstlerische Ausdrucksfähigkeit einen Platz haben.“ (Meier-Seethaler 1997, 143). Seine Fassungslosigkeit bringt er am deutlichsten zum Ausdruck, wenn er sagt: „Wissen Sie, ich finde es zutiefst erschreckend, daß wir uns überhaupt darüber unterhalten müssen, ob es einen prinzipiellen Unterschied zwischen Mensch und Maschine gibt. Schon diese Frage ist Ausdruck unseres Technologie-Wahnsinns: Das ist doch keine Frage!“ (Haller 1990, 114)

<sup>290</sup> Ein derzeitiger Cargo-Kult ist der „Boom“ um das, was in Dänemark „Hygge“ genannt wird. Dieses „Lebensgefühl“ hat als *happy object* (siehe Abschnitt 3.4.3) affektiven Wert akkumuliert und Menschen versprechen sich davon, dass sie glücklich werden, wenn sie, zugespitzt formuliert, alles machen, was Dänen „so machen“ um hyggelig zu sein – Zimtschnecken essen, Kerzenschein, Woldecken. Sie kaufen Hygge-Accessoires und ein Hygge-Kochbuch und machen alles, was man für Hygge vermeintlich machen muss, wenn es von außen anhand (vermeintlich) „objektiver“ Kriterien „gemessen“ wird. Doch es bleibt reine Simulation, die das wesentliche Phänomen, die Bedeutung von Hygge damit gerade konterkariert.

tingenten Wert, den die entsprechenden Objekte akkumuliert haben (siehe Abschnitt 3.4.3). Verstünden wir *keine* Bedeutsamkeit, fehlte uns jegliche Orientierung und Entscheidungsgrundlage. Jemandem, der gegenüber Möglichkeiten, Änderungen und Angelegenheiten indifferent ist oder sie ausschließlich anhand von Kennzahlen oder Gesetzmäßigkeiten differenzieren kann, fehlt eine bedeutende Facette in seiner epistemischen Position.

Wenn sich Menschen in einer konkreten Situation vermittelt ihrer Sinneswahrnehmung oder urteilend auf die Welt beziehen, werden diese Weisen des Weltbezugs (und damit ihr Einfluss auf die epistemische Position eines Subjekts) durch verschiedene Faktoren beeinflusst. Situative Faktoren, etwa sehr grelles Licht, Lärm, der Einfluss von Drogen oder hormonelle Wallungen, beeinflussen, was und wie gesehen, gehört oder geurteilt wird. Zugleich ist die Art und Weise, wie konkrete Sinneswahrnehmung oder Urteile einen Einfluss auf die epistemische Position und Praxis einer Person ausüben, aber auch abhängig von den spezifischen Dispositionen wie speziellen Wahrnehmungsschemata oder Urteilsstrukturen des Subjekts. Während für den einen Geschrei von Kleinkindern ununterschieden einfach „lärmend“ klingt, hören Eltern, die sich um das Befinden ihrer Kinder sorgen und die im Verlauf der Zeit gelernt haben, Schreie von Schreien in Bezug auf die Anliegen des Kindes zu unterscheiden, nicht Lärm sondern den Ausdruck von Hunger oder Müdigkeit – „What we hear depends on what we listen to and what we listen for“ (Elgin 1996, 153–154). Ein Arzt sieht auf einem Ultraschallbild Leber und Niere, wo für den Laien nur graues Rauschen zu erkennen ist. Über die Validität von Aussagen eines Experten über den Nahostkonflikt kann jemand, der sich mittels diverser Quellen pluralistisch und intensiv mit der Lage auseinandergesetzt hat, anders urteilen als jemand, der darüber lediglich eine Talksendung gesehen hat. Wenn die Qualität der Erkenntnisprozesse eines Subjekts vermittelt einer Verbesserung der Sinneswahrnehmung oder Urteilsfähigkeit erhöht werden soll, lässt sich also an diesen beiden Punkten ansetzen: An den situativen Faktoren und an den Dispositionen des Subjekts. Grelles Licht kann vermieden und die Diskriminationsfähigkeit der Wahrnehmung kultiviert werden. Es lässt sich lernen, andere Dinge zu sehen, zu hören, zu schmecken, feinere Nuancen zu unterscheiden – Musiker (oder Musikliebhaber), Maler (oder Kunstkenner) sowie Köche (oder Gourmets) sind dafür gute Beispiele. Gleichmaßen scheint es bessere situative Bedingungen für eine epistemisch förderliche Urteilsbildung zu geben (keinen Hunger haben, keinen Presslufthammer neben dem Ohr usw.) und auch die Dispositionen des Subjekts lassen sich diesbezüglich verbessern – durch ein Studium von argumentativen Schlüssen, viel Zeitung lesen und nachdenken. Es lässt sich also *lernen*, besser zu urteilen, besser zu schlussfolgern, besser wahrzunehmen – in Bezug auf eine vorausgesetzte epistemische Norm, einen vorausgesetzten epistemischen Wert. Wie verhält sich dies bei Emotionen? Lässt es sich *lernen*, „besser“ zu fühlen? Was dies bedeuten könnte, erfordert eine Analyse dessen, auf welche Weise habitualisierte affektive Intentionalität das epistemische Ziel des Verstehens bzw. des Einlassens auf Verstehensprozesse negativ oder positiv beeinflussen kann. Hierum geht es im Folgenden.

## 5.2 Problematische Ordnung(en)

[Stereotypes] are an ordered, more or less consistent picture of the world, to which our habits, our tastes, our capacities, our comforts and our hopes have adjusted themselves. They may not be a complete picture of the world, but they are a picture of a possible world to which we are adapted. In that world people and things have their well-known places, and do certain expected things. We feel at home there. We fit in. We are members. We know the way around. There we find the charme of the familiar, the normal, the dependable; its grooves and shapes are where we are accustomed to find them. And though we have abandoned much that might have tempted us before we creased ourselves into that mould, once we are firmly in, it fits as snugly as an old shoe. (Lippmann [1922] 2010, 95)<sup>291</sup>

Ohne Emotionen sind bedeutsame Gestalten nicht zugänglich. Das heißt, Emotionen fördern in dieser Hinsicht Verstehensprozesse, indem sie ein wesentliches Element komplexer epistemischer Phänomene zugänglich machen, das dann Eingang in den Verstehensprozess finden kann. Allerdings stellt sich durch die Betrachtung habitualisierter affektiver Intentionalität dieser epistemische Beitrag komplexer dar als in einem Ansatz, der von dieser lebensformspezifischen Situiertheit abstrahiert. Durch die in dieser Arbeit eingenommene Perspektive wird sichtbar, dass das verstehende Subjekt aufgrund der habitualisierten Dimension des Fühlens vor besondere epistemische Probleme gestellt ist. Diese arbeite ich im Folgenden heraus. Zum einen besteht ein Problem in *affektiver Anhaftung* an die „Ordnung des Fühlens“ und die Lebensform, zum zweiten in der möglichen Verknöcherung bestimmter Gestalten des Emotionsrepertoires (*affektive Ankylose*) und zum dritten in bestimmten *epistemischen Rastern* und *Rahmungen* der Umwelt. Diese „Ordnungen“ erweisen sich dadurch als epistemisch problematisch, dass sie andere potenzielle Wahrnehmungen systematisch ausschließen, die damit keinen Eingang in den Verstehensprozess finden können. Nachdem ich dieses Problem sichtbar gemacht habe, zeige ich im folgenden Abschnitt auf, worin potenzielle Lösungen bestehen können, d.h. wie sich insbesondere die Anhaftung lösen bzw. die Ankylose lockern lässt, um auch andere als die bekannten „kleinen Welten“ wahrnehmen zu können, um Bedeutsamkeit begreifen zu können, und zwar jenseits des Wieder-Erkennens bereits bekannter Gestalten.

### 5.2.1 „Widrige“ Objekte und affektive Anhaftung an Ordnung

Ein fünfjähriges Kind, das zum ersten Mal in seinem Leben einen Film über den zweiten Weltkrieg sieht, ordnet die Faschisten in die Reihe der „bösen Menschen“ ein. In seine „eigene Welt“ passt das gut hinein, in dieser Welt gibt es schon einen Platz für „böse Menschen“. Als Sechsjähriges, liest das Kind dann ein Buch, in dem kommt ein Faschist vor, der – sagen wir – seinen Sohn sehr liebt. Das Kind wird von einem „schlechten Gefühl“ ergriffen, „seine Welt“ „stimmt irgendwie nicht mehr“. (Heller 1981, 62)

---

<sup>291</sup> Ebenfalls zitiert in Stanley 2015, 195.

Aufgrund des Wahrnehmungsglaubens, der *illusio* und der habitualisierten Dimension affektiver Intentionalität erleben Menschen das Interagieren in der lebensweltlichen Praxis üblicherweise in einem „Fluss“ – die Welt „antwortet in gewohnter Weise“ (siehe Abschnitt 4.3.3). Das schlechte Gefühl des Kindes ist ein Beispiel für ein Phänomen, das ich als *affektiv erlebte Störung der Ordnung* bezeichne. Eine affektiv erlebte Störung der Ordnung markiert einen Bruch in diesem normalerweise als harmonisch erlebten (affektiven) Interagieren. Die normative Strukturierung der Wirklichkeit ist in diesem Moment „falsch“, verweigert sich dem „könnenden“, habitualisierten Umgang – die Welt antwortet (dann) nicht (mehr) in gewohnter Weise. So, wie der Schneider und der Architekt (siehe Abschnitt 4.3.3) durch ein sich nicht einfügendes „widriges“ Moment<sup>292</sup> im Fluss ihrer könnenden Tätigkeit unterbrochen werden, wird das Kind im Fluss seiner lebensweltlichen Praxis gestört. Dieser Bruch wird *negativ erlebt* – er manifestiert ein „gerichtetes Unbehagen“ (siehe S.181) gegenüber der sich nicht einfügenden Störquelle. Die affektiv erlebte Störung der Ordnung weist eine negative Valenz auf und führt zur Motivation, die Stabilität der Wirklichkeit aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen („being moved to sustain resp. restore order“; siehe S.185). Das Kind wird mithin nach Möglichkeiten suchen, der negativ erlebten Unordnung zu entkommen. „Das ‚schlechte Gefühl‘ muss ‚reduziert‘ werden.“ (Heller 1981, 62)

Der Versuch, im Denken durch Klassifikation und Systematisierung Ordnung zu schaffen, wird offenbar aus dem Gefühl heraus unternommen, dass jede wilde und nicht kanalisierbare Stoffmasse eine Gefahr darstellt, die es abzuwehren gilt. Diese defensive Haltung ist nur so zu erklären, dass das Heterogene und Anarchische, das man jenseits der Ordnung wittert, als unheimlich oder sogar bedrohlich empfunden wird. Damit entpuppt sich die Reduktion alles Dissonanten und Divergenten auf ein systematisches Gefüge als Versuch, der Angst Herr zu werden. Eine wichtige Konsequenz: dem Jenseits der Ordnung wird kein positiver Stand in sich zuerkannt, nach Möglichkeit soll es zum Verschwinden gebracht werden. (Lavagno 2012, 130)<sup>293</sup>

Was kann das Kind also tun, um dieses schlechte Gefühl, diese Ambivalenz loszuwerden, um „seiner Angst Herr zu werden“ bzw. wieder ins Diesseits der Ordnung zu gelangen? Es kann sich dazu entscheiden, dem unguuten Gefühl z.B. ein jähes Ende zu bereiten, indem es das Buch für „blöd“ befindet und ihm abspricht, die Welt richtig darzustellen. Diese Strategie ermöglichte es dem Kind, an seinen gewohnten und ordnenden Kategorien von „guten Menschen“ und „bösen Menschen“ festzuhalten – die „eigene Welt“ bliebe damit unversehrt. (Heller 1981, 62) Das *epistemische Problem*, um das es hier geht, lässt sich demnach noch vor ei-

<sup>292</sup> Ich verwende den Begriff der Widrigkeit bzw. ich spreche von einem „widrigen Objekt“ im Anschluss daran, wie Al-Saji (2014) den Begriff „unassimilable“ von Merleau-Ponty übernimmt: „I use the term *unassimilable* here following Merleau-Ponty. But what I am describing should not be conflated with the *intolerable* of ankylosed affect [...] Whereas the *intolerable* was already defined by racialization, the unassimilable is that which cannot fit within racializing schemas and hence poses a difficulty for the racializing imaginary“ (Al-Saji 2014, 171, Fn. 91). Der Begriff „ankylotischer Affekt“ wird unten detailliert erläutert. Es ist an dieser Stelle ausreichend, zu verstehen, dass es um die Widrigkeit von Ereignissen geht, sich in die gewöhnliche Ordnung (affektiver) Wahrnehmung einzufügen.

<sup>293</sup> Vgl. hierzu auch die Ausführungen des Psychologen Jürgen Kriz in „Chaos, Angst und Ordnung“ (1997).



nem konkret evaluierenden Objektbezug verorten, bei dem es sich um eine Fehlrepräsentation oder Verzerrung der „objektiven Wirklichkeit“ handeln könnte. Um dieses Problem noch schärfer zu konturieren sei folgendes Szenario vorgestellt:

*Beim Zappen durch das Fernsehprogramm bleibt Anniken<sup>294</sup> bei einer Reportage über die Arbeitsbedingungen von Näher(inne)n in einer großen Textilfabrik in Kambodscha hängen. Die Bilder sind nicht auszuhalten, die Zustände menschenunwürdig. Anniken überkommt ein ungutes Gefühl, als sie sieht, dass der Hersteller ihrer Lieblingskleidermarke in dieser Fabrik seine Ware produziert. Sie wendet sich vom Fernseher ab und denkt: Nun ja, immerhin haben die Menschen da einen Job! Würde sie die Kleidung, die dort hergestellt wird, nicht kaufen, hätten die Näher(innen) dort überhaupt keine Arbeit, überlegt sie sich. Das negative Gefühl verschwindet, sie wählt ein anderes Programm aus.*

Während Anniken angesichts neuer und plausibler Argumente über Vorgänge der Photosynthese wenig Probleme damit haben dürfte, ihre Überzeugungen und Ansichten zu revidieren, wird sie sich, *als* passionierte Modebloggerin, angesichts neuer und plausibler Argumente, nicht gleichermaßen problemlos davon überzeugen lassen, dass die Herstellungsbedingungen der Produkte, die sie er- und bewirbt, bedenklich sind. Ebenso lässt sich vorstellen, dass jemand sich nicht gleichermaßen problemlos davon überzeugen lässt, dass seine Lebenspartnerin eine Straftat begangen haben soll, wie davon, dass die Straftat von einem der Person Unbekannten begangen wurde – oder von dem Nachbarn, der der Person besonders unsympathisch ist. Diese Beispiele legen die These nahe, dass insbesondere solche Überzeugungen schwer revidierbar zu sein scheinen, die Menschen *etwas bedeuten*. Solche Überzeugungen (wie etwa die der Unbedenklichkeit „der Textilwirtschaft“ oder die Überzeugung, dass *alle* Nazis *nur* teuflische Menschen waren) können auch wider besseres Wissen deshalb nicht aufgegeben werden, weil es sich dabei, wie Jason Stanley (2015) mit Verweis auf Susan Stebbing (1939) schreibt, um wertgeschätzte Überzeugungen (*cherished beliefs*) handelt:

A cherished belief, as she writes, is a belief that „we want to retain; it is a pleasant belief to hold“ [... A]n individual's *emotional attachment* to a belief is what makes it difficult to rationally revise [...]. (Stanley 2015, 196)

Erkenntnisse über Photosynthese und eine Änderung in der epistemischen Position angesichts dieses epistemischen Objekts fühlen sich für Anniken nicht in besonderer Weise an, während sie gegenüber den Herstellungsbedingungen ihrer Kleidung affektiv involviert ist. Allerdings ist dies nicht ein Problem des Fühlens „als solchem“. Das Problem ist nicht, *dass überhaupt* gefühlt und damit verzerrt wahr-genommen würde, was ohne diese Gefühle in vermeintlich „klarer Sicht“ gesehen werden könnte. Basierend auf dem Begriff habitualisierter affektiver Intentionalität, wie ich ihn in dieser Arbeit entwickelt habe, lässt sich das Problem auf eine differenziertere Weise verstehen. Das epistemische Problem, das ich durch die Schilderung dieses Szenarios herausarbeiten möchte, ergibt sich aus dem Phänomen der affektiven

---

<sup>294</sup> Diese Vignette habe ich frei erfunden. Allerdings soll sie die norwegische Modebloggerin Anniken Jørgensen (<http://annijor.no> u. <http://annijor.blogg.no> (abg. 2017-07-18)) darstellen. Der Grund hierfür wird unten in Abschnitt 5.3.2.1 deutlich.

Bindung bzw. Anhaftung an die Ordnung des Fühlens (des Denkens und Handelns), die es erlaubt, eine spezifische Praxis/Lebensform aufrechterhalten bzw. darin verbleiben zu können. Eine solch „leidenschaftliche Verhaftung“ (Butler [1997] 2001, 11 ff.)<sup>295</sup> verhindert damit, dass sich das Subjekt auf einen Verstehensprozess bezüglich des komplexen epistemischen Phänomens einlassen kann. Meine These ist demnach, dass *ein* epistemisches Problem des Fühlens darin besteht, zu *verhindern*, dass bestimmte Ordnungen des Denkens, Fühlens und Handelns (ohne weiteres) in Frage gestellt werden können.

Habitualisierte affektive Intentionalität ist dem Ansatz dieser Arbeit zufolge in ihrer Charakteristik resp. ihrem Gehalt ko-konstituiert durch bestimmte Lebensformen. Habitualisiert sind fühlende Subjekte in spezifischen Kontexten *zur* Welt und nehmen diese immer schon in Bezug auf die Bedeutungen und Normen wahr, die sie praxisspezifisch einverleibt haben. Menschen sehen und fühlen „immer schon“, haben spezifische Gestalten in ihrem Emotionsrepertoire und andere nicht, sind für bestimmte Affordanzen zugänglich, nicht aber für andere. Die Ordnung, die in Annikens Fall gestört wird, ist die der Lebensform „Modebloggerin“. Das negative Gefühl richtet sich auf ein *in diese Ordnung* „unassimilierbares“ Objekt, so dass Anniken dazu motiviert ist, diese Ordnung wiederherzustellen. Die Information, die die Gestalt, die ihre Lebensform aufrechterhalten lässt, gefährdet, muss demnach beseitigt werden – durch Verdrängung, Verleugnung oder eine andere epistemisch bedenkliche Praxis. Das zeigt, dass die affektiv erlebte Wertschätzung der Überzeugung „Unbedenklichkeit der Textilwirtschaft“ praxisspezifisch verstanden werden muss. Diesen Punkt bemerkt auch Stanley im Rahmen seiner Untersuchung des epistemischen Problems von Ideologien.<sup>296</sup> Die affektiv er-

<sup>295</sup> Judith Butler ([1997] 2001, 11 ff.) spricht von „leidenschaftlichen Verhaftungen“ mit Verweis auf Wendy Browns (1995, Kap. 3) Begriff „wounded attachments“. Butler geht es insbesondere um die Frage nach der Subjektwerdung in Abhängigkeitsbeziehungen. Als Beispiel für die komplexe Rolle von Unterordnung und Unterwerfung als Bedingungen der Subjektwerdung thematisiert sie das Kind in seiner Abhängigkeit von seinen Bezugspersonen: „Ohne diese in Abhängigkeit ausgebildete Bindung kann kein Subjekt entstehen, aber ebenso wenig kann irgendein Subjekt sich leisten, dies im Verlauf seiner Formierung vollständig zu ‚sehen‘. Das Verhaftetsein in seinen ursprünglichen Formen muß sowohl *entstehen* wie *verleugnet werden*, seine Entstehung muß seine teilweise Verleugnung sein, soll es überhaupt zur Subjektwerdung kommen.“ ([1997] 2001, 13) In diesem Zusammenhang drängt sich eine Studie der psychologischen Arbeiten der Bindungstheorie von John Bowlby ([1973] 2011) auf, der affektive Bindungen zu Anderen als ein elementares menschliches Bedürfnis in den Fokus seiner Untersuchungen rückt. Vgl. hierzu Achim Stephans Ausführungen zu Bowlbys Analyse vermeintlich unangemessener Wut in Trauerprozessen, die auf die Anhaftung an Vergangenes rekurriert und Anderen als unangemessen erscheint, für den Trauernden und seine Verarbeitung aber elementar sein kann (Stephan 2012, 424–425). Ebenfalls lohnend für zukünftige, an diese Arbeit anknüpfende Untersuchungen, scheinen die Arbeiten von u. a. Lauren Berlant (2011) oder Sianne Ngai (2005), die sich in unterschiedlicher Weise mit Affekt und Formen der Bindung und Intimität beschäftigen und insbesondere weniger „konventionelle“ Formen von affektiven Bindungskonstellationen (lebensformspezifisch) in den Blick zu nehmen erlauben.

<sup>296</sup> Stanleys Interesse gilt in seinem Buch „How Propaganda Works“ (2015) zwar hauptsächlich „fehlerhaften“ ideologischen Überzeugungen (*flawed ideological beliefs*) und einer Untersuchung des epistemischen Problems solcher Überzeugungen sowie einer Kritik, allerdings verwendet er den Begriff zunächst „neutral“ und vertritt die These, Menschen könnten in gewisser Hinsicht nicht nicht-ideologisch sein: „The beliefs that are part of an ideology are the record of expectations of various goods built out of regularities of convention. They are the beliefs that unreflectively guide our path through the social world. In this sense, everyone in the world has an ideology, since everyone has a social world. Because our ideologies are guided by a desire to retain a sense of normalcy, especially when normalcy is pleasant, they characteristically lead to beliefs that are connected to one’s positive self-image [...]“ (2015, 184) Stanley vertritt die These, dass es sich hierbei nicht

lebte Wertschätzung von Überzeugungen qua Bindung an persönliche Anliegen ist ihm zufolge keineswegs eine intrinsische Eigenschaft solcher Überzeugungen.<sup>297</sup> Ihre Wertschätzung ist vielmehr nur vor dem Hintergrund *geschätzter Praktiken* versteh- und erklärbar.

There might be nothing in the beliefs that is intrinsically cherish-worthy. But the beliefs are preserved by dint of their connection to certain cherished *practices*. (Stanley 2015, 197)

Um die Frage zu beantworten, warum Menschen an spezifischen Überzeugungen festhalten, obwohl sie gute Gründe für deren Infragestellung bzw. Revision hätten, und sich damit gar nicht erst auf einen Verstehensprozess einlassen, zu dem diese Überzeugungen gehören, ist es ihm zufolge fehlgeleitet, sich auf innerpsychologische Prozesse vermeintlich getrennt agierender rationaler und emotionaler Informationsverarbeitung zu konzentrieren. Diesen Weg scheint etwa Goldie einzuschlagen. Emotionen, so Goldie, „verzerrten die epistemische Landschaft“ (2008) – und zwar auf eine Weise, die schwer zu entlarven und damit schwer zu korrigieren sei.<sup>298</sup> Xenophobie – die Angst und das Misstrauen gegenüber (dem) Fremden (2008, 156) – dient ihm als Beispiel zur Illustration dieser These. Xenophobe Reaktionen seien *ein* Beispiel für eine emotionale Heuristik („System 1“ bzw. „fast and frugal“; siehe Abschnitt 1.2.1), die – so die Optimisten, die eine positive erkenntnistiftende Rolle von Emotionen hervorheben – vermeintlich einen positiven epistemischen Beitrag leiste. „The xenophobe tends immediately and unreflectively to react adversely to those who are ‚not like us‘, and to treat them with suspicion or even worse.“ (ebd.) Hieran werde ersichtlich, dass nicht in jedem Fall, in dem Salienzmuster Emotionen zur Verfügung stellten, Emotionen epistemisch wertvoll seien:

The xenophobe, who believes that much of his country’s troubles are due to immigrants, is faced with reliable statistics showing that this is far from the case, and indeed that immigrants have done much good for the economy. But, with his xenophobia already in place, he ignores the reliable data, and instead latches on to the vividness of the stories in his *Daily*

---

um ein Problem mentaler Ressourcen handelt, sondern um eines, das sich nur dann verstehen lässt, wenn soziale Strukturen mit berücksichtigt werden: „I will be concerned with flawed ideological beliefs whose source is flaws in society, that is, social arrangements. In the cases of interest to us in this book, the reason why a belief is resistant to rational revision is because of structural features of the society in which the agent is located“ (2015, 179).

<sup>297</sup> Stanley selbst spricht zusätzlich auch von (sozialer) Identität. Dieses Konstrukt ist allerdings problematisch, weil es suggeriert es gebe einen stabilen Kern, der von den Habitualisierungsprozessen, um die es hier wesentlich geht, unberührt bliebe. Was er mit (sozialer) Identität meint, lässt sich in meinem Vokabular ausdrücken mit dem Eingebundensein in (mit Anderen geteilten) Lebensformen bzw. Praktiken.

<sup>298</sup> Goldie plädiert in diesem Artikel, der im Sammelband „Epistemology and Emotions“ (2008) erschien, dafür, einen übermäßigen Optimismus angesichts einer vermeintlich positiven Rolle von Emotionen zu dämmen. Dem „Trend der Rehabilitation der Emotion“, den Brun & Kuenzle (2008) im Vorwort dieses Sammelbandes herausstellen und auf den ich im ersten Kapitel verweise, steht er demnach skeptisch gegenüber. Für eine ebenfalls skeptische Auseinandersetzung mit dem Projekt „affektive Epistemologie“, wie er es nennt, siehe Markus Wild (2008) im selben Sammelband. Er plädiert für eine im besten Falle moderate Version, Emotionen erkenntnistheoretische Relevanz zuzusprechen.

*Mail* of the latest crime by blacks against property or person. Such newspapers both thrive on, and exacerbate, our only partially recognized fears. (Goldie 2008, 160)<sup>299</sup>

Diese Überlegungen legen laut Goldie folgende These nahe: „[O]ur judgements and inferences about empirical facts can be systematically biased by emotion in cases where emotions pick up on certain saliences that are not relevant for the judgement or inference.“ (Goldie 2008, 153) Dies ließe sich, das ist die von Goldie hervorgehobene *epistemische* Problematik hierbei, durch den „rationalen Informationsverarbeitungsweg“, der die Emotion üblicherweise kontrollieren sollte, nicht beheben, da der Verstand von der Emotion bereits unterminiert worden sei:

We might suggest that the xenophobe buy a newspaper which we consider to be more reliable, but why should he? After all, so far as he can tell, it is only the *Daily Mail* that has the courage to say how bad things really are, and our telling him otherwise just shows how little we know. (Goldie 2008, 160)

[O]ur emotionally-grounded fast and frugal intuitive thinking can systematically skew the epistemic landscape, and [...] we can systematically fail to recognize this. There is no contrary „check“ from cool and calm deliberative thinking because reason has *already* been undermined by emotion without our conscious awareness: the pale nonemotional evidence is *already* discounted and the vivid emotional evidence is *already* given too much weight. As Jonathan Haidt puts it, „the reasoning process is more like a lawyer defending a client than a judge or scientist seeking truth [...].“ (Goldie 2008, 160)<sup>300</sup>

<sup>299</sup> Auch wenn Goldie Xenophobie als Beispiel für eine defektive epistemische Wirkweise des Fühlens heranzieht und vermutlich aus ethischer und politischer Perspektive die Angst vor Fremden bzw. Fremdem als problematisch erachtet (so unterstelle ich wohlwollend), ist es frappierend, dass er in seinem Beispiel als positive Information anführt, dass „Migranten viel Gutes für die Ökonomie leisten“. Inwiefern sollte diese Information relevant sein, angesichts einer der Xenophobie entgegengesetzten affektiven Verhaltung, die gar nicht erst nach etwas fordert, wodurch sich Menschen positiv hervortun müssten um nicht negativ aufzufallen? Dass sich der positive Beitrag von Menschen zum gesellschaftlichen Miteinander an ihrem „ökonomischen Wert“ bemisst, offenbart eine tief verwurzelte Ausprägung von in ökonomistischen Lebensformen habitualisierten Denk- und Fühlstrukturen.

<sup>300</sup> Ein weiteres Problem, das Emotionen laut Goldie verursachen, ist, dass sie die Präferenzen eines Subjekts verzerren. Ihre motivationale Kraft sei oft stärker als das vermeintlich davon losgelöste rationale Denken: „Even if we hear the voice of cool and calm deliberative thinking telling us to stop this silliness, we are still often motivationally overwhelmed by the passion. This might sound like the old idea of reason versus the passions, but this is not so. The idea is not that passion necessarily lacks rational authority altogether; the idea rather is that the motivating power of passion often exceeds its rational authority when we are in the grip of an emotion, and the emotion itself serves to mask this fact. Even knowing that we are in the grip of an emotion, we can still often fail adequately to recognize the error of our ways, with all the focus of our mind on the salience of the object of our passion; only too late, after the passion is spent, do we realize our mistake.“ (Goldie 2008, 160) Hieran wird besonders deutlich, für wie selbstverständlich Goldie eine vermeintliche Trennung zwischen Emotion und Rationalität hält. Er schreibt selbst, es handle sich hierbei nicht um die „alte Idee von Verstand *versus* Leidenschaft“, geht also nicht von einem grundsätzlichen *Antagonismus* der beiden Sphären aus, betrachtet sie aber als dichotome, autonom agierende Vermögen und führt an, dass manchmal die Emotion nicht ausreichend von dem Verstand kontrolliert und geleitet werden könne bzw. diesen bisweilen unterminiere. Dies erinnert deutlich an die „Disney’esque“ Denkfigur eines auf dem Fahrersitz verorteten Verstandes mit einer auf dem Beifahrersitz platzierten Emotion (siehe Kapitel 1).

Die Skepsis, die Goldie gegenüber einer einseitig positiv betrachteten Rolle von Emotion in Bezug auf Erkenntnis vorbringt, ist wichtig und richtig. *Xenophobie* und andere „affektive *Ein-Ordnungen*“ dieser Art sind in hohem Maße (nicht nur) epistemisch problematische Weisen, Bedeutsamkeit wahr-zunehmen, zusammenhängend mit gleichermaßen epistemisch problematischer Schlussfolgerungspraxis. Mechanismen und Wirkweisen dieser Arten der Bedeutsamkeitsrezeption und -konstitution verstehen und beheben zu können, ist von hoher Relevanz. Es ist allerdings wichtig, an dieser Stelle zu differenzieren.

Das Fremde, Ungewohnte, Störende, das, was von der Ordnung abweicht, „fällt auf“, weil es in den Blick geraten muss, da es eine potenzielle Gefahr darstellt. Wenn ein Bär oder eine Schlange den Weg kreuzen, was anhand der „fremdartigen“ Bewegungsmuster sofort „irritiert“, dann liegt es an, Angst zu haben und die Flucht zu ergreifen. Wenn etwas „komisch“ schmeckt, kann dies ein Hinweis sein, dass es unbedenklich ist. Wenn der Körper über und über mit Pusteln übersät ist, sollte diese Normabweichung wahrgenommen und entsprechend behandelt werden. Deshalb ist auch der Ekel vor Menschen mit Pusteln eine zumindest anfänglich vernünftige Reaktion. Auch andere Lebensformen, die von der eigenen abweichen, stellen in dieser Hinsicht eine *potenzielle* Bedrohung dar. Wer den Fremden (der auch ein ihm stets fremd gebliebener Einheimischer resp. Familienangehöriger sein kann) nicht versteht, kann ihn nicht einschätzen, sodass Angst und Unsicherheit vernünftiger Reaktionen darstellen können, als sich wie gewohnt zu verhalten. Lässt sich die eigene Ordnung, die die lebensweltliche Praxis konstituiert, aufgrund der Praktiken anderer Lebensformen nicht aufrechterhalten, ist dies eine *tatsächliche* Bedrohung. Eine Shoppingmall im Nachbardorf, die dazu führt, dass sämtliche Geschäfte im eigenen Dorf geschlossen werden, ist dafür ein anschauliches Beispiel. Die Lebensform, die alltägliche lebensweltliche Praxis der Menschen, ändert sich dadurch radikal. Das Neue und das Fremde sind insofern immer ein (potenzieller) Angriff auf die eigene Ordnung, den es ggf. abzuwehren gilt, weil diese eine (über-)lebenswichtige Bedingung war, die deshalb evolutiv erhebliche Verstärkung erfahren haben dürfte und auch alltäglich von erheblicher Bedeutung sein kann. Eine anfängliche Angst vor dem Fremden lässt sich jedoch überwinden, wenn sich die Person verstehend (denkend, fühlend, wahrnehmend) darauf einlässt. Dass Menschen existenziell in ihren Ordnungen verhaftet sind, ergibt sich erst aus dem Umstand, dass sie verstehen können, dass der Verlust der Ordnung den Verlust der wertgeschätzten Lebensform bedeuten kann oder sogar im Extremfall den Verlust aller Ordnung, was in die kafkaeske Orientierungslosigkeit führt (Psychose). Das zeigt, dass es durchaus ernstzunehmende Gründe für die Angst vor dem Neuen bzw. dem Verlust der wertgeschätzten Ordnung gibt.

Das epistemische Problem, auch das des Xenophoben, besteht in der präreflexiven Abwehr jeder In-Frage-Stellung der eigenen „kleinen Welt“ und damit in der Einseitigkeit xenophober Wahrnehmungsmuster und der Unfähigkeit, mit einer Information, die sich nicht in die gewohnte Ordnung einfügt, angemessen umgehen zu können, d.h. sie in einen Verstehensprozess einfließen zu lassen, statt sie direkt *ein-zu-ordnen*. Ob dies gelingt, hängt davon ab, wie gut jemand dazu in der Lage ist, Erkenntnisse in ihrer Bedeutung einschätzen, bewerten oder relativieren zu können. Zentral ist die epistemische Fähigkeit, andere Weisen der

Wahrnehmung zulassen (und damit bekannte Gestalten loslassen) zu können (vgl. u. a. Kriz 1997). Mit dem Begriff der *Phobie* wird in diesem Fall eine pathologische Übertreibung des Wahrnehmungsschemas bezeichnet, die zur Verhaftung führt und das Subjekt im nicht hinterfragbaren Glauben an die *doxa* belässt. Das ist das *epistemische* Problem (abgesehen von den ethischen, politischen und sozialen Problemen, die Xenophobie verursacht und von denen sie verursacht wird). Dieses Problem ist zwar eines, an dem Affektivität einen maßgeblichen Anteil hat, das sich aber nicht durch *Ausschluss von Emotionen* lösen lässt. Zum Beispiel kann, wie dargelegt, die Angst vor Fremdem und Neuem höchst angemessen sein. Ohne diese Angst würde nicht nur der Handlungsimpuls fehlen sondern auch die Fähigkeit, die Bedeutung der Gefahr zu verstehen. Goldie ist darin zuzustimmen, dass Emotionen ein epistemisches Problem bereiten können. Sie können die Erkenntnis ebenso „verzerren“ wie Urteile oder Sinneseindrücke auch. Aber das bedeutet gerade, dass sie epistemisch relevant sind und man mit ihnen „umgehen“, d. h. sie in den Verstehensprozess integrieren muss, statt sie unterdrücken zu wollen. Goldies Verweis auf die situativen Rahmungen durch die spezifische Darbietung der Information ist wichtig. Wo Goldies Ansatz allerdings deutlich zu kurz greift, ist die Annahme, das Problem ließe sich allein mit Verweis auf (individual-)psychologische Mechanismen einer vermeintlich defektiven Wechselwirkung zwischen vermeintlich getrennt agierenden Sphären (Emotion versus Verstand) erklären (und evtl. beheben). Hieran ist sowohl die Adaption der „Zwei-Sphären-Logik“ (siehe Kapitel 1) problematisch als auch der Individualismus dieses Erklärungsansatzes. Hier erweist der Begriff habitualisierter affektiver Intentionalität sein Potenzial, diese epistemischen Probleme des Fühlens differenzierter zu ergründen, wie ich nun aufzeige.

Annikens präreflexive affektive Habitualität unterscheidet sich von der präreflexiven affektiven Habitualität von jemandem, der die Praxis des Modebloggens nicht ausübt sondern sich bei Amnesty International engagiert. Beide haben gegenüber dem epistemischen Objekt „Textilwirtschaft“ qua spezifischer Lebensform, die ihre affektive Biographie (mit-)prägt, andere affektive Habitualitäten entwickelt. Sie nehmen aufgrund ihres jeweiligen Emotionsrepertoires gänzlich verschiedene komplexe Gestalten wahr, die sich weder auf einzelne evaluative Eigenschaften reduzieren noch aus einem umfassenden „frame of mind“ (bestehend aus Vorstellungen, Überzeugungen, Erinnerungen, Wünschen und dergleichen) herauslösen lassen. Der jeweilige Fokus, vor dessen Hintergrund die verschiedenen Emotionen der beiden erst verständlich werden, muss, wie herausgestellt, lebensformspezifisch ausbuchstabiert werden. Die Lebensformen, in denen Subjekte sich einrichten, bedeuten ihnen etwas, so wie dem Architekten oder dem Schneider, die sich aufgrund ihrer Praxis um die Korrektheit ihrer Objekte – Tür, Kleidungsstück – *sorgen* (vgl. Rietveld 2008). Der Schneider und der Architekt fühlen sich sowohl auf präreflexiver Ebene bereits „genötigt“ (*compelled*), die Situation in bestimmter Weise wahr-zunehmen, als auch in bestimmter Weise darauf zu reagieren, wenn etwas nicht passt, nämlich das Objekt den Normen entsprechend zu korrigieren. So verhält es sich auch in sozio-kulturell spezifischen, lebensweltlichen Praxisvollzügen. Dabei sorgt „der praktische Sinn“ dafür, dass die habitualisierte affektive Intentionalität für den Fühlenden in seiner Wirkweise *als* *modus operandi* (Erzeuger) spezifischer Lebensformen unbemerkt

bleibt. In dieser Gewissheit des Soseins und So-richtig-Seins einer Situation ist es einem Subjekt unmöglich, die Kontingenz der Spezifität der Wahrnehmung selbst zu sehen. Hierin besteht ein epistemisches Problem.

Zwei Phänomene einer problematischen Anhaftung an Ordnung lassen sich unterscheiden: erstens die affektive Anhaftung an einer bedeutenden Lebensform (z.B. die des Modebloggens) und zweitens die Anhaftung an der Ordnung der Lebensform an sich. Diese erzeugt auch dann extreme Bindungskräfte, wenn ein Subjekt unter dieser Lebensform sowohl leidet als auch weiß, dass es darunter leidet. Hierbei handelt es sich um eine Anhaftung, die aus einer Angst vor der Unordnung, vor dem Verlust des Lebenssinns resultiert. Das Stockholm-Syndrom und andere Formen „leidenschaftlicher Verhaftung“ (Butler [1997] 2001) zeigen, dass Ordnung seine Bindungskraft nicht aus der Güte der entsprechenden Lebensformen generiert, sondern eine ordnende Struktur *als solche* mit positiver Valenz versehen ist – lieber in der Missbrauchssituation oder in der schrecklichsten Ehe sein als „bodenlos“ in der kafkaesken Orientierungslosigkeit. Wenn Anniken die Modebloggerin durch eine Infragestellung der Lebensform ihre Narration verliert, hat sie ein existenzielles Problem. Wenn ein Rassist begreift, dass sein Feindbild rein illusionär ist, dann verliert er ggf. jeden Halt in seinem Leben. Denn das Feindbild hat eine bedeutende Rolle in seiner „kleinen Welt“, die ihm Halt und Richtung gibt.<sup>301</sup>

Was notwendig wäre, um eine Überzeugung in Frage stellen oder wenn nötig revidieren zu können, wäre, die *Praxis* in einer Weise zu ändern, die eine Verhaftung an diese Überzeugung obsolet machen würde und als (abgeänderte Form der) Praxis trotzdem aufrechterhaltbar wäre, oder aber die Praxis aufzugeben. „Many ideological beliefs ‚look mentally‘ just like non-ideological beliefs. The reason individuals are loathe to abandon them is that they don’t like to leave their friends behind.“ (Stanley 2015, 186) Stanley bespricht als Beispiel die ideologische Überzeugung einer Familie, die Sklaven beschäftigt, dass dies rechtens sei. Diese Ideologie leitet sie durch ihr Leben und die Überzeugungen, die damit zusammenhängen, erzeugen eine epistemische Verzerrung, die umfassend ist. Diese gesamte Struktur hindert sie daran, die Welt auf eine bestimmte Weise anders zu verstehen. Die Überzeugungen der „Richtigkeit der Sklaverei“ kann vor dem Hintergrund ihrer konstitutiven Bedeutung für die Praxis nicht aufgegeben werden und hindert Menschen somit daran, spezifisches Wissen über die „soziale Welt“ zu erlangen (ebd., 193). „It is very difficult to view one’s parents as evil. It is also very difficult to contemplate giving up luxuries that one has spent one’s life enjoying“ (Stanley 2015, 194). Die Stereotype, die Standardeinstellungen, mittels derer Menschen die lebensweltliche Praxis bewältigen, lassen sich demnach nicht einfach durch eine affektiv erlebte Störung und einen temporären Verstehensprozess ändern – „it is emotionally upsetting, perhaps in a distinctive way, to abandon them. They are connected to our identity“ (Stanley 2015, 195).

---

<sup>301</sup> Für eine Studie der komplexen Vernetzung von „Chaos, Angst und Ordnung“ vgl. Kriz 1997.

[W]hen we explicitly reflect upon the flawed ideological beliefs that are caused by living in a society with structural injustice, we often reject them. But when we return to ordinary life, we nevertheless slip back into the flawed ideological beliefs. (Stanley 2015, 180)

Der Versuch, das epistemische Problem des lesenden Kindes oder der Modebloggerin zu erklären durch einen Verweis auf fehlendes „Wissen, dass“ oder mit dem Verweis auf eine Fehlrepräsentation von konkreten fixier- und benennbaren evaluativen Eigenschaften eines konkreten Objekts, greift zu kurz. Der epistemische Misserfolg, der sich durch affektive Bindung an Ordnung ergibt, besteht vielmehr darin, dass sich Menschen gar nicht erst auf „echte“ Verstehensprozesse einlassen können. Die Gründe hierfür lassen sich in diesen Fällen nur durch die Explikation des Einflusses lebensformspezifischer Habitualisierungsprozesse verstehen. Das Begriffsinstrumentarium praxeologischer und phänomenologischer Ansätze, mittels derer ich die lebensformspezifische Habitualisierung des fühlenden Wirklichkeitsbezugs ausgeleuchtet habe, erweist sich hier in seiner Tauglichkeit, epistemische Probleme des Fühlens auf eine andere Weise benennen zu können, als es das Schema erlaubt, vermittels dessen die dekontextualisiert und unidirektional gerichtete „generische“ Angst vor Hunden evaluiert wird. In den Fällen, die ich beschrieben habe, lässt sich nicht binär festlegen, ob etwas nicht gewusst oder verstanden wurde. Bei dem Phänomen, das hier in den Blick gerät, geht es um eine temporäre Blockade in einem unweigerlich immer und kontinuierlich verlaufenden Strom aus miteinander verwobenem Denken, Fühlen, Interpretieren, Verhalten, Handeln usw. – einem hermeneutischen Zirkel, aus dem es prinzipiell kein Entkommen gibt und in dem sich Subjekte dennoch selbst bewegen können oder eben in ihrer Ordnung verharren. Das Phänomen des Anhaftens an Ordnung ist vielschichtig und umfasst Überzeugungen, Wünsche, Emotionen und dergleichen, die durch ein Narrativ zusammengehalten werden, das dem Fühlenden nicht *vor* Augen liegt, sondern *durch das* er seine Wirklichkeit wahrnimmt. Diesen Aspekt möchte ich im Folgenden noch weiter verdeutlichen.

### 5.2.2 Von habitualisierter affektiver Intentionalität zu „affektiver Ankylose“

2004 führte das laizistische Frankreich ein Verbot für das Tragen religiöser Symbole in Schulen ein. Damit wurde u. a. muslimischen Schülerinnen das Tragen von Kopftüchern untersagt. Alia Al-Saji (2014) beschreibt den Fall eines Mädchens, das nach einem Kompromiss suchte und statt eines Kopftuchs einen hochgeschlossenen Pullover und um den Kopf eine Bandana trug.

As the girl entered her classroom (in high-neck and bandana), the teacher responsible for the class reacted with immediate and visceral repulsion; she could not (physically and emotionally) tolerate the presence of the girl in her classroom, expressing violently and vocally her desire for the girl to leave. What was clear was that the teacher *saw* the girl *as* willfully incarnating religious dogmatism and gender oppression; her reaction was not that of *worked-through*



argument or judgment, but of *prereflective* perception and *affect*. (Al-Saji 2014, 134; Hervorhebung IvM)<sup>302</sup>

Es geht hier nicht darum, das Kopftuch in seiner symbolischen Aussage zu verharmlosen, auch dann nicht, wenn dieses durch Pullover und Bandana substituiert wird, womit das Symbol letztlich aufrechterhalten wird. Die Lehrerin steht in der Verpflichtung, abzuwägen, ob der Rahmen der Verordnung eingehalten wird. Doch gerade dies gelingt der Lehrerin nicht, weil ein Reflexionsprozess erst gar nicht möglich wird. In ihrer Abneigung nimmt die Lehrerin das Mädchen in einer spezifischen bedeutsamen Gestalt wahr: gleichzeitig als Verkörperung religiösen Dogmatismus und sexueller Unterdrückung, als Provokation, als Widersetzung gegen die Regeln und Gesetze. Diese komplexe Gestalt wird in ihrem spezifischen Gehalt nur verständlich vor dem Hintergrund der spezifischen affektiven Biographie der Lehrerin, die eingebunden ist in eine spezifische sozio-kulturelle Epoche und Umgebung, und dem aus diesem Prozess hervorgehenden Emotionsrepertoire. Etwas *als eine* spezifische Gestalt zu sehen, bedeutet *immer* auch gleichzeitig eine Negation möglicher anderer Gestaltwahrnehmungen. Üblicherweise ist es jedoch prinzipiell möglich, auch andere Gestalten wahr-zunehmen, als diejenige, die sich gerade aktualisiert. Erinnerung sei an folgende Bemerkung Roberts' (siehe Abschnitt 2.3.3):

A person at whom I am inclined to be angry may be regarded, quite at will, in various ways: as the scoundrel who did such-and-such to me, as the son of my dear friend so-and-so, as a person who, after all, has had a pretty rough time of it in life, and so forth. If these construals are all in my repertoire, and in addition are not too implausible with respect to the present object, then the emotions that correspond to them, of anger, affection, and pity, are also more or less subject to my will. (Roberts 2003, 81)

Der entscheidende Punkt an dieser Stelle ist, dass die Lehrerin nicht dazu in der Lage ist, das Mädchen in einer *anderen bedeutsamen Gestalt* wahr-zunehmen. Sie hat nur *diese eine bedeutsame* Gestalt in ihrem Emotionsrepertoire. Das hier sichtbar werdende mögliche epistemische Problem eines eingeschränkten Emotionsrepertoires, das aus einem sozio-kulturell spezifischen Habitualisierungsprozess resultiert, soll im Folgenden genauer betrachtet werden.

Intentionalität und Phänomenalität gehen in der affektiven Reaktion der Lehrerin, wie in Abschnitt 2.3.1 herausgestellt, eine untrennbare Synthese ein. Die Lehrerin urteilt nicht reflektierend, dass das Mädchen aus diesen und jenen Gründen in diesem Aufzug intolerabel sei, sondern nimmt sie *unmittelbar als* diese Gestalt affektiv wahr. Obgleich es, so Al-Saji (2014,

<sup>302</sup> Al-Saji untersucht, inwiefern sich Rassismus auf der Ebene der Wahrnehmung, des Affekts und der präreflexiven Erfahrung manifestiert. Ihre Untersuchung baut wesentlich auf den phänomenologischen Arbeiten von Maurice Merleau-Ponty, Frantz Fanon und Iris Marion Young auf sowie auf den Arbeiten von Henri Bergson zur Philosophie der Zeit. Diese bringt sie mit zeitgenössischen Vertretern der „critical race theory“ wie etwa Linda Martín Alcoff oder Shannon Sullivan in einen Dialog. Vor diesem Hintergrund analysiert Al-Saji die „rassifizierende Sicht“ (*racializing vision*) bzw. das „rassifizierende Sehen“ (*racializing (habits of) seeing*). Zentrale Aspekte ihrer Analyse betreffen allerdings gleichermaßen das Fühlen und das Sehen. Ihrem Ansatz zufolge sind Affektivität und Sehen untrennbar miteinander verwoben: „Affect and perception form two sides of the same phenomenon, linking that which is seen as racialized to its immediately felt effects on the racializing body. This immediacy is crucial for the naturalization that sustains racializing habits.“ (2014, 140)

140), so scheint, als würde die Ablehnung, die die Lehrerin empfindet, durch die Kleidung des Mädchens verursacht oder durch den Anschein des verbotenen Kopftuchs, den ihre Kleidung erweckt, ist es die Ablehnung der Lehrerin, die den Körper und die Kleidung des Mädchens als „intolerabel“ besetzt (*cast*). Das Mädchen wird von der Lehrerin zugleich *als intolerabel* gesehen und affektiv wahr-genommen. Diese Wahr-nehmung rechtfertigt damit, mehr noch: sie naturalisiert – in der Wahrnehmung der Lehrerin – die rassifizierende Reaktion der Ablehnung selbst (ebd.).<sup>303</sup>

Since the racist reaction of intolerance takes the form of a quasi-automatic, bodily, and affective reaction to the appearance of the girl's body, this reaction can be read as itself a „natural“ reaction to the way things are (rather than as a culturally, socially, and historically constituted comportment). The nonreflective level at which perception and affect operate function to hide the ways in which these operations are mediated and constituted by a history and culture of racism, effectively naturalizing what is seen and felt. (Al-Saji 2014, 140)

Diese Einsicht lässt sich ebenso durch das Hexiskonzept Bourdieus gewinnen, das ich im vorigen Kapitel als die körperliche Dimension des Habitus vorgestellt habe, die für andere sichtbar ist (siehe Fn. 95 und Abschnitt 4.2.1).

Dass diese äußeren Zeichen wie der Gesamthabitus vor allem von der Geschlechts- und Klassenzugehörigkeit bedingt sind, wird vom Alltagsbewusstsein meist verkannt: Indem die Hexis ermöglicht, was Husserl als „natürliche Einstellung“ beschrieben hat [...], wird „das systematische Funktionieren des sozialisierten Körpers“ gewährleistet, werden soziale Unterschiede naturalisiert und gesellschaftliche Hierarchien legitimiert. (Holder 2009, 125)

Gleichermaßen verhält es sich, wenn der Vater seine Tochter *nicht anders als* in der Gestalt des „unhappy queer“ affektiv wahr-nehmen kann (siehe Abschnitt 3.4.3, S. 136) oder der im Zug ausrastende Frederick *nicht anders* kann, als die Frau, die ihm und seiner Partnerin (vermeintlich) den Platz wegnimmt, *als* Angriff, *als* Provokation, *als* Herabsetzung seiner Person, *als* Kränkung seiner Männlichkeit etc. wahr-zunehmen und dementsprechend affektiv zu reagieren (siehe Abschnitt 4.1, S. 143). Aus dieser Perspektive sind es nicht primär die Objekte des Fühlens, die die Wahr-nehmung vorgeben, sondern das Emotionsrepertoire der Individuen. In deren Wahrnehmung aber, und das ist das besonders (epistemisch) Problematische hieran, erscheint es dem Fühlenden so, als würde er schlicht auf das reagieren, „was ist“. Für die Lehrerin *ist* das Mädchen Ausdruck intolerabler Unterdrückung und für den Vater *ist* die Tochter aufgrund ihrer Queerness unglücklich.

<sup>303</sup> Dieser Mechanismus des „Othering“, durch den rassifizierende Wahrnehmung seine Ursache in den rassifizierten Körper einschreibt, vollzieht sich im von Al-Saji beschriebenen Fall ihr zufolge auf präreflexiver Ebene. „Othering“ bezeichnet den Umstand, dass „der Fremde als Anderer eben nicht einfach gegeben ist, auch niemals gefunden oder entdeckt, beschrieben oder beobachtet werden kann, sondern daß er durch seine Entdecker, Autoren und Beobachter mithervorgebracht wird [...]“. (Reuter 2002, 20) Reuter übersetzt den Begriff mit „Veränderung“. Dieser Akt hat erhebliche Konsequenzen: „It is in this sense that (moral) responsibility for cultural racism is blamed on its victims. The source of culturally racist hostility is taken to lie in the ‚irrational‘ and ‚intolerable‘ practices of cultural others (here Muslim girls who veil), exculpating both racist bodies and the racist social body that enables and circulates such affect.“ (Al-Saji 2014, 140–141)

Der besonders problematische Aspekt besteht demnach in der Naturalisierung und Rationalisierung der affektiven Wahrnehmung in dieser einen Gestalt. In rassifizierender Sicht wird das Gegenüber *als* „Andere(r)“ gesehen und durch Wahrnehmung, Repräsentation und Affekt aufrechterhalten, als Gegenüber in einer Gestalt, die der „Sehende“ selbst hervorbringt, so Al-Saji (2014, 140). Rassifizierende Sicht schreibe demnach die Ursache des So-Sehens dem wahrgenommenen Körper zu und positioniere sich selbst als objektive oder natürliche Reaktion auf diesen Körper. In dieser Weise rationalisierten solche Gewohnheiten Rassismus. Die Unfähigkeit anders sehen (und fühlen) zu können, ist, so Al-Saji, ein Makel rassifizierender Sicht, nicht ein Makel der Körper, die gesehen werden. Der zentrale Punkt, der rassifizierende Wahrnehmung von „gewöhnlicher“ habitueller Wahrnehmung unterscheidet, ist, dass in der wahrgenommenen Gestalt *als dieser Gestalt* impliziert ist, dass sie *nicht anders* wahrgenommen werden *kann*:

[C]losed down in racializing perception is the *receptivity* of vision: its *ability to be affected, to be touched*, by that which lies beyond or beneath its habitual objectifying schemas. It is the openness to unanticipated (and not immediately cognizable) difference – an *affective openness* that usually grounds the dynamic and improvisatory character of perceptual habits – that the „I cannot“ of racializing vision aims to limit. (Al-Saji 2014, 140; Hervorhebung IvM)

Ein Objekt, das mannigfaltige, mögliche, differenzierte Gestalten zur Wahrnehmung anbietet, wird auf eine einzige beschränkt. Das differenzierende Potenzial des Affizierungsvermögens ist damit abgestellt. Diese Reduktion ist bereits als solche epistemisch problematisch, das epistemische Objekt (hier: die Person) wird durch diese undifferenzierte bzw. undifferenzierende Wahrnehmung arbiträr auf einen Merkmalskomplex reduziert und ihm wird damit arbiträr eine in bestimmter Weise konnotierte Bedeutsamkeit zugeschrieben.<sup>304</sup> Menschen (und alle weiteren komplexen Phänomene, zu denen sich ein Subjekt verstehend verhält) lassen sich auf alle möglichen Merkmale reduzieren. Die Bedeutsamkeit eines Objekts ergibt sich erst durch Differenzierungen, wie bereits die Gestaltwahrnehmung gezeigt hat. Die basalste Form der Bedeutsamkeit ist die der Differenz zwischen Hintergrund und Figur.<sup>305</sup>

<sup>304</sup> Adorno sieht in dem „langen[n] und gewaltlose[n] Blick auf den Gegenstand“ ([1969] 2003, 602) die Geduld als eine Tugend des Denkens manifestiert. Denken ist zugleich aktiv und passiv, während die aktive Dimension die Konzentration darstellt, ist die passive die Geduld. Ein wesentliches Moment in Adornos Ausführungen zum (philosophischen) Denken ist sein Ausspruch dafür, sich im Denken etwas sagen zu lassen, offen zu sein für das, was vom Gegenstand herrührt. Sich in das Bild der epistemisch negativen Dimension der Ordnung und der damit, wie ich unten weiter ausführe, potenziell positiven Wirkweise einer Art des Störens einfügend schreibt er: „Philosophisch denken ist soviel wie Intermittenzen denken, gestört werden durch das, was der Gedanke nicht selber ist.“ ([1969] 2003, 604).

<sup>305</sup> Mit Ferdinand de Saussure ([1916] 1967, 132–144) gesprochen ließe sich formulieren, dass es gar keine „positiven Einzelglieder“ gibt, denen einzelne Bedeutung zukommt, sondern nur Differenzierungen. Ohne Nicht-Gelbes kann es demnach kein Gelb geben. Gelb erscheint nur in Differenz zu Blau, Grün oder Anderem – eben nicht Gelbem. Wie und wo diese Grenzziehungen vollzogen werden, ist in gewissem, aber nicht vollständigem Sinne arbiträr. Für den Kontext, den ich hier mit Al-Sajis Überlegungen zur rassifizierenden Sicht aufgreife, vgl. Ahmeds Auseinandersetzung in und mit „Differences that Matter“ (2004a).

Die Naturalisierung von in dieser Weise „fixierten Gestalten“ (vgl. dogmatische Muslima, „unhappy queer“ usw.) wird, so lässt sich durch Merleau-Pontys Phänomenologie einsehen,<sup>306</sup> durch die intentionale Struktur des Sehens (ich füge hinzu: des Fühlens) und der Abhängigkeit des Sehens (und Fühlens) von Habitualisierungsprozessen ermöglicht, folgt aber aus beiden nicht notwendigerweise. Al-Saji unterscheidet auf dieser Einsicht Merleau-Pontys aufbauend die gewöhnliche habitualisierte Sicht von der rassifizierenden Sicht und benennt letztere in Anlehnung an Merleau-Pontys Begriff des „Ich kann“ (siehe Abschnitt 2.4.1) als „Ich kann nicht“ (2014, 139) resp. in Anlehnung an Frantz Fanon als „affektive Ankylose“.<sup>307</sup>

*„I cannot feel otherwise“ serves to both naturalize the intolerability of the other and exculpate the teacher, and the social body of which she is a part, from responsibility for her response. What is „otherwise“ is not only occluded from vision, but also from feeling, imagination, and understanding; that a veiled Muslim female subjectivity or agency may exist, which cannot be reduced to the false consciousness of gender oppression, is not only invisible but affectively inaccessible and unimaginable. The affect of repulsion marks the limits of tolerance and polices the intolerable, simultaneously defining it. In this dichotomization, the complexity of lived subjectivities is elided. (Al-Saji 2014, 141)*

Im Repertoire der Lehrerin, so ließe sich interpretieren, gibt es wie beim Hase-Ente-Bild zwei Gestalten – die säkularisierte, aufgeklärte muslimische Frau, die kein Kopftuch trägt und damit ihre Emanzipation ausdrückt, *oder* die zwar unterdrückte, selbst aber auch fundamentalistische Frau, die dies durch ihr Kopftuch zum Ausdruck bringt. Wenn die Lehrerin das Mädchen als Opfer wahr-nähme, dann würde sie nicht in dieser aggressiven Weise mit ihr umgehen, sondern mehr Verständnis aufbringen und ihr zu helfen versuchen. Ihre Reaktion zeigt aber deutlich, dass sie das Mädchen *als* Täter und Radikale begreift. Trägt also eine Frau einen Schleier, muss es sich dabei um einen nicht tolerierbaren Umstand handeln – so die Gestalt. Die Möglichkeit komplexer, vielschichtiger, vielleicht widersprüchlicher Lebensweisen muslimischer Frauen passt nicht in dieses Schema und ist aufgrund der spezifischen Ordnung des Fühlens der Lehrerin ein blinder Fleck:

Rather than engaging in the affective work of responding to those lives, repulsion blocks that response, effectively congealing the porosity and fluidity of the affective sphere. Ethical unresponsiveness to the other (the perceptual and affective „I cannot“) is hence masked and justified by an affective hyperreaction that, at once sustains racialization and blocks the difficult work of responsivity by taking its place. This phenomenon can be described, following Fanon, as „affective ankylosis.“ (Al-Saji 2014, 141)

Der Begriff „affektive Ankylose“ wird in Al-Sajis Ansatz wesentlich durch drei Merkmale schärfer herausgearbeitet und erlaubt es, für mein Anliegen in dieser Arbeit zwischen habitualisierter affektiver Intentionalität und „ankylotischer“ – und damit epistemisch problemati-

<sup>306</sup> Hierauf baut besonders aufschlussreich ebenfalls Linda Martín Alcoff (u. a. 2006) im Kontext (feministischer) „critical race theory“ auf.

<sup>307</sup> Ankylose: griechisch *agkylos* = „gebeugt, gekrümmt, gebogen“. In der Medizin ist die Ankylose eine Gelenkstarre, d. h. die Versteifung eines normalerweise beweglichen Gelenks (siehe Ankylose 2017).

scher – Formen habitualisierter affektiver Intentionalität zu unterscheiden. „Verknöcherte“, starre Affizierungsmuster kennzeichnen sich Al-Saji zufolge durch Rigidität, Immobilität und Taubheit. Der Begriff affektiver Ankylose erklärt damit insbesondere die *Widerspenstigkeit* resp. *Beharrlichkeit* (*recalcitrance*) solch „verknöcherten“ Affizierungsmuster. Die *Rigidität* unbeweglichen Affekts bedeutet, dass diese affektive Wahrnehmung als Reaktion nicht nur „eingefroren“ ist, sondern in ihrer Form repetitiv. Rassifizierender Affekt wiederhole nicht lediglich dekontextualisiert die Schemata der Vergangenheit in zukünftigen Settings, sondern die Vergangenheit sei als Schema „geronnen“ und damit überdeterminiert und fixiert – „the past as ‚historico-racial schema,‘ the past constructed as myth, stereotype, distorted and isolated remnant.“ (2014, 141) Dieser Überdetermination der Vergangenheit korrespondiert eine Prädetermination der Zukunft (ebd.). Die Zukunft ist damit kein offener Raum für Neues.<sup>308</sup> Der Möglichkeitsraum ist, basierend auf den „verknöcherten“ Schemata der Vergangenheit, bereits im Voraus präfiguriert. In dieser Weise beschreibt Fanon affektive Ankylose als eine „Unmöglichkeit, die Vergangenheit zu verflüssigen“ (ebd., 141). Die Rigidität rassifizierenden Affekts kann zudem in seiner eigenen temporalen *Immobilität* betrachtet werden:

There is a lack of fluidity or becoming to racializing affect, a totalizing sense of completeness or absorption that means it does not hesitate in its course and does not become otherwise. Not only is receptivity to that which does not already figure on its racialized perceptual map foreclosed, this affect does not search beyond that foreclosure and does not open onto other affective responses or modes of response. In this sense, racializing affect short-circuits the work of responsivity and self-critical engagement that comes with sustained coexistence with others. (2014, 142)

Diese Dimension hebt die *Taubheit* der Rezeptivität hervor, die paradoxerweise die *starken* Affekte des Rassifizierens begleitet, als würden diese Affekte Scheuklappen tragen (ebd.). Die Taubheit betrifft zum einen die fühlende Person, der kritische Selbstaufmerksamkeit fehlt und die sich der Strukturen der Unterdrückung und der Privilegien, auf denen diese Taubheit beruht, nicht gewahr ist. Zum anderen betrifft die Taubheit aber auch die Relation zum Anderen – es gibt keine Nuancen und es gibt keinen Raum für Divergenz und Einzigartigkeit. Nicht nur die Rezeptivität und Responsivität der Affizierungsmöglichkeit ist radikal eingeschränkt, gleichermaßen ist das kreative und kritische Potenzial affektiver Intentionalität, sein Potenzial „zu zögern“, blockiert, wie Al-Saji mit Verweis auf Henri Bergsons Begriff „hesitation“ formuliert.

Das epistemisch problematische „Ich-kann-nicht“ ist Al-Saji zufolge nicht in Opposition zu dem „Ich kann“ des Sehens einer konkreten Gestalt zu verstehen, vielmehr macht es jenes zuallererst möglich.

---

<sup>308</sup> Es geht jedoch nicht allein um Neues (um des Neuen willen), wie dies jemand mit einer radikal anti-konservativen Haltung proklamieren würde. Es geht darum, dass ohne Änderungen in den Wahrnehmungsstrukturen kein Verstehen jenseits von Wieder-erkennen möglich ist, in einer Welt die sich jedoch permanent wandelt. Das Problem ist damit nicht allein, dass Menschen am Gewohnten festhalten, sondern dass damit ein Lernen und Leben „in Bewegung“ unmöglich wird.

I can see bodies as raced only because I cannot see them otherwise. Had it been possible to see *more* than raced object-bodies (to be affectively open to the difference and becoming of lived bodies), or to see *less* than naturalized bodies (to be aware of the social-historical structures of domination that institute my own vision), then it is not „race“ as such that I would see. (Al-Saji 2014, 139)<sup>309</sup>

*Nicht* rassifizierend zu sehen, impliziert demnach eine Offenheit für Differenzen, nicht für das Sosein des Gegenübers als „anders“ sondern für seine mögliche Vielschichtigkeit sowie das Bewusstsein, dass die Strukturen, die die eigene Sicht hervorbringen, sozio-kulturell und historisch spezifisch und kontingent sind. Ein solches Bewusstsein würde das Wissen darum implizieren, dass das eigene Zur-Welt-Sein, das eigene Emotionsrepertoire und die Dispositionen der Affizierbarkeit anders sein könnten. Auf diese Merkmale komme ich unten wieder zurück.

In Kapitel 3 habe ich affektive Intentionalität in interpersonalen Interaktionen mit Fokus auf die Lebensformspezifität des Gehalts und der Charakteristik des Fühlens untersucht und gezeigt, dass Menschen in interpersonalen Affizierungsdynamiken gemeinsam „kleine Welten“ bzw. Wirklichkeiten erzeugen. Indem die Lehrerin das Mädchen in dieser und nicht einer anderen Gestalt wahrnimmt, reagiert sie auf eine Wirklichkeit und erzeugt zugleich eine Wirklichkeit, die dem Mädchen wiederum einen sehr spezifischen Möglichkeitsraum affektiver Reaktionen gewährt. Wetherell hatte von „context making“ (siehe Abschnitt 3.2.3) gesprochen und das jeweilige normative Hin und Zurück in den Blick genommen. Vor diesem Hintergrund ist es plausibel, anzunehmen, dass dem Mädchen ebenfalls nur spezifische Affizierungsmöglichkeiten und nicht andere zur Verfügung stehen. Es ist wesentlich plausibler, anzunehmen, dass sie affektiv mit Scham, Wut oder Verzweiflung reagiert, nicht aber mit Offenheit, Freude oder Wohlwollen. Der entscheidende Punkt hieran ist, dass dadurch, dass die Lehrerin das Mädchen „als X“ sieht, sie diese Gestalt („kleine Welt“, Wirklichkeit) für sich und für Andere in Existenz bringt. Hier wird insbesondere die Perspektive auf den in eine interpersonale Affizierungssituation eingebundenen Körper als ein von Anderen wahrnehm-, interpretier- und affizierbares „Ding unter Dingen“ offenbar (siehe Abschnitt 4.2.2). Der in spezifischer Weise gekleidete Körper des Mädchens erscheint der Lehrerin vermittelt habitualisierter affektiver Intentionalität als in *dieser* Weise bedeutsam. Was dies für die *so* wahrgenommene Person – in diesem Fall nicht mit einem Kopftuch *als* Muslima-Gestalt, sondern „als Schwarze“ – bedeutet, wird besonders (eindringlich) deutlich durch eine Episode aus der Kindheit von Audre Lorde:

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's spots an

<sup>309</sup> „Race‘-perception operates through a double exclusion or invisibility. In seeing bodies as ‚raced,‘ their and my dependency on social positionality cannot be seen. Bodies are recognized in neither their relationality, nor their plasticity and lived-ness, but as ‚biologically‘ inborn or culturally invariant types composed of inherent traits. At the same time, the very mechanism by which racialization hierarchically stratifies and congeals the visual field is disavowed. In this sense, ideals of postracial color-blindness do not overcome but rather repeat and confirm such racist disavowal.“ (Al-Saji 2014, 139)

almost seat, pushes my little snow-suited 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 is 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 realise 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, 147–148; ebenfalls zitiert in Ahmed 2004b, 53; Hervorhebung entfernt)

Diese Episode affektiven Erlebens, die Audre Lorde hier beschreibt, gewährt einen Einblick in die Affizierungssituation rassistischer Ordnungen des Fühlens aus Sicht derjenigen, die dieser gewaltsamen Fühlordnung zum Opfer fällt bzw. fallen. Die Frau hat eine spezifische „Ordnung des Fühlens“, ein einverleibtes Emotionsrepertoire, sie kann nicht anders, als Audre Lorde auf diese Weise affektiv wahr-zunehmen, auf diese Weise von ihr – ihrem Äußeren, dem Sosein ihres Körpers – affiziert zu werden. Diese Affizierung wirkt aber zugleich auf den Körper des Mädchens zurück, sie schreibt sich in den Leib ein, hinterlässt Spuren in Lordes affektiver Biographie. Die Frau, die das Kind rassifizierend wahr-nimmt, schafft damit eine Wirklichkeit, der sich das Kind nicht entziehen kann, und diese Wirklichkeit sedimentiert sich in ihrem habitualisierten Leib, in ihrem Körperschema und ihrem Emotionsrepertoire. Sie wird diese Situation nie vergessen: die Augen, die aufgeblähten Nasenlöcher, den Hass. Für Menschen, die die Welt in dieser Weise bewohnen, die wiederholt solchen Affizierungen ausgesetzt sind, ist die Welt nicht nur, aber auch affektiv eine mit einem sehr spezifischen Möglichkeitsraum. Dies gilt gleichermaßen für Geschlecht, Disability oder was auch immer aus „der Norm“ heraus- und damit auf-fällt.

Allerdings gilt dies nicht ausschließlich für Affizierungssituationen, in denen eine konkrete andere Person rassifizierend oder objektifizierend wahr-genommen wird. Die *Verknöcherung*, die *Unbeweglichkeit im Wahrnehmen und Fühlen* ist lebensformspezifisch erklär- und auf alle möglichen Objekte übertragbar, die eine solche Lebensform ausmachen. Es kann sein, dass jemand, der Schlagermusikfan ist, nicht anders kann, als Helene Fischer (als) großartig zu (emp-)finden. Ein radikaler Veganer kann ggf. nicht anders, als alles durch die Veganismusperspektive wahr-zunehmen, durch die alles Wahr-genommene wie ein mörderischer Angriff auf Tierleben aussieht, dem kämpferisch entgegenzutreten ist. Ein Architekt kann u.U. nicht anders, als eine Tür als im Rahmen architektonischer Normen wahr-zunehmen. Diese Bedeutungen sind integriert in das jeweilige Körperschema einer Person, wie Merleau-Ponty formuliert (siehe Abschnitt 4.2.2). Menschen nehmen direkt und unvermittelt leiblich-

phänomenal affektiv Gestalten wahr, deren Bedeutung sie in dieser Weise in ihr Emotionsrepertoire aufgenommen haben, deren Bedeutung sich in ihrem habituellen Leib abgelagert hat. Hierbei ist keine bewusste, reflektierende Evaluation wirksam, sondern diese Akte der Sinnstiftung laufen habitualisiert, gewohnheitsmäßig, „könnend“ ab. Das ist (epistemisch) vorteilhaft und erlaubt, die lebensweltliche Praxis zu bewältigen und mit Anderen in praxisspezifischen Kontexten angemessen zu interagieren. Ohne diese „Ordnungen des Fühlens“, die könnende Weise zur affektiven Interaktion, würde es kaum gelingen, in sinnhafter Weise (mit Anderen) durch den Alltag zu navigieren. Stellt sich allerdings eine Verknöcherung ein, wird die „skillfulness“ habitualisierter affektiver Intentionalität epistemisch problematisch, weil sie andere Weisen der Bedeutsamkeitswahrnehmung systematisch ausschließt. Die „könnende“ Dimension affektiven Weltbezugs ist dann nicht mehr praktischer Sinn, sondern sie wird zur *doxa*, wie sich mit Bourdieu formulieren lässt (siehe Abschnitt 4.3.2, S. 178).

### 5.2.3 Ordnung durch Raster und Abstraktionen – Fehlende Affizierbarkeit

Sehr grelles Licht verursacht verzerrende „afterimages“, sehr laute Geräusche können betäuben und irreführende Echos erzeugen (Elgin 1996, 157). Hierbei handelt es sich um kontextuelle Faktoren, die durch ihr Einwirken auf die Sinneswahrnehmung die epistemische Position einer Person beeinträchtigen. Dies lässt sich auch bei Emotionen feststellen. Dass jemand die Bedeutsamkeit von etwas nicht wahrnimmt, liegt nicht nur in seinem Emotionsrepertoire begründet (wie in den letzten beiden Abschnitten prononciert), sondern der Raum des Fühl- und damit Verstehbaren ist ebenso durch kontextuelle Faktoren mitbestimmt. Einer dieser Faktoren besteht in einer spezifischen Rahmensetzung von Informationen, die systematisch die Möglichkeit der Affizierbarkeit beeinflussen. Ein Beispiel für eine solche Rahmensetzung habe ich in Kapitel 3 bereits angesprochen, als ich Gallaghers Beispiel der Spendenakquise aufgegriffen habe. Durch eine bestimmte Art der Präsentation von Informationen wird die Spendenbereitschaft von Menschen beeinflusst. Hierbei spielt die Affizierbarkeit eine wesentliche Rolle: Vermittels umweltlicher Faktoren (z. B. Bildmaterial) werden bestimmte Affizierungen hervorgerufen, die zu spezifischen Verhaltensweisen führen. Im Fall der Spendenakquise heißt dies: Eine besondere Weise der Affizierung soll zu höherer Spendenbereitschaft führen. Für die Beeinflussung von bestimmten Affizierungen vermittelt eine bestimmten Art der Informationspräsentation sei ebenfalls an Goldies Beispiel des Xenophoben erinnert, der Zeitung liest:

[W]ith his xenophobia already in place, he ignores the reliable data, and instead latches on to the vividness of the stories in his *Daily Mail* of the latest crime by blacks against property or person. Such newspapers both thrive on, and exacerbate, our only partially recognized fears. (Goldie 2008, 160)

Während ich oben die Xenophobie als das vom Subjekt ausgehende ordnende Schema der Erkenntnis fokussiert habe, liegt nun der Fokus auf dem Kontext in seiner rahmensetzenden Wirkung. Die Eigenschaft der Anschaulichkeit (*vividness*) derjenigen Information, auf die der Xenophobe seine Aufmerksamkeit richtet (hier: die Verbrechen „der Schwarzen“), spielt für



den Fokus auf die kontextuellen Einflüsse auf Emotionen und die dadurch beeinflusste epistemische Position an dieser Stelle die entscheidende Rolle. Eine Information ist den Psychologen Nisbett & Ross (1980) zufolge, auf deren Untersuchung Goldie aufbaut, dann „anschaulich“ (*vivid*), wenn

it is „likely to attract and hold our attention and to excite the imagination to the extent that it is (a) emotionally interesting, (b) concrete and imagery-provoking, and (c) proximate in a sensory, temporal or spatial way“. (Nisbett & Ross 1980, 45; zitiert nach Goldie 2008, 152)

Ist eine Person mehr oder weniger unmittelbar betroffen von einer Information bzw. jemand ist betroffen, den sie kennt (und zu dem sie eine emotionale Bindung hat), so handelt es sich um eine „anschauliche“ (*vivid*) Information, die (a) „emotional interessant“ ist und die Aufmerksamkeit der Person in einem anderen Maße bündelt als eine Information, die nichts mit ihr oder jemandem ihr Bekannten, einer für sie bedeutsamen Person zu tun hat (Nisbett & Ross 1980, 46; zitiert nach Goldie 2008, 152). Gleichermaßen zieht ein Ereignis mehr Aufmerksamkeit auf sich, je mehr emotionale Details und je mehr emotionaler Inhalt über dieses Ereignis kommuniziert wird (b), d.h., je mehr für den Empfänger wahrnehmbar resp. verstehbar wird. Fernsehberichte mit anschaulichem Bildmaterial über eine Überschwemmung auf den Philippinen etwa lösen andere (stärkere) Affizierungen aus als ein „trockener“ Zeitungsbericht (ebd.). Ob eine Information etwas „in einem Subjekt auslöst“, ihm salient erscheint, hängt weiterhin, so die Autoren, vom Kriterium der Nähe (c) ab (in sensorischer, räumlicher oder zeitlicher Hinsicht): „The news that a bank in one’s neighbourhood has been robbed just an hour ago is more vivid than the news that a bank on the other side of town was robbed last week“ (Nisbett & Ross 1980, 49; zitiert nach Goldie 2008, 152). Der Bankraub, der sich eine Stunde zuvor in der eigenen Nachbarschaft ereignet hat, wird demzufolge einen größeren Einfluss auf spezifische Überzeugungen über die Gewichtigkeit der Kriminalitätsproblematik in der eigenen Stadt und die Notwendigkeit härterer Gefängnisstrafen für Bankräuber ausüben als der Bankraub, der sich letzte Woche in einem anderen Stadtteil ereignet hat (Nisbett & Ross 1980, 50; zitiert nach Goldie 2008, 153). Wenn Informationen nicht anschaulich sondern vielmehr „fahl“ (*pallid*) seien, wie etwa im Falle „trockener Statistik“, werde dieser Information weniger Gewicht zugeschrieben. Die Fernsehberichterstattung über die Überschwemmung auf den Philippinen, so die Autoren, führe eher dazu, dass jemand über die Unzulänglichkeit der Flutverteidigung besorgt sei, als der fahle Zeitungsbericht (Goldie 2008, 153). Die so verstandene Anschaulichkeit einer Information (bestehend aus diesen drei Merkmalen) beeinflusst den Autoren zufolge die menschliche Schlussfolgerungspraxis.

Die Unterschiede der dargestellten Information bekommen deswegen ein Gewicht im Verstehensprozess, weil mit den damit verbundenen Unterschieden in der Affizierung spezielle Schlussfolgerungspraktiken und Änderungen in der epistemischen Position des Subjekts einhergehen. Auch in diesem Fall bereitet eine Kombination aus Ordnung und Fühlen ein epistemisches Problem – hier ist es die Ordnung, die sich aus dem umweltlichen Kontext ergibt und die die Emotionen in bestimmte Bahnen lenkt (und nicht in andere). Problematisch ist, dass sich der Fühlende der bedeutsamkeitsstrukturierenden Rolle der Information (und ihrer Kontingenz) üblicherweise nicht bewusst ist. Hieraus zu schließen, es würde besser

erkannt und verstanden werden, wenn diese Fehlleitungen und systematischen Verzerrungen, die sich aus einer Kombination bestimmter Rahmungen und bestimmter Affizierungen des Subjekts ergeben, ausgeschlossen würden, indem nur „fahle“ Statistik betrachtet und ohne Affizierung geschlussfolgert würde, ist allerdings ein fataler Fehlschluss. Was ein gänzlichliches Fehlen, eine Ausklammerung des Affekts für die epistemische Position eines Subjekts bedeutet, zeigt der Psychologe Paul Slovic (2007) mit seinen Untersuchungen zu dem Phänomen, das er „psychische Taubheit“ nennt.

Consider the recent death of the Syrian child Aylan Kurdi when his family braved the choppy seas off the coast of Turkey. The image of Aylan lying face down on the beach captivated the world's attention and even, in short order, resulted in refugee policy changes in countries as far away as the United States. But 14 Syrian children drowned in the Aegean Sea the next day. Did you notice? Did you care? (Slovic & Slovic 2015)

Slovic (2007) zeigt, wie fehlende Affizierbarkeit zu epistemisch problematischer Praxis führt. Insbesondere Abstraktion in der Darstellung (vgl. oben: fahle Information) respektive/oder eine nicht vorstellbar hohe Anzahl von Involvierten korreliert mit einer fehlenden Affizierung und damit der Unfähigkeit, Bedeutsamkeit zu verstehen. Je höher bspw. die Zahl der Opfer sei, über die in den Medien berichtet würde, desto weniger würden Menschen Mitleid, Schmerz, Trauer u. Ä. empfinden (können) – die Menschen hinter diesen Zahlen verschwänden in ihrem Menschsein, seien als solche nicht fühlbar. Die Unfähigkeit, sich von Abstraktion affizieren zu lassen, macht er wie folgt anschaulich:

There are 1,198,500,000 people alive now in China. To get a *feel* for what this *means*, simply take yourself – in all your singularity, importance, complexity, and love – and multiply by 1,198,500,000. See? Nothing to it. (Dillard 1999, 47; zitiert nach Slovic 2007, 84; Hervorhebung von Slovic)

Was die Schriftstellerin Annie Dillard hier demonstriert, ist, so Slovic, dass Menschen nicht dazu in der Lage seien, die *Bedeutsamkeit* der gesamten chinesischen Bevölkerung zu *verstehen*. „We quickly recognize that Dillard is joking when she asserts ‚nothing to it.‘ We know, as she does, that we are incapable of *feeling* the humanity behind the number 1,198,500,000.“ (Slovic 2007, 84) Selbiges Unvermögen demonstriert Slovic anhand der Feststellungen des Nobelpreisträgers für Biochemie, Albert Szent Gyorgi, der sich nicht dazu in der Lage sehe, die möglichen Konsequenzen eines Atomkrieges zu begreifen. Slovic gibt Gyorgi folgendermaßen wieder:

I am deeply moved if I see one man suffering and would risk my life for him. Then I talk impersonally about the possible pulverization of our big cities, with a hundred million dead. I am unable to multiply one man's suffering by a hundred million. (Slovic 2007, 84)

Slovics zentrales Forschungsinteresse richtet sich darauf, zu fragen, wie es sein kann, dass Menschen von Einzelschicksalen oft zutiefst betroffen sind und affektiv ergriffen werden, gegenüber denselben Schicksalen allerdings weitgehend indifferent bleiben („gleich-gültig“), wenn diese (identischen!) Menschen lediglich als Teil einer Gruppe wahrgenommen werden.

Wie kann es sein, so fragt er sich, dass „gute Menschen“ im letzten Jahrhundert wiederholt Massenmorde und Genozide ignoriert haben.<sup>310</sup>

One fundamental mechanism that may play a role in many, if not all, episodes of mass-murder neglect involves the capacity to experience *affect*, the positive and negative feelings that combine with reasoned analysis to guide our judgments, decisions, and actions. (Slovic 2007, 79)

Sein Fokus liegt auf individualpsychologischen Mechanismen und (wie erwähnt) der Frage danach, wie sich die Zahl der Opfer auf die Affizierbarkeit auswirkt. Ich möchte mit den Verweisen auf seine Arbeiten primär die Wirkung von Abstraktion und fehlender Affizierbarkeit auf die epistemische Position und Praxis verstehender Subjekte hervorheben.

Fehlende Affizierung führt demnach nicht dazu, dass unverzerrt erkannt wird. Emotionen aus dem Verstehensprozess zu exkludieren, ist vielmehr selbst eine systematische Verzerrung. Es lassen sich diverse Fakten, Zusammenhänge, Mechanismen etc. *über* die Krise verstehen, die Geflüchtete erleben, und es lässt sich verstehen, was sich in Zahlen ausdrücken und nachvollziehen, berechnen, analysieren lässt. Ohne eine entsprechende Affizierung aber ist dieses komplexe Phänomen nicht *als bedeutsame Gestalt* zugänglich. Wenn jemand gänzlich unaffiziert die Daten und Zahlen betrachtet und Statistiken analysiert – wenn er allein die Fäden des Marionettenspiels fokussiert, ohne Jim und Lukas und ihre Bedürfnisse, Wünsche, Hoffnungen, Ängste und Sorgen wahr-zunehmen – fehlt ihm ein wesentliches Element in seinem Verstehensprozess, das damit auch keinen Eingang in seine Entscheidungs- und Handlungsprozesse finden kann.<sup>311</sup> Es ist durchaus denkbar, dass jemand affektiv eine bedeutsame Gestalt wahr-nehmen kann, wenn er eine Statistik liest. Das heißt: Es braucht nicht zwangsläufig Bilder oder ähnlich „anschaulich“ präsentiertes Material, um Bedeutsamkeit wahr-nehmen zu können. Derjenige, den die Statistik affiziert, der aus dieser Statistik „herauslesen“ kann, was das Phänomen für ihn bedeutsam werden lässt, der schaut dann „mit anderen Augen“ (Plessner 1982) auf diese Statistik, versteht etwas Ander(e)s als jemand, den sie nicht affizieren kann. Einfacher scheint dies allerdings mit „Hilfe“ zu sein – eben durch Bilder

<sup>310</sup> Hierbei sei er sich bewusst, dass jede Episode des Massenmordens und jeder Genozid spezifisch sei und eigene Hindernisse der Intervention aufweise. Aber die Wiederholungshäufigkeit dieser Gräueltaten, die von Mächtigen und ganzen Nationen und der Öffentlichkeit ignoriert worden seien, erfordere Erklärungen, die fundamentale Defizite in der Humanität reflektierten – ein Defizit, das, wenn es identifiziert würde, so seine Hoffnung, evtl. überwunden werden könne (2007, 79).

<sup>311</sup> Die fatale Dimension solcher epistemischer Positionen zeigt sich gerade erneut am Beispiel der Indifferenz des Westens gegenüber der humanitären Katastrophe im Jemen. „Vertreter von den Vereinten Nationen oder vom Roten Kreuz veröffentlichen immer neue Zahlen, um mit apokalyptischen Statistiken die Welt aufzurütteln. 400.000 Cholera-Infizierte und fast 2.000 Cholera-Tote seit April, sieben Millionen Menschen, die von einem qualvollen Tod durch Krankheit bedroht sind sowie durch Verhungern, denn die Lebensmittelversorgung ist zusammengebrochen. 60 Prozent der Menschen im Jemen wüssten nicht, wo sie die nächste Mahlzeit erhalten könnten, erklärte ein hochrangiger UN-Funktionär in der jemenitischen Hauptstadt Sanaa. Ein Superlativ jagt den nächsten, leider ohne große Wirkung. Die Weltgemeinschaft hat erst ein Fünftel der Gelder bereitgestellt, die nötig sind, um die Cholera-Epidemie zu bekämpfen, und erst ein Drittel jener Summe, die für die humanitäre Tragödie im Jemen insgesamt gebraucht wird. [...] Aber die Empathie ist offenbar aufgebraucht. Nach Jahren der Kriege in Syrien und anderswo herrschen Abstumpfung und Ratlosigkeit.“ (Stryjak 2017)

und/oder Narrationen oder, vermutlich am wirkmächtigsten, durch Begegnungen. Die Idee, es gäbe für verstehende Subjekte „nackte Zahlen“ oder „reine Daten“, ist verfehlt, da diese immer schon vielfältig interpretiert sind. Auf welche Weise diese Interpretation Eingang in den Verstehensprozess findet, unterscheidet sich je nachdem, ob jemand sie affektiv als bedeutsame Gestalt wahr-nehmen kann oder nicht.

Die Frage ist nicht, was es bedeutet, die „Flüchtlingskrise“ auf die vermeintlich „eine *richtige Weise*“ zu verstehen; die Frage ist, ob sich jemand auf einen Verstehensprozess einlassen kann, der die Bedeutsamkeit dieses Phänomens umfasst. Kann das Phänomen nicht als bedeutsame Gestalt wahr-genommen werden, ist der Verstehensprozess in einer *wesentlichen* Hinsicht eingeschränkt:

Erkenntnistheoretisch kann „sachlich“ nur „sachgerecht“ bedeuten, und wenn es um empfindungsfähige Wesen geht, urteilt sachgerecht derjenige, der sich so weit wie möglich in deren Empfindungsvermögen einfühlt. (Meier-Seethaler 1997, 317; Hervorhebung entfernt)<sup>312</sup>

„Anschaulich“ (im Sinne von Nisbett & Ross, s. o.) – d. h. ein spezifisches Affizierungspotenzial aufweisend – ist eine Information nicht nur immer *für* jemanden, sondern für ein Subjekt vor dem Hintergrund seiner lebensformspezifischen Habitualisierung. Das Material in Kombination mit den Dispositionen des Subjekts führt demnach zu Verzerrungen der epistemischen Position und Praxis. Bilder, persönliche Geschichten und eingehende Darstellungen von Emotionen Anderer in Menschen lösen *prinzipiell* eher (und stärkere) Emotionen aus als abstrakte Daten, Zahlen und abstrakter Text. Der *spezifische Gehalt* einer Affizierung von einem „anschaulichen“ Objekt ergibt sich allerdings durch das Zusammenspiel des Materials und der lebensformspezifischen Anliegen des Subjekts. Der Unterschied zwischen der bedeutsamen Gestalt, die die Modebloggerin während der Dokumentation wahr-nimmt, und der, die die Amnesty-International-Aktivistin wahr-nimmt, zeigt, dass sich nicht allein aus der Art, wie ein Phänomen präsentiert wird, ergibt, welche Emotionen ausgelöst und damit welche Bedeutsamkeit wahr-genommen wird. Betrachtet jemand ohne xenophobes Emotionsrepertoire die Berichte des *Daily Mail*-Artikels, der sich kritisch mit journalistischer Praxis auseinandersetzt, löst das „anschauliche Material“ nicht wie beim Xenophoben Wut oder Abneigung gegenüber den „Kriminellen“ aus sondern Empörung oder Ekel gegenüber den „journalistischen“ Praktiken dieses Mediums und dessen Anliegen und Zielen.

Die Rahmen, die die *Daily Mail* oder andere Medien setzen, sind kein Zufall und kein Zufall ist auch die damit beabsichtigte Weise der Affizierung. Hierdurch wird ein weiterer Faktor ersichtlich, der hinzukommt, wenn betrachtet wird, dass sich die Art der Informationspräsentation aus spezifischen Kontexten mit spezifischen Intentionen ergibt. Bei der Spendengala sollen durch spezifische Affizierungen Spenden akquiriert werden. Aber auch *epistemische* Ziele werden dezidiert verfolgt, um Wirklichkeit zu schaffen, und zwar indem bestimmte epis-

---

<sup>312</sup> Bei der „Einfühlung“ geht es nicht allein um Empathie und darum, „sich in die Situation von Geflüchteten einzufühlen“, nicht um Mitgefühl oder gar Mitleid. Es geht um eine umfassende Wahr-nehmung der komplexen Gestalt dieser humanitären Katastrophe.

temische Rahmen bzw. Raster *gesetzt* werden. Judith Butler (2010 u. [2004] 2012) erlaubt, dies in den Blick zu nehmen und damit wieder anzuknüpfen an die in Abschnitt 3.4 durch die „invertierte Situiertheitsperspektive“ herausgestellte Perspektive, bestimmte extern strukturierte Affizierungen (vgl. „mind invasion“) als potenziellen Gegenstand (politischer, ethischer) Kritik auszuweisen. Butler stellt sich dieselbe Frage wie Slovic und kann seine Studie durch ihren Blick auf gesellschaftspolitische Zusammenhänge ergänzen. Denn ob Menschen Leid Anderer betrauern können oder nicht, ist nicht nur eine Frage von Abstraktion und damit zusammenhängender fehlender Affizierbarkeit sondern auch eine Frage dessen, was und wer *überhaupt* als betrauerbar in Erscheinung – und damit als Person in Existenz – treten kann.

In ihrem Buch „Raster des Krieges“ versammelt Judith Butler Aufsätze, die sie vor dem Hintergrund insbesondere des Irak- und des Afghanistankriegs geschrieben hat. In diesen Schriften beschäftigt sie hauptsächlich die „Art und Weise, wie affektive und ethische Haltungen durch eine ganz bestimmte Art der selektiven Rahmung [*framing*] von Gewalt kulturell in bestimmte Bahnen gelenkt werden.“ (2010, 9) Die Kernfrage des Buchs ist, wie der Untertitel auf den Punkt bringt, „warum wir nicht jedes Leid beklagen“.

Affekte sind bei Butler „nicht nur die Basis, sondern auch der Stoff der Gedankenbildung und der Kritik“ (2010, 40)<sup>313</sup>. Sie sind wesentlich an den Interpretationen und Deutungen der Welt beteiligt, vermittels derer Menschen sich verstehend zur Welt verhalten. Sie erlauben, dass Menschen für Informationen der Welt angänglich und offen sind und dass diese sie bewegen können – „an Momenten primärer affektiver Offenheit [ist] implizit immer ein gewisser Interpretationsakt beteiligt.“ (ebd.)

Deutungen entstehen nicht als spontane Akte einzelner Geister, sondern infolge bestimmter Felder der Intelligibilität, die dabei helfen, unsere Offenheit gegenüber der andrängenden Welt zu formen und in bestimmte Rahmen zu fassen [...]. (Butler 2010, 40)

Menschen scheine es so, als gingen Affekte „der Arbeit des Verstehens und der Deutung voraus“ (2010, 53–54) und seien primäre Reaktionen. Butler zufolge betrachten Menschen ihr Entsetzen als moralische Reaktion, als ihr „natürliches moralisches Empfinden“ (ebd.), vielleicht sogar als ihre „fundamentale Menschlichkeit“ (ebd.). Würde angenommen, Affekt vollzöge sich noch vor jeder Deutung, würde jeglicher Interpretation vorausgehen, könne aber nicht erklärt werden, warum Menschen in einem Fall mit Entsetzen reagierten (etwa, wenn ein Attentäter Menschen umbrächte), in einem anderen Fall aber nicht (wenn der Staat Menschen umbrächte). Butler stellt sich die Frage, wessen Leben „als wert [gilt], gerettet und verteidigt zu werden und wessen Leben nicht“ (2010, 43). Dabei bildet der Begriff des „Rahmens“ (*frame*) den Schmelzpunkt ihrer Untersuchung. Rahmen schränken im Wesentlichen Affekte in einer spezifischen Weise ein und steuern diese dadurch. Für die Beantwortung der Frage, auf welche Weise eine Unterscheidung zwischen betrauernswertem und nichtbetrauernswertem Leben zustande kommt, spielen in ihrer Analyse die Medien in ihrer Gestaltung der Be-

---

<sup>313</sup> Mit Verweis auf die Arbeiten kulturwissenschaftlicher „affect studies“ von Lauren Berlant (2000), Ann Cvetcovitch (2003) und Sara Ahmed (2004b).

dingungen von Wahrnehmbarkeit – durch das Setzen solcher Rahmen – eine wesentliche Rolle. Medien setzten spezifische Rahmen, die die Grenzen des Sichtbaren und des Unsichtbaren festlegten und damit die Empfindungsfähigkeit der Medienkonsumenten regulierten. Wesentliches Moment hierbei ist eine Aus- und Eingrenzung, eine Bestimmung von „wir“ und „sie“, eine Bestimmung dessen, wer „uns“ ähnlich sei und wer nicht. Gefühle, die in Butlers Ansatz als wichtige ethische Reaktionen und damit als Informationsträger gedacht werden, werden so auf eine Weise reguliert, die Menschen nicht bewusst ist. Die Quintessenz der Beantwortung der Frage, warum wir nicht jedes Leid betrauern, liegt damit in einer gesetzten „Ordnung des Fühlens“ durch diese Rahmen. Bestimmte Menschen treten gar nicht erst als betrauerbar *in Existenz*.

Die Rahmen oder Raster [*frames*], mittels welcher wir das Leben anderer als zerstört oder beschädigt (und überhaupt als des Verlustes oder der Beschädigung fähig) wahrnehmen oder eben nicht wahrnehmen, sind politisch mitbestimmt. Sie sind ihrerseits schon das Ergebnis zielgerichteter Macht. Zwar entscheiden sie nicht allein über die Bedingungen der Wahrnehmbarkeit, aber es geht in ihnen doch um die Begrenzung der Sphäre des Erscheinens als solcher. (2010, 9)

Nach dem 11. September veröffentlichten diverse Medien Bilder und detaillierte Geschichten von Opfern der Angriffe auf das World Trade Center – wer diese Menschen waren, wie ihre Angehörigen sich zu Wort meldeten usw. Diese Bilder wurden durch die öffentliche Trauer, so Butler, ikonisiert, was damit einherging, dass „die Trauer um Nicht-Amerikaner wesentlich kleiner ausfiel und dass illegal Beschäftigte überhaupt nicht betrauert wurden“ (2010, 44). Es findet demnach, so Butler, eine „aus- und abgrenzende Verteilung öffentlicher Trauer“ (ebd.) statt, die politisch höchst relevant und keineswegs Zufall sei. Regierungen haben demnach ein enormes Interesse an der Regulierung dessen, „um wen öffentlich getrauert wird und um wen nicht“ (ebd.).<sup>314</sup> Dass Regierungen die Affekte der Bevölkerung regulieren, wurde bereits anhand Reddys Begriff des emotionalen Regimes aufgezeigt (siehe Abschnitt 3.3.2). Der Grund, warum politische Regimes ein Interesse an der Regulierung der Trauer haben, ist laut Butler, dass diese einhergeht mit Zorn „und Zorn angesichts von Ungerechtigkeit oder angesichts

---

<sup>314</sup> Butler verweist auf die AIDS-Krise in den USA und das damalige „Names Project“, das zusammen mit Mahnwachen dazu beitrug, dass der Tod durch AIDS nicht weiter derart mit Scham behaftet war, was sie erklärt sieht durch die Verbindung, die zwischen Homosexualität und schambehafteten Phänomenen wie Analverkehr, Drogen oder Promiskuität zusammengebracht wurden (2010, 44). In diesem Zusammenhang war eine öffentliche Trauer, ein öffentliches Benennen der Toten, ihnen einen Namen und ein Gesicht zu geben, von großer Bedeutung. „Es bedeutete etwas, einen Namen zu nennen und bekannt zu machen, Reste eines Lebens zusammenzutragen, den Verlust öffentlich zu zeigen und zu bekennen.“ (ebd.) Anschließend daran stellt sie sich im Zusammenhang mit ihrem Untersuchungsgegenstand, den Bedingungen von Trauer im Kontext von Krieg, die Frage: „Was wäre, wenn die Toten der heutigen Kriege ebenso offen betrauert würden? Weshalb werden die Namen all der Kriegstoten, einschließlich derjenigen, für die die Vereinigten Staaten verantwortlich sind, nicht bekannt gemacht? Weshalb werden wir von diesen Toten nie ein Bild, einen Namen, eine Geschichte, ein Zeugnis ihres Lebens besitzen, niemals etwas zum Betrachten, zum Anfassen, zum Wissen?“ (ebd.) Butler ist durchaus bewusst, dass es nicht möglich ist „jedes im Krieg zerstörte Leben einzeln darzustellen“ (ebd.), dennoch sei es möglich, „die Verwundeten und Toten zu registrieren, ohne dabei ganz und gar der ikonischen Funktion des Bildes zu verfallen“ (ebd.). Ein eindrucksvolles Beispiel für diese Möglichkeit scheint mir die „Halle der Namen“ in Yad Vashem zu sein (Yad Vashem 2017).

unerträglicher Verluste [...] ein enormes politisches Potenzial [hat].“ (2010, 44) Schon für Platon sei dies der Grund gewesen, die Dichter aus dem Staat zu verbannen, wie ich bereits bemerkt habe (siehe Kapitel 1, Fn.10). „Ganz gleich, ob es um offene Trauer oder um Zorn geht – beides sind affektive Reaktionen, die von der Macht mit Nachdruck reguliert und manchmal auch ausdrücklich zensiert werden.“ (Butler 2010, 44–45)<sup>315</sup> Diese These veranschaulicht sie anhand einer Darstellung über den Umgang der USA mit Kriegen, an denen sie beteiligt sind/waren. Hieran werde deutlich, „wie Affekte reguliert werden, um sowohl die Kriegsanstrengungen zu unterstützen als auch spezifischer das nationale Zugehörigkeitsgefühl zu stärken.“ (ebd., 45)<sup>316</sup>

Angesichts desselben Phänomens fühlen Menschen einmal Trauer und einmal nicht. Das eine Leid affiziert uns, das andere nicht. Das epistemische Problem besteht in der Unmöglichkeit des Fühlens, die sich aus dem Material ergibt, die aber mit Blick allein auf dieses Material nicht verständlich wird. Hier ist die Perspektive auf habitualisierte affektive Intentionalität als lebensformspezifische Wahrnehmung bedeutsamer Gestalt instruktiv. Bestimmte Muster müssen bereits (nicht) gesehen und gefühlt werden, um diese anderen Gestalten (nicht) sehen und fühlen zu können. Menschen sind affektiv und moralisch nicht „empfindlich“ für bestimmtes Leid, für anderes aber durchaus (Butler 2010, 54) – unter anderem vor dem Hintergrund ihrer lebensformspezifischen Situierung und Habitualisierung.

Wie haben wir die Ordnungsmacht zu begreifen, die diese Unterschiede auf der Ebene der affektiven und moralischen Empfänglichkeit schafft? Man sollte vielleicht daran erinnern, dass Verantwortung Empfänglichkeit voraussetzt und dass Empfänglichkeit kein rein subjektiver Zustand ist, sondern eine Art und Weise der Reaktion auf das, was wir vor uns haben, mit den Mitteln, die uns zur Verfügung stehen. (ebd.)

Was wir vor uns haben, ist die spezifisch dargestellte Information, was uns zur Verfügung steht, unser Emotionsrepertoire. Und dieses ist, wie im vorigen Kapitel herausgestellt, immer sozio-kulturell strukturiert.

Wir sind bereits soziale Wesen mit komplexen sozialen Deutungen, sowohl wenn wir Entsetzen empfinden als auch wenn wir überhaupt nichts empfinden. Unsere Affekte sind niemals ausschließlich unsere eigenen: Affekte werden uns von Anfang an von anderswoher übermittelt. Sie vermitteln uns eine bestimmte Wahrnehmung der Welt, sie veranlassen uns, bestimmte Dimensionen der Welt wahrzunehmen und andere auszuschließen. Wenn eine Re-

<sup>315</sup> Wie schon im Disney-Propaganda-Film (Kapitel 1) zu sehen ist.

<sup>316</sup> Butler diskutiert als Beispiel die Veröffentlichung der Bilder aus Abu Ghraib, einem von den USA geführten Gefängnis im Irak. Dort wurden Insassen von den Aufsehern misshandelt, vergewaltigt und gefoltert. Dieser Skandal wurde durch bekanntgewordene Fotos der Taten aufgedeckt und rief große Empörung hervor. Für eine Auseinandersetzung mit diesem Skandal, insbesondere mit der Frage, wie es zu solchen Taten kommen kann, was Menschen dazu veranlasst, auf diese Weise zu handeln, wie die Dynamik einer solchen „kleinen Welt“ entsteht, siehe besonders eindrucksvoll die Dokumentation „Standard Operating Procedure“ (2008) von Errol Morris. Eine ausführliche Untersuchung des Falls Abu Ghraib findet sich ebenfalls in Philip Zimbardo (2008) im Zusammenhang mit seinem bekannten „Stanford Prison Experiment“, das eindrücklich zeigt, wie spezifische Situiertheitsfaktoren und gruppendynamische Prozesse dazu führen, dass „gewöhnliche“ Menschen abgründiges Verhalten zeigen.

aktion jedoch immer Reaktion auf einen wahrgenommenen Zustand der Welt ist – was macht den einen Aspekt dieser Welt für uns wahrnehmbar, während der andere uns unsichtbar bleibt? (ebd.)

Das Problem ist nicht, dass Emotionen Ordnungen verzerrt darstellen. Das epistemische Problem, das ich in diesem Abschnitt besprochen habe, liegt vielmehr darin, dass Fühlen sich nur in spezifischen (ordnenden) Rahmen vollziehen kann und dass diese mitunter außerordentlich einseitig, erstarrt und in dieser Hinsicht (nicht nur) epistemisch defektiv sein können. Die epistemische Position, die sich auf ein spezifisches Phänomen richtet, zu verändern, erfordert, dass sich die Wahrnehmung einer komplexen, in einer Lebensform situierten Gestalt ändert. Es gibt aber gute Gründe dafür, dass Menschen die Stabilität ihrer Wirklichkeit und (bestimmter) Lebensform(en) aufrechterhalten (wollen). Daher ist bereits eine Öffnung, die notwendig ist, um sich auf einen Verstehensprozess einzulassen, der die epistemische Position, die es ermöglicht, die Lebensform aufrechtzuerhalten, auch nur in Frage stellen könnte, sehr schwer zu erreichen. Dies ist aber erforderlich, etwa in den Fällen, in denen bewusst aus fragwürdigen Gründen gesetzte Rahmungen die Affizierungen so ordnen, dass Wirklichkeiten wahrgenommen werden, die andere und potenziell adäquatere Wirklichkeiten systematisch ausschließen. Wie eine Öffnung für Verstehensprozesse möglich sein kann, trotz evtl. affektiver Anhaftung an Ordnung, affektiver Ankylose und/oder epistemischen Rastern in der Umwelt, darum geht es im folgenden Abschnitt.

### 5.3 Potenziale affektiver (Ver)Störung(en)

It goes without saying that many of our most „knowing“ responses to the world and the ways in which we bring meaning to our world may have more to do with the habits and practices we perform than with the ways in which we think about and describe the world. *Feelings of comfort* (and discomfort) have a great deal to do with doing the *familiar* and finding ourselves acting in familiar ways with familiar responses. (Solomon 2004a, 87–88)

Habitualisiertes affektives Zur-Welt-Sein in spezifischer sozio-kulturell geteilter Praxis/Lebensform vollzieht sich vor dem Hintergrund des Wahrnehmungsglaubens, des praktischen Sinns. Das Zentrale am Wahrnehmungsglauben und der *illusio* ist ihre *stillschweigend* operative Wirksamkeit, die Menschen in ungestört fließender Weise – wie der Schneider, für den alles „so ist, wie es sein soll“, solange er normgemäß schneide(r)t (siehe Abschnitt 4.3.3) – interagieren lässt. Ein epistemisches Ziel besteht darin, die Kontingenz der eigenen *spezifischen* Affizierbarkeit und des *spezifischen* Emotionsrepertoires erkennbar zu machen. Die affektiv erlebte Störung der Ordnung kann epistemisch hinderlich wirken, wenn sie zur Anhaftung an Ordnung führt, indem sie zu Verdrängung oder anderen epistemisch defektiven Praktiken führt, die es erlauben, die Stabilität der Wirklichkeit resp. der Lebensform/Praxis aufrechtzuerhalten (siehe Abschnitt 4.3.3 und Abschnitt 5.2.1). Allerdings kann eine affektiv erlebte Störung der Ordnung ebenfalls epistemisch befördernd wirken. Der Moment der Of-



fenheit, der durch die Störung entsteht, muss nicht zu einer Anhaftung an Ordnung führen, sondern *kann* dazu führen, dass sich der Fühlende auf einen Verstehensprozess einlässt.<sup>317</sup> Ich unterscheide zwischen zwei epistemischen Objekten, zu denen einem Subjekt in einem solchen Verstehensprozess Zugang möglich werden kann: Erstens kann die *Kontingenz der Angänglichkeit und des Emotionsrepertoires* verstanden werden (Abschnitt 5.3.1) und zweitens kann (ein anderer) Zugang zur *Bedeutsamkeit komplexer Phänomene* ermöglicht werden, was beides vorher nicht wahr-nehmbar war (Abschnitt 5.3.2).

### 5.3.1 Affektive Störung und das Fühlbarmachen von Kontingenzen

Dem Kind in der „Gut-Böse-Welt“ aus dem oben angeführten Beispiel könnte es auch gelingen, das negative Gefühl beim Aufkommen der Unordnung durch das Buch nicht sofort zu verdrängen, sondern nach Erklärungen zu suchen. Seine Eltern könnten ihm infolgedessen vermitteln, dass jemand nicht *entweder* gut *oder* böse sein muss, sondern dass Menschen vielschichtig und widersprüchlich sind. „Das Kind bekommt dann eine Erklärung, die seine alte ‚Welt‘ nicht zerschlägt, sondern sie erweitert, und die Kategorie der ‚bösen Menschen‘ wird *differenziert*.“ (Heller 1981, 62) Auch hierdurch, so Heller, würde das schlechte Gefühl des Kindes abklingen. Sie sieht in diesem Beispiel eine der wichtigsten Funktionen von Emotionen für Erkenntnis manifestiert: die „*Anordnung* und [die] *Neuordnung* des Wissens“ (ebd.).<sup>318</sup> Einen ähnlichen Punkt stellt Elgin heraus, die auf die erkenntnistiftende Funktion der Kunst verweist mittels ihres Potenzials, Emotionen zu manipulieren:

[M]anipulation of emotions is a mechanism by which the arts effect valuable reorientations. By eliciting sympathy for a child molester, for example, Nabokov's novel „Lolita“ sensitizes us to the sometimes tragic complexities of sexual desire. There is more to things than meets any particular eye. By reorienting ourselves to a domain, we gain access to unfamiliar facets of it [...]. (Elgin 1996, 151)

Der „kinderliebe Faschist“ und Nabokovs „sympathischer Pädophiler“ erhalten damit als Gestalt, die jemand fühlend wahr-nimmt, einen un-ein-deutigen Charakter und verweigern sich

<sup>317</sup> Das „kann“ ist entscheidend: Es muss nicht sein, *kann* aber nur dann – ist damit eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung. Ich schlage hiermit keine „große Lösung“ bzw. eine Methode vor, sondern behaupte, dass ohne eine Störung der Ordnung keine Offenheit besteht. Das ist weniger empirisch gemeint als analytisch. Auch Menschen mit einer hohen Veränderungsbereitschaft müssen sich (rein analytisch) in ihrer Ordnung stören lassen, weil die Aufrechterhaltung der Ordnung der Stillstand ist, der die Ordnung unbewegt und damit erhalten belässt. Was ich gezeigt habe, ist, dass eine starke Ankylose eine Bereitschaft zur Veränderung immens erschwert. Wir glauben etwas, halten es für wahr, *weil* es unsere Geschichte aufrecht erhält.

<sup>318</sup> Ähnlich schreibt Hochschild: „In our daily lives, offstage as it were, we also develop feeling for the parts we play; and along with the workaday props of the kitchen table or office restroom mirror we also use deep acting, emotion memory, and the sense of ‚as if this were true‘ in the course of trying to feel what we sense we ought to feel or want to feel. Usually we give this little thought, and we don't name the momentary acts involved. *Only when our feeling does not fit the situation*, and when we sense this as a problem, do we turn our attention to the inward, imagined mirror, and ask whether we are or should be acting.“ (Hochschild 1983, 42–43)

somit einer ein-deutigen emotionalen Evaluation in Form von entweder Abneigung oder Zuwendung. Nicht eine An- oder Neuordnung von Wissen sieht Elgin hierin als erkenntnistiftende Funktion der Emotion sondern eine Verfeinerung der Sensibilitäten für bestimmte Facetten des Alltags. Diese erhöhte Diskriminationsfähigkeit der Empfindungen wird Elgin zufolge jedoch nicht ausschließlich durch affektive Kunsterfahrungen ermöglicht. Auch alltägliche Emotionen wiesen erkenntnistiftende Funktionen auf, indem sie die sensorische Unterscheidungsfähigkeit erhöhten, wie etwa bei den Eltern, die aufgrund ihrer emotionalen Involviertheit und ihrem Anliegen andere Nuancen im Schreien der Kinder wahrnahmen (s. o.). Auf die affektive Differenzierungsfähigkeit als epistemisches Potenzial komme ich unten in angewandter Form wieder zurück. Hier geht es zunächst um die Möglichkeit, die Kontingenz der Spezifität des Emotionsrepertoires erfahrbar zu machen. Während Heller in einer Neu- und Umordnung den Erkenntniswert von Gefühlen sieht, scheint die Formulierung präziser zu sein, dass eine Störung der Ordnung durch ein widriges Objekt entsteht und dass diese Störung affektiv erlebt wird. Eine solche Störung der Ordnung ermöglicht einen Moment der Offenheit, der notwendig ist, für das Einlassen (können) auf Verstehensprozesse.

Zur Veranschaulichung dieser Überlegung greife ich das Beispiel von Ricarda und ihrer Situiertheit in der „Lebensform des Postens“ noch einmal auf (vgl. Abschnitt 3.2.4, S. 108).<sup>319</sup>

*Nach der gestrigen Party sitzt Ricarda am Frühstückstisch und scrollt auf ihrem Tablet durch diverse soziale Netzwerke, auf denen sie aktiv ist. Die üblichen Bilder nimmt sie en passant wahr, dann plötzlich bleibt ihr der Bissen ihres Croissants im Hals stecken. Sie starrt auf ihr Bild mit der Yogapose, das sie gestern auf den Steinblöcken aufgenommen hatte.*

Das Bild ist zwischen zahlreichen weiteren Fotos auf einer Website veröffentlicht, die YOLO-CAUST heißt. Dort grinsen Ricarda zunächst fröhliche und einen Schmollmund in die Kamera haltende Menschen auf bunten Fotos an, die mit Likes, Beschreibungen und Hashtags versehen sind, wie #alemaniabonita oder „german gangster“. Fährt sie mit dem Mauszeiger über ein Bild, verwandelt sich das Farbfoto in ein Schwarz-Weiß-Bild und der Hintergrund wechselt den Kontext. Den Hintergrund der Bilder, auf denen sich die Menschen immer noch fröhlich und unbekümmert inszenieren, stellen nicht mehr die abstrakten Steinquader dar, sondern Berge toter Menschenkörper, die Opfer der nationalsozialistischen Massenmorde, an deren unbegreifliche Grausamkeit das Holocaust-Mahnmal, auf dem die Menschen posieren, erinnern soll. Zwei Männer, die eben noch von einem Steinquader zum nächsten gesprungen sind, springen jetzt von einem toten Körper zum nächsten – der Kommentar auf dem Bild: „Jumping on dead Jews“. Dieser Wechsel, diese Transposition der sich auf vermeintlich

---

<sup>319</sup> Zur Erinnerung: Auf einem Streifzug durch Berlin hebt sich für Ricarda aus einem Horizont möglicher Affordanzen ein Arrangement aus grauen Steinblöcken hervor, das Freude in ihr auslöst. Sie nimmt die Steinblöcke als „instagram-able“ wahr. Sie lässt sich in einer Yogapose darauf stehend fotografieren, um das Bild in sozialen Netzwerken zu teilen, und freut sich über die potenziellen Likes, die dieses Bild erbringen würde. Die komplexe Gestalt, die sie affektiv wahrnimmt, ist in ihrem Gehalt nur vor dem Hintergrund einer spezifischen Lebensform erklärbar. Die Steinblöcke affizieren sie, weil sie es ihr erlauben, sich auf eine Weise zu inszenieren, die es wiederum erlaubt, in der Praxis/Lebensform „des Postens“ belohnt zu werden, „mitzuspielen“.

„neutralen“, abstrakten Steinquadern inszenierenden unbekümmerten Menschen in den Kontext abgründiger Unmenschlichkeit ist *verstörend*.

*Ricardas Blick ist starr auf das Display gerichtet. Sie ist wie versteinert. Tränen sammeln sich in ihren Augen, sie schluckt. Alles in ihr zieht sich zusammen, ihr ist heiß und kalt. Ihre Gedanken wirbeln und gleichzeitig scheint ihr Kopf wie leer. Sie starrt eine ganze Weile auf ihr eigenes Schwarz-Weiß-Bild – sieht sich auf toten Menschenkörpern Yoga machen. „Yoga is connection with everything around us“ hatte sie das Bild genannt, darunter: 72 Herz-Emoticons ihrer Follower. Sie kann die Schockstarre nicht überwinden.*

Das Mahnmal dient dazu, Menschen an das Grauen des Holocaust zu erinnern und es ihnen durch seine besondere Architektur zugänglich zu machen. Es dient der Erinnerung, dem Gedenken und Innehalten. Es soll einen epistemischen Beitrag leisten, es Menschen erlauben, sich mit dieser sehr spezifischen Lebenswirklichkeit und den Abgründen auseinanderzusetzen. Es ist bedrückend, eng, kalt, unbequem. Den unbegreiflichen Horror transportiert das Mahnmal aber für viele Menschen offenbar nicht. Es affiziert nicht auf diese Weise. Dass viele dort picknicken, skaten, Yoga machen und in erster Linie für postbare Selfies posieren, zeigt, dass sie die bedeutsame Gestalt der Abgründigkeit der nationalsozialistischen Lebenswirklichkeit nicht wahr-nehmen und damit nicht verstehen sondern gänzlich andere bedeutsame Gestalten für sich und Andere erzeugen. Diese Nicht-Affizierbarkeit lässt sich durch meinen Begriff habitualisierter affektiver Intentionalität erklären. In seinem Ärger und Unverständnis über diese Verhaltensweisen am Mahnmal hat der israelische Satiriker Shahak Shapira sein YOLOCAUST-Projekt initiiert.<sup>320</sup> Seine spezifische affektive Involviertheit – die vor dem Hintergrund seiner (affektiven) Biographie besonders verständlich wird – richtet sich auf das Verhalten der Menschen und deren Nicht-Verstehen, was dieser Ort als Symbol bedeutet. Mit seinen Fotomontagen erlaubt er dem Betrachter einen Zugang zu dem, was das Mahnmal allein nicht mehr zugänglich zu machen scheint. Die Verstörung zeigte ihre Wirkung. Nur kurze Zeit nach der Veröffentlichung des YOLOCAUST-Projekts waren sämtliche Bilder von der Website wieder verschwunden. Die Darsteller konnten ihr Bild entfernen lassen, sollten sie sich wiedererkennen und sich nun dafür *schämen*, das Bild gemacht und veröffentlicht zu haben. Die

---

<sup>320</sup> Bei dem Titel handelt es sich um ein Portmanteau-Wort, bestehend aus dem Akronym YOLO und dem Wort Holocaust. YOLO steht für „you only live once“. Die Abkürzung wurde 2012 zum Jugendwort des Jahres gekürt und bezeichnet laut dem Langenscheidt-Wörterbuch „mehr als nur ein Lebensgefühl. Es dokumentiert das jugendliche Selbstverständnis, dass man im Leben etwas riskieren muss, dass eine Portion Abenteuer und Tollkühnheit dazu gehören und dass man auch mal Irrwege geht. YOLO ist das trendige 2012-Szene-Pendant zu ‚Carpe diem‘ – eben Grenzen auszuloten und seine Lebenszeit wirklich auszukosten.“ (YOLO 2017a) Bei Wikipedia lernt der Leser, YOLO sei „eine Aufforderung, eine Chance zu nutzen und einfach Spaß zu haben, egal welchen Gefahren man sich aussetzt, welche Verbote man missachtet oder ob man Disziplin, Ordnung und Vernunft außer Acht lässt.“ (YOLO 2017b) Ich halte diese Beschreibungen für eine Verharmlosung des Begriffs. Es handelt sich bei YOLO um eine Aufforderung zu Egomane und Hedonismus, ohne Rücksicht auf irgendetwas jenseits „des Spiels“. Es geht allein um die permanente, kurzfristige Lustbefriedigung. Hierbei geht es nicht um Sinn, Moral, Reflexion oder ein „gutes Leben“ sondern um einen Nihilismus der alles jenseits dieser einseitigen Lustbefriedigung ignoriert. Das mit „Carpe diem“ oder „Vita brevis“ zu vergleichen, ist nahezu paradox, da es sich gerade nicht um eine Weise handelt, sich auf das Leben einzulassen, sondern im Gegenteil: um reinen Eskapismus.

Erkenntnis, die ein Betrachter der Bilder gewinnen kann, lässt sich sprachlich, in logischen, abstrakten Konstrukten oder simplifizierenden „Bullet Points“ nicht ausdrücken, vermitteln oder begreifen. Vorstellbar ist ein „gemischtes Gefühl“ aus Scham, Schock, Trauer, Ungläubigkeit, das einen Prozess der Reflexion über das eigene Verhalten, über gesellschaftliche Strukturen, Lebensformen, den „Zeitgeist“, die Verbrechen des Holocausts und dergleichen in Gang zu setzen vermag.

Hierbei handelt es sich also um ein Beispiel für die epistemisch betrachtet positive Wirkweise affektiv erlebter Störung von Ordnung. Für die Betrachter der Website löst der Bildwechsel – und damit der Wechsel eines vermeintlich harmlosen Kontexts in das absolute Grauen – eine Störung der Ordnung und damit eine Affizierung aus, die wiederum in einen Verstehensprozess angesichts eines komplexen Phänomens einleitet. Durch die affektiv erlebte Störung der Ordnung ergibt sich demnach *erstens* die Ermöglichung des Einlassen(können)s auf Verstehensprozesse angesichts komplexer epistemischer Phänomene (hier: „Holocaust“). *Zweitens*, darum geht es zunächst, erlaubt eine solche affektiv erlebte Störung der Ordnung die Einsicht in die Kontingenz der eigenen *präreflexiven affektiven Habitualität* sowie *des eigenen Gefühlsrepertoires* – in die Kontingenz der Spezifität der „Ordnung des Fühlens“, auf deren Hintergrund Wirklichkeit(en) erzeugt werden. Das heißt, die affektive Störung der Ordnung, die Ricarda erlebt, wenn sie sich auf diesen Bildern sieht, eröffnet ihr die Möglichkeit, einen Zugang dazu zu finden, dass ihre sehr spezifische Angänglichkeit, die sehr spezifische (und eingeschränkte) Weise, von Objekten in ihrer Umgebung affiziert zu werden, andere mögliche Wahrnehmungen dieses Objekts radikal ausblenden. Das Holocaust-Mahnmal erschien ihr vor dem stillschweigend wirksamen und als selbstverständlich akzeptierten Hintergrund einer zentralen Lebensform, die ihre Identität ausmacht, *allein* in der Gestalt seines „Like-Erzeugungs-Potenzials“. Ricarda war es aufgrund ihres Emotionsrepertoires und ihrer affektiven Habitualität nicht möglich, sich anders von den Steinblöcken affizieren zu lassen – wie etwa jemand davon affiziert würde, der das Mahnmal besucht, um der Opfer zu gedenken. Diese Person wird angesichts desselben Objekts eine gänzlich andere Gestalt wahrnehmen und damit eine gänzlich andere Wirklichkeit (für sich und Andere) erzeugen. Unsere Emotionen sind keine privaten, in Individuen eingekapselten Zustände – weder in dem, wie sie zustande kommen, noch in Bezug darauf, welche Auswirkungen sie haben. Shapira empört sich gerade deswegen, so nehme ich an, über das Verhalten vieler Besucher am Mahnmal, weil die Menschen dadurch, durch ihr Verhalten, eine Wirklichkeit erzeugen, die Auswirkungen über deren Freizeitvergnügen hinaus hat.

Der Wahrnehmungsglaube und die *illusio* sorgen dafür, dass diese Affizierungen üblicherweise in ihrer Funktion nicht als erkenntnismöglichend und -beschränkend wahrgenommen werden und, daraus folgend, Menschen der *Kontingenz* dieser Art der Affizierung und der erzeugten Gestalt mittels der konkreten Emotion nicht gewahr sind. Der Wahrnehmungsglaube und der „Glaube an das Spiel“ machen habitualisierte Affektivität als das, *wodurch* wahrgenommen wird, unsichtbar. Eine affektiv erlebte Störung der Ordnung, die diese Rahmung aus ihrer Unsichtbarkeit enthebt, ist demnach notwendig, um die Muster *als* strukturierende Muster wahrnehmen und reflektieren zu können. Das epistemische Problem

ist eine Affizierbarkeit, eine Angänglichkeit, die in ihrer Kontingenz nicht reflektiert wird und dazu führt, dass Menschen das, was sie wahr-nehmen, für natürlich und richtig erachten. Durch die affektiv erlebte Störung der Ordnung, so meine ich, wird für einen Moment (sei dieser auch kurz) eine Öffnung für Anderes möglich, indem die *illusio* als solche sichtbar wird. Erinnerung sei an Bourdieus Feststellung:

In der Tat braucht man nur die im Sinn für das Spiel mitenthaltene Zustimmung zum Spiel zurückzunehmen, und schon werden die Welt und das Handeln in ihr absurd, und es entstehen Fragen über den Sinn der Welt und des Daseins, die nie gestellt werden, solange man im Spiel befangen, vom Spiel gebannt ist. ([1980] 2015, 123)

Die Einsicht, die Ricarda gewinnen kann, ist zunächst allein die, dass ihre „kleine Welt“ brüchig ist und dass sie ggf. sehr anders sein könnte (d. h. in ihrer Spezifität kontingent ist). Sie *kann* demnach einen Zugang zu dem epistemischen Objekt „Kontingenz der Spezifität des Affizierungsvermögens“ erlangen. Meine These ist, dass die Störung der Ordnung, die affektiv erlebt wird, eine notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung für das Einlassen auf einen Verstehensprozess ist. Damit ist noch nichts über die Dauer dieses Prozesses gesagt und auch nicht darüber, in welche Richtung dieser „kippt“, denn es handelt sich hier lediglich um die *Ermöglichung einer Öffnung*, nicht um die Behauptung, damit würde jemand, der so fest verdrahtet ist in einer spezifischen Lebensform, diese zur Gänze hinterfragen und über diese „von außen“ reflektieren können. Es bleibt dabei, dass es die habitualisierten Muster sind, *durch* die Ricarda ihre Wirklichkeit wahr-nimmt. Und sie haftet affektiv an an diese Ordnung, die sie vermutlich vehement aufrechterhalten will. Gäbe sie diese auf, verlöre sie die Fähigkeit, praxisspezifisch angemessen wahr-nehmen und damit „im Spiel“ bleiben zu können.

Das heißt, der Moment der Öffnung kann nur sehr kurz sein, wie im Fall des Kindes im Verdrängungsszenario oder der Modebloggerin, die gleich nach einer alternativen Erklärung resp. nach einer Rechtfertigung für „die alte Ordnung“ sucht und das Programm wechselt. Das Kind kann sich augenblicklich dazu entschließen, die Geschichte „blöd“ zu finden, dann ist der Verstehensprozess sofort wieder abgebrochen. Oder es kann sich erst darauf einlassen, dann aber die neue Erkenntnis der Inadäquatheit eines Schwarz-Weiß-Weltbildes wieder vergessen resp. verdrängen, weil es diese Erkenntnis nicht in das Repertoire des Kindes schafft, nicht bestätigt, verfestigt, praktiziert und (sozial) belohnt wird. Wie lange ein Subjekt in einer Haltung der Offenheit verweilt und die „Unordnung“ in der Frage, in der Unentschlossenheit und jenseits der Ein-Ordnung belassen kann, kann demnach sehr unterschiedlich sein. Die affektiv erlebte Störung der Ordnung ermöglicht zunächst Unordnung – operiert privat (Ordnung beraubend), nicht positiv (Ordnung stiftend), d. h. wirkt durch das Entziehen der Ordnung und ermöglicht damit eine Öffnung für andere Angänglichkeiten und Gestaltwahrnehmungen, nicht durch „passendes Abbilden“ bereits bekannter Gestalten. Die so ermöglichte Instabilität kann dann den Prozess der Reflexion und des Fühlens in alle möglichen Richtungen kippen lassen. Aber die Offenheit wird ermöglicht durch die Verstörung, die affektiv erlebt/erfahren werden muss.

### 5.3.2 Verstörung(en) und Transformation der Ordnung(en)

Wenn präreflexive affektive Intentionalität, das Emotionsrepertoire und der habitualisierte Leib bereits die Rahmen des Fühl- und damit diejenigen des Verstehbaren in gewisser Hinsicht festlegen – wie ist es möglich, diese Weisen der Wahrnehmung *zu ändern*? Was mein Ansatz verständlich macht, ist, dass und warum sich bestimmte epistemische Positionen nicht durch Argumente oder Diskurse ändern lassen – „[P]eople don't change their beliefs, especially ones that serve their interests, by being lectured at“ (Haslanger 2015). Der PEGIDA-Anhänger lässt sich von Argumenten, die eine Islamisierung des Abendlandes in Frage stellen, ebenso wenig überzeugen wie der Anarchist von der Sinnhaftigkeit von Recht und Ordnung. Im letzten Abschnitt habe ich gezeigt, dass eine Öffnung möglich sein kann, die zunächst die Kontingenz der Spezifität der eigenen Angänglichkeit und des Emotionsrepertoires – der eigenen „kleinen Welt“ – erfahrbar macht. Wie aber lassen sich andere bedeutsame Gestalten wirklich be-greifen? Wie könnte es Ricarda gelingen, den Holocaust in einer anderen bedeutsamen Gestalt wahr-zunehmen? Wie könnte es dem PEGIDA-Anhänger oder dem Anarchisten gelingen, die Welt des Anderen zu verstehen und wie gelänge es ihnen, das Phänomen „Flüchtlingskrise“ anders als in ihrer je ankylotischen Weise wahr-zunehmen?

Affektivität wirkt anhaftend und bindet Menschen an Ordnung. Spezifische bedeutsame Gestalten im Emotionsrepertoire können auf eine Weise verknöchern, die keine anderen Gestaltwahrnehmungen mehr zulässt. Diese Anhaftung muss gelöst, die Ankylose gelockert werden, damit eine Beweglichkeit des Denkens und Fühlens möglich werden kann. Das heißt, diese „Ordnungen des Fühlens“ zu verstören, ist eine notwendige Voraussetzung dafür, sich auf einen Verstehensprozess angesichts des komplexen Phänomens einzulassen, der auch andere Weisen, dieses Phänomen zu verstehen, zuließe. Ich habe in der Arbeit von „kleinen Welten“ gesprochen, die Menschen mit ihrer sozio-kulturellen Umwelt aushandeln, die sie (affektiv) bewohnen, in denen sie sich lebensformspezifisch angepasst, angemessen verhalten. Eine Möglichkeit, um anders in Verstehensprozessen agieren zu können als ausschließlich auf die geordnete und mitunter ankylotische Weise, besteht darin, *andere* „kleine Welten“ zu bewohnen – zumindest sie zu „bereisen“.<sup>321</sup> Im Folgenden zeige ich anhand von drei Beispielen, dass eine epistemische Transformation möglich ist, eine Transformation präreflexiver affektiver Intentionalität des Emotionsrepertoires und des habitualisierten Leibes bzw. Körperschemas und zwar dadurch, dass Menschen *Verstörungen* erleben, die es ihnen erlauben, (tempo-

---

<sup>321</sup> María Lungones (1987) spricht von „world-travelling“ im Kontext einer Untersuchung, wie sich Menschen zwischen verschiedene Welten bewegen – z.B. wie sich Frauen sowohl in der Welt der „stereotypisierten Latina“ oder der „Latina“ bewegen und zwischen diesen beiden Welten wechseln können. Sie verwendet den Begriff „Welt“, um spezifische Erfahrungen zu beschreiben, die auf eine Existenzweise rekurrieren, die wiederum auf soziale Kontexte Bezug nimmt, die spezifische Beschreibung und Auslegung (*construction*) dieser „Welten“ bestimmen (1987, 9). Dabei kann es sich um ganze Gesellschaften handeln, um Teile der Gesellschaft, um konventionelle oder unkonventionelle Beschreibungsebenen und um nur ganz kleine Gruppen, nur wenige Menschen können eine „Welt“ „definieren“. Die Fähigkeit des „world-travelling“ kann damit verstanden werden als die Fähigkeit einer Person, zwischen verschiedenen möglichen Existenzweisen zu navigieren und andere „Welten“ aus dieser Perspektive heraus wahrzunehmen.

rär und partiell) andere Welten zu bereisen. Damit wird ein *Be-greifen* jenseits des Wieder-*erkennens* bereits bekannter Gestalten möglich. Was in einem solchen Fall verstört wird, ist nicht nur *ein* Begriffsschema wie „gut-böse“. Es ist auch nicht allein eine Störung, die eine Öffnung für einen Reflexionsprozess ermöglicht, der aber noch innerhalb der Ordnung bliebe, in dem also immer noch durch die habitualisierten Schemata wahr-genommen würde. Es sind die habitualisierten Schemata selbst, *durch die* die Welt wahr-genommen wird, die *verstört* und transformiert werden.

### 5.3.2.1 „World-travelling“ I: Fremde Praxen, fremde Leben(sformen)

Angenommen, Anniken, die Modebloggerin, klammerte sich während der Dokumentation über die Textilwirtschaft nicht fest an ihre Ordnung, sondern sie ließe sich auf einen Reflexions- und Verstehensprozess ein. Der Moment der Offenheit, den die Störung und die affektive Involviertheit erlaubten, würde in diesem Fall positiv gewendet. Anniken würde den durch die Beraubung der Ordnung eingeleiteten Prozess nicht sofort wieder abbrechen, sondern suchte, wie das Kind mit dem Buch, nach Erklärungen, begäbe sich auf Recherche, ließe sich auf ein(en) Verstehen(sprozess) ein. Der epistemische Wert, den die affektiv erlebte Störung damit bereits aufwies, wäre ein In-Gang-Setzen *epistemischer Exploration* und eine *erhöhte Aufmerksamkeit* auf das epistemische Objekt „Textilwirtschaft“ sowie die temporäre (wenn evtl. auch nur (sehr) kurze) *Unmöglichkeit der Verdrängung*. Wenn jemand versteht, *dass* es „schlimm sei“ für Geflüchtete, dass sie ihre Heimat, ihre Familie, ihr gesamtes Leben verlieren, und es ihn nicht affiziert, er es einfach wegschieben und sein Leben in einer Weise fortführen kann, die dieses Problem ignoriert, hat er dieses epistemische Phänomen nicht als bedeutsame Gestalt wahr-genommen. Goldie spricht hierbei von „knowing-but-not-knowing“ (2008, 159) und bezeichnet damit eine intrinsische Verwobenheit von epistemischem Versagen und Willensschwäche (Akrasia): „One might put it like this: if we *really* knew how terrible the genocide was, then we would try to do something about it“ (ebd.). Anniken *weiß* im selben Sinne vermutlich auch, *dass* die Modeindustrie wesentlich auf Ausbeutungsverhältnissen beruht und sie sich daran aktiv beteiligt. Sie versteht aber die Bedeutsamkeit dessen nicht, wenn sie dies nicht affektiv wahr-nimmt. Dies lässt sich nicht durch Argumente ändern. Eine Möglichkeit, die spezifisch habitualisierten Rahmen des Fühl- und Erkennbaren verschieben zu können, erfordert vielmehr ein Aufbrechen der affektiven Ankylose, ein Lösen der Anhaftung an die spezifischen „Ordnungen des Fühlens“ und an die Lebensform, die durch diese Ordnungen aufrechterhalten werden. Vorgestellt sei folgendes Szenario:

*Anniken fährt nach Kambodscha, um sich selbst einen Eindruck von den Herstellungsbedingungen der Kleidung zu machen, die sie er- und bewirbt. Sie lebt eine Woche bei einer Näherin und arbeitet mit ihr in der Textilfabrik – alles wird für eine Dokumentation aufgenommen.<sup>322</sup> Zu Beginn sagt Anniken noch:*

<sup>322</sup> Ich beziehe mich hierbei auf die Webdokumentation „Sweat Shop – Deadly Fashion“, die der norwegische Regisseur Joakim Kleven im Auftrag der norwegischen Tageszeitung „aftenposten“ drehte (Sweat Shop 2014). Anniken Jørgensen und zwei weitere norwegische Modeblogger (die Drei sind etwa 20 Jahre alt) werden für

„They have a straight job. They have a job – at least!“ Dann arbeitet sie und kann nicht glauben, wie anstrengend, zermürbend, menschenverachtend, eintönig, schlicht – grausam das ist. „I thought you were kidding when you said we would sit there for hours.“ Ihre Kräfte schwinden nach und nach. Auch die „Freizeit“ ist nicht angenehm(er). Sie teilt sich mit vier Anderen ein Zimmer, in dem sie wie in einer Sardinienbüchse nebeneinander gedrängt schlafen. Für Essen gibt es kaum genügend Geld. Zur Arbeit fahren sie wie Tiere auf einen Lastwagen gepfercht, mit Mundschutz, der vor der Luftverpestung schützen soll. Anniken kann es nicht mehr aushalten und bricht zusammen. Ihr „They have a straight job. They have a job – at least!“ wird zu einem „sprachlosen“ „What kind of life is that?“

Anniken findet sich mitsamt ihres spezifisch habitualisierten Leibes, vermittelt dessen sie zur Welt ist, in eine radikal andere „kleine Welt“ situiert, in eine „kleine Welt“, in der sie sich nicht (affektiv) „könnend“ zu den entsprechenden normativen Strukturierungen verhalten kann. Sie wird in einen radikal anderen Kontext „geworfen“, der es ihr unmöglich macht, durch die habitualisierten Denk-, Wahrnehmungs- und Gefühlsschemata bedeutsame Gestalten wahr-zunehmen. In ihrem habitualisierten Körperschema ist nicht sedimentiert, was die Anforderungen in Kambodscha – bis zur Erschöpfung nähern, auf dem Boden neben andere gezwängt schlafen, ohne Essen auskommen usw. – erfordern. Sämtliche „Ordnungen“, die ihr in ihrer „gewohnten Welt“ ein könnendes Interagieren erlauben, brechen zusammen und sie verliert die Orientierung. Dieser Ordnungsverlust ist nicht aushaltbar und führt zum Zusammenbruch.

Durch die Verstörung erhält sie die Möglichkeit, Zugang zu der „kleinen Welt“ der Näherin zu erhalten, bei der sie wohnt. Was Anniken erlebt, *kann* dazu führen, dass sie versteht, was es *bedeutet*, ein anderer Teil des komplexen Phänomens Textilwirtschaft zu sein. Nicht der Teil, der die Produkte kauft und bewirbt, sondern der Teil, der sie herstellt, der vermittelt eines gänzlich anderen Leibes (affektiv) zur Welt ist. Sie „weiß“ aber nicht im Sinne des Besitzes eines unaffektiven Wissens, dass dies so ist und sie hat auch nicht einfach ein Quale erworben, etwa wie es ist, stundenlang an einer Nähmaschine zu sitzen. Sie versteht vielmehr, *was es bedeutet, diese Lebensform zu leben*. Damit kann sie nun auch den Hasen sehen und nicht mehr nur die Ente. Sie erlangt eine weitere Gestalt in ihrem Repertoire, eine zusätzliche bedeutsame Gestalt, die sie wahr-nehmen kann. Wenn Anniken ihre epistemische Position von „They have a straight job. They have a job – at least!“ zu „What kind of life is that?“ ändert, ändert sie nicht einzelne Bestandteile in ihrem komplexen „frame of mind“. Es ändert sich die gesamte Gestalt, die wiederum Änderungen in der gesamten Verhaltung, Narration, Lebensform bewirkt. Es ist damit möglich, Zugang zu anderen Lebensformen, zu anderen Weisen des Zur-Welt-Seins zu bekommen, durch eine (temporäre) Lösung affektiver Anhaftung und lebensformspezifischer Ordnungen, eine (temporäre) Lockerung affektiver Ankylose. Dies bedeutet, dass Anniken die komplexe Gestalt „der Textilwirtschaft“ damit als eine

---

diese Dokumentation nach Kambodscha in eine Textilfabrik geschickt, in der ihre bevorzugte Kleidermarke die Ware produzieren lässt. „Herausgekommen ist eine Dokuserie, die bis heute über 1,5 Millionen mal angeschaut wurde. Sowohl in Norwegen als auch in anderen europäischen Ländern löste die Doku große Diskussionen über die Arbeitsbedingungen in der Textilindustrie aus.“ (Schneider & Menger 2015)



gänzlich *andere* bedeutsame Gestalt wahr-nimmt als in ihrer gewohnten Umgebung, in der es ihr noch möglich war, die Öffnung, die sich durch die affektiv erlebte Störung ergab (durch das Anschauen der TV-Dokumentation) direkt wieder zu schließen. Sie war durch ihre „könnende“ affektive Intentionalität praxisspezifisch dazu motiviert, die Ordnung wieder herzustellen bzw. aufrechtzuerhalten. Dieser Möglichkeit ist sie in Kambodscha beraubt und dies macht es möglich, die Gestalt (temporär) als gänzlich anders bedeutsam wahr-zunehmen, was zu einer nachhaltigen Transformation des Emotionsrepertoires und der habitualisierten Angänglichkeit führen *kann*.<sup>323</sup>

### 5.3.2.2 „World-travelling“ II: Täter und Opfer sein

Die Möglichkeit des Begreifens von Bedeutsamkeit jenseits des Wieder-*erkennens* lässt sich anhand der „Anti-Rassismus-Workshops“ der US-amerikanischen Lehrerin Jane Elliot aus einer weiteren Perspektive erhellen. Elliot entwickelte eine Methode, um Menschen zu ermöglichen, Mechanismen der Entstehung, Aufrechterhaltung, Verstärkung und Auswirkung von Diskriminierung und Rassismus *zu verstehen*. Hierfür werden die Teilnehmer des Workshops in zwei Gruppen eingeteilt: diejenigen mit blauen und diejenigen mit braunen Augen. Elliot macht deutlich, dass Menschen mit blauen Augen weniger intelligent, schmutzig und minderwertig seien. Braunäugige Menschen hingegen seien intelligent, gepflegt und anständig. Demnach behandelt Elliot die Gruppe der Braunäugigen bevorzugt, sie geht sehr freundlich mit ihnen um, nimmt sie ernst und bestärkt ihr Verhalten. Die Blauäugigen hingegen behandelt sie herabwürdigend, erniedrigt und verunsichert sie, macht sich über sie lustig. Ihr Verhalten überträgt sich im Verlauf des Workshops auf die Teilnehmer und es entwickelt sich sowohl in der Gruppe der Diskriminierten als auch in derjenigen der Privilegierten rollenkonformes Verhalten. Die Stereotype, die Elliot erzeugt, dass sich etwa Blauäugige nichts merken könnten, sie schlecht im Rechnen seien, sich nicht ausdrücken könnten, verwirklichen sich durch die gruppendynamischen Prozesse. Die Braunäugigen beginnen, die diskriminierende Haltung Elliots zu übernehmen. Während diese mehr und mehr proaktiv und selbstbewusst diese Stereotype perpetuieren, verlieren die Diskriminierten zunehmend an Kontrolle und Hoffnung und ergeben sich der Situation, ergeben sich in die Opferrolle.<sup>324</sup>

Löst sich diese Situation am Ende auf, sind die Teilnehmer verstört, schockiert, aufgewühlt. Es wird ihnen möglich, zu fühlen, affektiv zu erfahren, was es *bedeutet*, diskriminiert zu werden (und zu diskriminieren). Sie erleben, was es bedeutet, Täter oder Opfer zu sein, andere zu rassifizieren und rassifiziert zu werden. Die Opfer erleben, was es bedeutet, als minderwer-

---

<sup>323</sup> Zu der Frage, welchen epistemischen Beitrag Emotionen in Zusammenhang mit dem Betreten anderer „moralischer Terrains“ (Figueroa & Waitt 2008) leisten, siehe Dotson & Whyte (2013).

<sup>324</sup> „Die „Blauäugigen“ werden so angesehen und behandelt, wie Nicht-Weiße, MigrantInnen und Nicht-Christen traditionellerweise in dieser Gesellschaft behandelt werden. Alle negativen Stereotype, die wir in unseren Gesellschaften kennen, werden auf die Gruppe der Blauäugigen angewendet. Blauäugige werden als unterlegen eingestuft und als Unterlegene behandelt. Im Ergebnis beginnen diese, sich unterlegen zu fühlen, und bestätigen das Stereotyp.“ (Bueno de Mesquita 2016)

tig wahr-genommen zu werden und damit in eine Verhaltensdynamik zu geraten, die sich nicht mehr kontrollieren lässt; was es bedeutet, sich hilflos dem Anderen untergeben zu müssen; was es bedeutet, wenn die Panik und der Kontrollverlust dazu führen, dass sich bewahrt, was die andere Seite unterstellt; was es bedeutet, machtlos zu sein, erniedrigt zu werden; was es bedeutet, an der eigenen Person, an seinem eigenen Wert zu zweifeln, sich minderwertig zu fühlen, den Anderen zu missachten, sich in die Opferrolle zu fügen. Die Täter erfahren, was es bedeutet, Andere zu rassifizieren, zu objektifizieren, zu erniedrigen. Sich überlegen zu fühlen, machtvoll, wertvoll. Sich besser zu fühlen, anders als Andere. Was es bedeutet, Macht über die Unterlegenen auszuüben, sich stärker und klüger zu fühlen. Sie erfahren, was es bedeutet, das Lob in sich aufzusaugen und Stolz und Hochmut freien Lauf zu lassen. Was es bedeutet, endlich anerkannt zu werden. Sie erfahren, was es bedeutet, einem konkreten Gegenüber Gewalt anzutun. Und was es bedeutet, das zu genießen. Sowohl die Opfer als auch die Täter erfahren, wie schnell eine solche gewaltsame Dynamik entsteht, wie stark der Konformitätsdruck wirkt, den sie selbst erzeugen, und dass eine vermeintliche Nicht-Reaktion, eine vermeintliche Nicht-Handlung bedeutet, sich mit dem Täter gemein zu machen.<sup>325</sup>

Beide Weisen des Zur-Welt-Seins sind kaum erträglich und diese Erfahrung ist verstörend für beide Seiten, die Diskriminierten und die Diskriminierenden. Indem auch in diesem Fall die „Ordnungen des Fühlens“ verstört werden, indem die Teilnehmer in einer gänzlich anderen Weise zur Welt sind in diesem Setting, erhalten sie, wie Anniken, die Möglichkeit, eine andere Gestalt wahr-zunehmen. Indem sie für einen Moment die „kleine Welt des Täters“ oder die „kleine Welt des Opfers“ tatsächlich leiblich bewohnen, wird ihnen partiell zugänglich, was es bedeuten kann, (s)ein (ganzes) Leben als Opfer oder als Täter zu führen. Die von Al-Saji betonte Taubheit ankylotischer Gestalt-wahrnehmung (s. o.) wird hier (temporär) außer Kraft gesetzt, die rezeptive Dimension affektiver Intentionalität, die Affizierbarkeit und Responsivität können wieder wirken und es ermöglichen, anders als in gewohnter, geordneter Weise wahr-zunehmen. Es besteht eine Öffnung für etwas, das sich den üblichen Strukturen verweigert und daher ansonsten nicht in den Blick gerät, nicht oder nur schwer fühlbar ist. Die Teilnehmer des Workshops können damit die Perspektive von Opfern und Tätern auf eine ganz andere Weise begreifen als zuvor. Hiermit ändert sich ihre epistemische Haltung, ihre epistemische Position in Verstehensprozessen (mit Anderen) angesichts des komplexen Phänomens „Rassismus“. Sie können die Bedeutsamkeit, die sie mit den Anderen in der „kleinen Workshopwelt“ affektiv ausgehandelt haben, auf den lebensweltlichen Kontext übertragen und diese Erkenntnis in ihren Verstehensprozess einfließen lassen. Dem PEGIDA-Anhänger und dem Anarchisten könnte es auf ähnliche Weise möglich sein, die Bedeutsamkeitswahrnehmung des je Anderen zu verstehen, zu verstehen, was es bedeutet, aus dieser je anderen „kleinen Welt“ heraus verstehend wahr-zunehmen, zu urteilen, zu fühlen, zu leben.

---

<sup>325</sup> All dies lässt sich noch besser nachvollziehen, wenn man sich die Workshops von Elliot anschaut und die Teilnehmer erlebt. Dies ermöglicht u. a. die Dokumentation „Blue Eyed“ (1996) von Bertram Verhaag.

Die Ordnung der Teilnehmer wird nicht nur *gestört* und erlaubt damit eine Öffnung, wie oben (siehe Abschnitt 5.2.1) beschrieben, sondern die Ordnung wird auf eine Weise *verstört*, die eine einfache Rückkehr in die „kleine Welt“ dieser Ordnung erheblich erschwert.

Jane Elliott erzählt oft die Geschichte einer jungen Frau, die mehr als 200 Meilen anreiste, um eine ihrer Präsentationen zu besuchen, um mit ihr zu sprechen und ihr zu danken. Sie dankte ihr für das, was sie für ihren Vater getan hatte, der 15 Jahre zuvor an einem ihrer Workshops teilgenommen hatte. Der Mann, der abends nach Hause kam, war nicht derselbe, der morgens aus dem Haus ging. Die Übung veränderte sein Leben zum Besseren und hatte Auswirkungen auf das Leben ihrer Mutter, ihrer Schwester, ihres Bruders, ihres eigenen, ihres Ehemannes und das ihrer Kinder. Wenn die Machtkämpfe aufhören, können Menschen sich gegenseitig anerkennen und respektieren und miteinander so kommunizieren, dass ihr Leben und das der Anderen bereichert werden. Das ist es, um was es letztendlich geht. (Bueno de Mesquita 2016)

Eine solche Erfahrung *kann* damit zu einer epistemischen und persönlichen Transformation führen, die nachhaltig das Zur-Welt-Sein der Teilnehmer verändert.

### 5.3.2.3 „World-travelling“ III: „Der Andere“ als Objekt und als Person

Der südafrikanische Regisseur Brett Bailey inszenierte eine Ausstellung namens „Exhibit B“, die u. a. 2012 beim Berliner Festival *Foreign Affairs* und 2014 in London in der *Barbican Gallery* gezeigt wurde (Exhibit B 2014). Die Ausstellung „ist von den im 19. Jahrhundert verbreiteten Menschenzoos inspiriert, in denen schwarze Menschen in Käfigen oder anders entwürdigend in Europa ausgestellt wurden“ (ebd.), es handelt sich um eine „Installation mit menschlichen Exponaten“ (Weigel 2012). Matthias Weigel, Autor für das Theaterfeuilleton „nachtkritik“, macht mit seinem Erfahrungsbericht zugänglich, worum es in dieser Ausstellung geht.

Mein erster Blick auf „Exhibit B“ wird [...] sofort gnadenlos auf mich zurückgeschleudert. Ich starre in die Augen von zwei schwarzen Afrikanern, die mit Lendenschurz in Vitrinen an der Wand präsentiert werden und in warmes, atmosphärisches Licht gehüllt zu mir zurückstarren; davor einige Utensilien, Dokumente. Ein Horror-Tableau-vivant, eine hinreißende Bildkomposition, ein entwürdigendes Setting. Davor ein Museums-Aufsteller mit Titel und Hintergrundinformationen, von denen ich kein Wort erinnern kann; habe ich in dieser Stresssituation doch nur Wörter mit den Augen abgetastet statt einen Inhalt aufzunehmen. Die Augen, die Gedanken oszillieren: Der Blickkontakt überfordert schon nach kurzer Zeit. Aber kann ich ernsthaft die Beschreibung von vor mir ausgestellten Menschen lesen, während sie mir in die Augen schauen? Kann ich überhaupt wie Exponate ausgestellte Menschen betrachten? Ist es andererseits nicht noch despektierlicher, einfach den Blick abzuwenden? Ich muss weg, finde mich vor einer Afrikanerin hinter Stacheldraht wieder, in einem Feld von Scherben, von Schädeln und Warnschildern flankiert. Ich lese, nun doch: In Deutsch-Südwestafrika (heute Namibia) wurden in deutschen Konzentrationslagern Frauen gezwungen, die Köpfe von Mithäftlingen auszukochen und mit Glasscherben auszuschaben, um die Schädel dann ausstellen zu können. Die Frau hält eine Scherbe in der Hand und schaut mir in die Augen. (ebd.)

Der Besucher der Ausstellung betont insbesondere den „überfordernden Blickkontakt“, der zeigt, was es bedeutet, eine Person zu objektifizieren und dieser eigenen objektifizierenden Wahrnehmung gewahr zu werden.<sup>326</sup> Der Blick des Anderen macht es unmöglich, die objektifizierende Wahrnehmung aufrechtzuerhalten und wirkt affektiv verstörend. In diesem Moment wird das Gegenüber als Person in Existenz gebracht. Eva Schürmann bringt dies in einer Paraphrase des Phänomens des „Antlitzes“ bei Emmanuel Lévinas folgendermaßen zum Ausdruck:

Der Andere nimmt mich mit der Blöße seines Antlitzes gefangen. Aus seinem Antlitz schaut er mich mit all seiner Verwundbarkeit und Sterblichkeit an und nimmt mich in eine unbedingte ethische Pflicht. Ich kann, so die These, hier gar nicht sehen, ohne dass dieser Akt mich verpflichtet. Vom Antlitz geht ein Gebot aus, dem ich nicht ausweichen kann. Die Blöße des Antlitzes des Anderen ist widerständig gegenüber vereinnahmenden und vergegenständlichenden Zugriffen. Sein Anblick bedeutet die Erfahrung von Unverfügbarkeit und Irreduzibilität. Er eröffnet das Erlebnis der Innerlichkeit des Anderen, welche eben diejenige Dimension ist, kraft der er sich entzieht: „Dank der Dimension der Innerlichkeit verweigert sich das Seiende dem Begriff und widersteht der Totalisierung.“ (Schürmann 2008, 205)<sup>327</sup>

Was durch diese Verstörung, durch das nicht auszuhaltende Ausgeliefertsein und die unausweichliche Auseinandersetzung mit der eigenen objektifizierenden und rassifizierenden Wahrnehmung zugänglich ist, ändert die epistemische Position des „Besuchers“ erheblich. Der Besucher wird in der Beschreibung der Ausstellung explizit als Bestandteil der Ausstellung ausgewiesen, er ist explizit Teil dessen, was ausgestellt wird, er ist damit Teil der „kleinen Welt“ des Kolonialismus, Teil des Phänomens der „Menschenzoos“. Die bedeutsame Gestalt, die jemandem, der diese verstörende Erfahrung macht, zugänglich ist, lässt sich abermals nur schwer sprachlich fassen. Zunächst wirkt besonders eindrücklich die Erkenntnis, die der Besucher über sich selbst gewinnt. Er erfährt sich selbst durch den Blick des Anderen als Täter. Er wird im Antlitz des Anderen der eigenen objektifizierenden Sicht gewahr, einer Wahrnehmungsstruktur, die er sich selbst vermutlich weder zuschreiben noch als angemessen ausweisen würde. Wesentlich scheint mir damit einhergehend der Zugang zum Anderen als konkretem Gegenüber. Zum Anderen als Mensch mit Bedürfnissen, Hoffnungen und Wünschen, als Mensch, dem durch das eigene und das Verhalten der Gesellschaft auf massive, unaussprechliche und unbegreifliche Weise Gewalt angetan wird. Aus dem Antlitz des Anderen ergibt sich, so meine ich, das *unbedingte* Bedürfnis, *Sorge* zu tragen. Würden die Lehrerin, die das Mädchen *ausschließlich als* „radikale Muslima“ wahrnehmen kann, oder die Frau in der U-Bahn, die Audre Lorde nur *als* „schwarz“ wahrnehmen kann, eine ähnliche affektiv verstö-

<sup>326</sup> Für eine Analyse dessen, was genau in diesem Moment des Blickkontakts bei der Ausstellung passiert und welche (epistemischen und ethischen) Konsequenzen sich daraus ergeben, drängt sich für zukünftige Untersuchungen eine detailliertere Auseinandersetzung mit dem „Blick des Anderen“ bei Sartre und dem „Antlitz des Anderen“ bei Emmanuel Lévinas nahezu auf. Für eine Diskussion dieser beiden Ansätze zum „Einandesehen“ siehe Schürmann 2008, Kap. VII.

<sup>327</sup> Das Zitat im Zitat ist aus Lévinas' „Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität“ ([1961] 1993, 74).

rende Erfahrung machen, die eine Transformation möglich machte, könnten sie in ähnlicher Weise wie der „Besucher“ von ihrer Ankylose befreit werden und ihnen wäre es auf ähnliche Weise möglich, die „kleine Welt“ des Anderen zu bereisen, diese (temporär) wahrnehmen und damit diese Perspektive in ihre Verstehensprozesse integrieren zu können.

Jane Elliots Workshop und die Ausstellung leisten einen Beitrag zum Verstehensprozess angesichts des komplexen epistemischen Phänomens „Rassismus“. Ebenfalls lässt sich eine Kenntnis der in diesem Kapitel fokussierten „Mechanismen“ als Beitrag zu einem solchen Verstehensprozess begreifen – was es (nicht) bedeutet, „die Sache“ zu verstehen, was es bedeutet, die vermeintlich „unsachliche“ Affizierung von Malcolm X auszuschließen, was es bedeutet, Rahmen des Fühl- und Verstehbaren zu setzen, in Ordnungen anzuhafte oder sich (ver)stören zu lassen.

#### 5.4 (Sich) Affektiv bewegen und (ver)stören (lassen) als epistemische Fähigkeit

When you perceive a problem your perception becomes the problem. (Ahmed 2014)

Das komplexe Phänomen habitualisierter affektiver Intentionalität als Untersuchungsgegenstand zu betrachten, macht es unter anderem möglich, zu sehen, dass Affektivität in gewisser Hinsicht dogmatisch ist, indem sie die lebensformspezifische *doxa* reproduziert. Dieses epistemische Problem des Nicht-Verstehens anderer Weisen der Wirklichkeitswahrnehmung lässt sich mit Argumenten allein kaum beheben. Eine affektive Verstörung kann dazu beitragen, diese „Ordnung des Fühlens“ aufzubrechen und dann evtl. zu transformieren. Das Subjekt nimmt dann ein Phänomen auf eine andere als die zuvor bekannte Weise als bedeutsam wahr und kann diese Erkenntnis in seinen Verstehensprozess integrieren.

Auch wenn jemand eine affektive Verstörung erlebt hat, wie Anniken, ein Teilnehmer von Elliots Workshop oder ein Besucher von „Exhibit B“, ist dies noch keine hinreichende Bedingung für eine (länger anhaltende) Transformation der „Ordnungen des Fühlens“ und damit der Lebensform. Sobald Anniken, die Teilnehmer des Workshops oder die Besucher der Ausstellung wieder in ihre Lebenswirklichkeit zurückkehren, finden sie sich eingebettet in ihre gewohnte Ordnung und Struktur. Damit die Verstörung, die Transformation des Emotionsrepertoires nachhaltig wäre, müssten sie die Praktiken ändern, die die Lebensformen konstituieren, angesichts derer sie eine transformative Erfahrung gemacht haben (siehe Stanleys Beispiel der Familie und der Sklaverei; Abschnitt 5.2.1, S.223). Sie könnten nicht mehr „mitspielen“ in der Lebensform, die ihre Existenz wesentlich ausmacht. Ihr Leben würde sich in vielfacher Hinsicht ändern, würden sie ihre epistemische Position zu diesem Phänomen ändern. Aus epistemischer Sicht bedeutet dies, dass man zwar im Verstehensprozess weiter kommt, aber gleichzeitig auch etwas „verliert“: die „skillfulness“, praxisspezifische Normativität wahrzunehmen, den praktischen Sinn, die *illusio*; d. h. die Fähigkeit, in bestimmten „Spielen“ (Praktiken/Lebensformen) noch mitspielen zu können. Es handelt sich damit nicht allein um einen „Fortschritt“ sondern immer gleichzeitig um den Verlust von bereits Bekanntem. Etwas, das zuvor gewusst und gekonnt wurde, wird aufgegeben, ist nicht mehr möglich. Ge-

wisse Lebensformen können nicht mehr aufrecht erhalten werden, die Personen „wissen“ nicht mehr, wie das geht, sie „verstehen“ sie nicht mehr.

Meine Ausführungen scheinen zu bekräftigen, was Sally Haslanger im Rahmen ihrer Arbeit, in der sie nach Möglichkeiten für die Überwindung von Ideologien sucht, feststellt. Sie meint, dass auf Argumente, Diskurse, Begründungen und dergleichen auf keinen Fall verzichtet werden kann und soll, dass es sich hierbei aber weder um die einzige Weise des Verstehens handelt, noch zwangsläufig um die beste:

I grant that social movements need to refute false beliefs or challenge the inferences, reasons, etc. that people offer for their unjust behavior or policies. However, another crucial dimension of ideology critique is a *disruption* of the very terms and concepts we use to *understand the world* [...] Effective social movements force our everyday concepts to break down and demonstrate how they fail to serve as adequate tools to get along in the world. We create new *experiences*, experiences that highlight aspects of reality that were previously masked or obscured. (Haslanger 2015; Hervorhebungen IvM)

The suggestion is not that we relinquish a commitment to non-violent and rational discourse, but it is to insist that there are multiple ways to *gain knowledge* of social reality and the normative demands of justice, including *experience*. It is hard to have radically new experiences because ideology manages experience for us; however, it is not impossible. A crucial step in *disrupting ideology* is to create *experiential breaks* that allow for (and often depend on) the creation of new and potentially emancipatory concepts. (Haslanger 2015; Hervorhebungen IvM)

Genau das wollen Menschen nicht. Sie wollen nicht, dass ihnen jemand ihre Ordnung „zerschlägt“ – aus guten Gründen, wie mein Ansatz nahe legt. Jane Elliots „Blue Eyed“ Workshops und die „Exhibition B“ sahen sich massiver Kritik ausgesetzt. Diese Kritik macht das Erklärungspotenzial meiner Perspektive auf habitualisierte affektive Intentionalität und auf Verstehensprozesse einmal mehr deutlich.

Jane Elliots offen emanzipatorische Absichten stießen insbesondere in ihrem Heimatort auf alles Andere als Wohlwollen. Elliot wandte ihre Methode zum ersten Mal am 5. April 1968 an – dem Tag nach Martin Luther Kings Ermordung. Sie wollte ihren Schülern (Drittklässlern) auf deren Frage antworten, warum Martin Luther King erschossen wurde, hatte sie den Schülern doch erst in diesem Monat Martin Luther King im Unterricht als einen der „Helden der Zeit“ vorgestellt. Sie wollte ihnen „zeigen“, was Diskriminierung *bedeutet*.<sup>328</sup> Sie sagte, sie wolle, dass ihr kleines Dorf, in dem nur Weiße lebten, erfahren könne, was es bedeutet, in einer anderen Weise zur Welt zu sein (in ihrer Formulierung: „to walk in someone else’s shoes“; Elliot 2015).

<sup>328</sup> In einem Interview erzählt Jane Elliot immer noch sichtlich bewegt davon, wie dies entstanden ist: „I hate to talk about this because every time I talk about it I remember how it felt that day. I had to go into my classroom and to explain to my students why the adults in this country had allowed somebody to kill hope. Because Martin Luther King, to me, was hope for this country“ (Elliot 2015). Der zitierte Ausschnitt beginnt bei Minute 3:24.

I decided that the next day I was going to do what Hitler did. I was going to pick out a group of people, on the basis of a physical characteristic over which they had no control, separate them according to the color of their eyes and treat one group badly and the other group very well and see what would happen. Eye color and skin color are caused by the same chemical – melanin. There is *no logic* in judging people by the amount of a chemical in their skin. Pigmentation should have nothing to do with how you treat another person. But unfortunately it does. Give me a child at the age of eight, let me do that exercise and that child is changed forever.<sup>329</sup> (Elliot 2015)

Diese Methode löste eine enorme Affizierung aus – nicht nur bei den Schülern. Während Elliot im Verlauf der Jahre Bekanntheit erlangte, ihre Methode von Anderen übernommen wurde und praktiziert wird, sie vielfach zitiert und besprochen wird (vgl. auch Zimbardo 2008, 273 ff.; s. o. Fn. 316), war sie in dem Dorf, in dem sie diese Methode damals anwandte, ein rotes Tuch. Die Menschen wollten nicht, dass Elliot in dem Dorf etwas veränderte, sie wurde dort wahr-genommen als Störenfried, als „killjoy“, sie hat sich nicht in die Lebensform der Menschen eingepasst. Die Menschen dort wollen nicht wissen, dass es Probleme mit Rassismus gibt, wollen nicht, dass jemand ihre „kleine Welt“ verstört. Ihre eigenen Kinder wurden geschlagen und als „Nigger Lover“ beschimpft und auch als Elliot Jahrzehnte später das Dorf mit einem Journalisten besuchte, war sie dort nicht willkommen. Die Emotionen der Menschen gegenüber Elliot lassen sich vor dem Hintergrund meines Ansatzes gut erklären. Sie richten sich auf Elliot und ihr Projekt als „unassimilierbares Objekt“ in ihre lebensformspezifische Ordnung. Sie sind dazu motiviert, diese Ordnung aufrechtzuerhalten – „being moved to sustain/restore order“ (s. o.).

Auch die „Exhibition B“ löste gewaltige Proteste aus. An diesen Protesten lässt sich einmal mehr die Schwierigkeit des gegenseitigen Verstehens – als Resultat des Bewohnens „verschiedener Welten“ – demonstrieren, die sich bei dem PEGIDA-Anhänger und dem Anarchisten gezeigt hat. Interessant an diesem Fall ist, dass beide involvierten Parteien *dasselbe Anliegen* teilen – Rassismus bekämpfen –, aber (affektiv) derart verschiedene Gestalten wahrnehmen, dass sie den je Anderen nicht verstehen können.

20.000 Menschen unterschrieben eine Protestresolution gegen die in London geplanten Auführungen. Bei der Eröffnung der „Ausstellung“ [...] blockierten 200 Demonstranten Straße und Eingänge, warfen „Exhibit B“ Rassismus vor und bezichtigten die Barbican Gallery der „rassistischen Komplizenschaft“. Simon Wooley, ein Menschenrechts-Aktivist und Koordinator der Protestaktion, erklärte: Man habe versucht dem Barbican die unerhörte Kränkung begreiflich zu machen. Die Veranstalter hätten die Verletzung unterschätzt. „Sie *verstanden den Zorn nicht*, den Menschen empfinden, wenn sie sich derart ausgebeutet sehen.“ (Exhibit B 2014)

Die Protestler waren voller Zorn, weil sie sich selbst „als Schwarze“ erneut „ausgestellt“ sahen und der Überzeugung waren, die Ausstellung würde Rassismus damit perpetuieren. Die

---

<sup>329</sup> Der zitierte Ausschnitt beginnt bei Minute 3:53.

Schauspieler hingegen sahen in der Ausstellung und ihrem Mitwirken darin einen Beitrag zum Kampf gegen Rassismus. Die Schauspieler veröffentlichten eine Stellungnahme, in der sie erklärten, „das Stück sei ‚ein mächtiges Werkzeug im Kampf gegen Rassismus‘, sie seien stolz, ‚schwarze Schauspieler in diesem Stück zu sein‘. Die Ausstellung erlaube niemandem, einerlei ob weiß, schwarz oder andersfarbig, sich unbetroffen zu erklären von einem System, zu dem Rassismus gehöre“ (Exhibit B 2014). Beide unterschiedlichen Weisen, angesichts desselben Phänomens affektiv bedeutsame Gestalten wahr-zunehmen, sind aufgrund der lebensform-spezifischen Habitualisierung, der „kleinen Welten“ verschieden, obwohl sie dasselbe Hintergrundanliegen – Überwindung von Rassismus – teilen. Der Zorn der Protestler ist sicher vielschichtig und auch Ausdruck, wie ich eben geschrieben habe, einer Empörung angesichts der (vermeintlich) rassistischen Ausstellung. Vor dem Hintergrund meiner Analyse wäre allerdings darüber hinaus zu erörtern, inwiefern eine Angst vor dem Verlust der ordnenden Struktur (ebenfalls) ausschlaggebend für die heftige emotionale Reaktion sein könnte. Plausibel erscheint die These, dass bei einigen der Gegner der Ausstellung die Gestalt des „rassifizierenden Weißen“ in ähnlicher Weise verknöchert ist wie die rassifizierte Gestalt der Lehrerin oder der Frau in der U-Bahn – und damit angesichts des komplexen Phänomens, um das es hier geht, keine anderen Weisen der affektiven Wahrnehmung möglich werden; dass auch hier eine affektive Anhaftung an Ordnung wirksam ist, ein Verhaftetsein in einer spezifischen Lebensform, und dass hier besonders zutreffen mag, was Al-Saji als „Taubheit“ bezeichnet hat: eine eingeschränkte Weise der Wahrnehmung, die sich durch eine besonders intensive Affektivität kennzeichnet – als trüge diese Scheuklappen (2014, 142).<sup>330</sup>

Ich habe gezeigt, dass eine Analyse epistemischer Probleme und Potenziale *habitualisierter affektiver Intentionalität* aus meiner Betrachtung ihrer epistemischen Relevanz erlaubt, die epistemischen Probleme des Fühlens in der lebensweltlichen Praxis von miteinander agierenden Menschen „mit anderen Augen“ in den Blick zu nehmen. Habitualisierte affektive Intentionalität stellt für Verstehensprozesse ein erhebliches Problem dar. Sie deshalb aus dem Verstehensprozess entfernen zu wollen, ist allerdings weder möglich, noch lässt sich dies epistemisch rechtfertigen, weil damit ein wesentlicher Erkenntniszugang ausgeschlossen wird. Das Problem, das ein Ansatz habitualisierter affektiver Intentionalität sichtbar macht, besteht darin, dass das in spezifischer Weise habitualisierte (präreflexive) Zur-Welt-Sein von Menschen eine Hürde darstellt, Dinge wahr-zunehmen zu können, die sich nicht in die bestehende Ordnung assimilieren lassen. Insbesondere die Angst vor dem potenziellen Verlust der Möglichkeit, „im Spiel“ bleiben zu können, muss als epistemisches Problem ernstgenommen werden. Wenn Menschen sich auf Verstehensprozesse angesichts komplexer Phänomene einlassen sollen, die den Raum des Wahrnehmbaren nicht von vornherein auf das in der eigenen „kleinen Welt“ Gültige einschränken, müssen Öffnungen geschaffen werden, die Affizierungen erlauben, die Anderes zulassen können. Menschen „verstehen sich auf etwas“, wissen „wie *Man* es

<sup>330</sup> Womit nichts darüber gesagt ist, ob diese Affizierungen (epistemisch, moralisch, politisch) gerechtfertigt sind oder nicht. Wie im gesamten Kapitel geht es um die Frage nach der Möglichkeitsbeschränkung im Verstehensprozess, nicht darum, ob dies die „richtige“ oder „falsche“ Weise ist, affektiv wahr-zunehmen.



macht“, zahlen den „Glauben an das Spiel“, sind im Spiel befangen und dazu motiviert, diese „Ordnungen“ aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen, sollten sie durch das Einlassen auf Verstehen gefährdet werden. Da Menschen auf diese Weise leiblich in einer für sie bedeutsamen Welt verankert sind und sich immer schon auf präreflexiver Ebene in einer lebensformspezifisch normativ strukturierten Umwelt vorfinden, ist diese Hürde erheblich. Aus der eigenen (sozio-kulturell situierten und habitualisierten) Leiblichkeit und der Wahrnehmung, des Weltbezugs vermittelt dieses Leibs, gibt es kein Entkommen. Meine Untersuchung wirft die Frage auf, wie es gelingen kann, dass Menschen sich vor dem Hintergrund dieser epistemischen Relevanz des Fühlens – des leiblich-phänomenalen Wahrnehmens bedeutsamer Gestalten vor dem Hintergrund lebensformspezifischer Habitualisierung – auf Verstehensprozesse einlassen können, in denen angesichts komplexer Phänomene ebenfalls unbekannte Gestalten sowie nicht eigens bewohnte (fremde) bedeutsame „kleine Welten“ Eingang und Geltung finden können. Jane Elliots Workshop ist eine sehr radikale Form, dies zu ermöglichen, und kann äußerst gefährlich für die Betroffenen werden. Wenn sich die Eltern der Kinder empören, ist dies nicht nur bedenklich aufgrund ihrer Anhaftung an deren Ordnung, sondern durchaus auch verständlich und angemessen. Menschen (vor allem kleine Kinder) derart gewaltsam zu verstören und zu verunsichern, kann existenzielle Krisen auslösen. Die Frage ist, wie es möglich sein kann, Öffnungen zu erlauben. Wie kann es Menschen gelingen, sich partiell so zu verankern, dass sie eine (Selbst-)Verstörung zulassen und aushalten können, damit sie nicht wie der Xenophobe alles sofort einordnen müssen, nicht wie das Kind oder Anniken sofort alles verdrängen müssen, was sich nicht einfügt. Wie könnte es gelingen, Objekte, die sich zunächst nicht in die eigene Ordnung assimilieren lassen, die sich einem „könnenden“ Umgang verweigern, in der Frage, in der Ambivalenz und in ihrem Stören zu belassen, im Verstehensprozess wirken zu lassen? Wie könnte es gelingen, dass Menschen nicht radikal gefährdet sind, sich nicht durch jedes widrige Objekt, durch jede unbekannte „kleine Welt“ in ihrer eigenen Lebenswelt als bedroht empfinden? Wenn sich affektive (Ver-)Störbarkeit kultivieren lässt, so wie sich Sinneswahrnehmungen und Urteilsvermögen kultivieren lassen, dann läge genau an dieser Stelle die Möglichkeit, den ankylotischen Leib beweglicher zu machen. Dann ließe sich lernen, „andere Welten bereisen“ zu können (und zu wollen), ohne dass dies existenzielle Krisen auslöste. Ein epistemisches Ziel bestünde damit in der Entwicklung eines reichen, vielfältigen, pluralistischen Emotionsrepertoires, in der Möglichkeit einer Angänglichkeit für Differenz. Damit würde es einem Subjekt möglich, mehr Unterscheidungen treffen und damit mehr Perspektiven auf komplexe Phänomene einnehmen zu können, die in den Verstehensprozess eingehen und sich dort bewähren müssen. Alles Andere ist, mit Spinoza gesprochen, eine Flucht ins *asylum ignoratiae*:

Spinoza wird dies später eine Flucht in das Asyl der Unwissenheit (*asylum ignoratiae*) nennen (E I, app.), die dazu führe, daß die geistige Aktivität der Menschen in der Äußerlichkeit

einer blind übernommenen Lebensform erstarrt, in der sich Menschen einem Zwang unterwerfen, durch den sie sich selbst entfremden. (Bartuschat 2006, 16) <sup>331</sup>

---

<sup>331</sup> Der Begriff „asylum ignoratae“ findet sich bei Spinoza im Anhang des ersten Teils in der „Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt“. Mit dieser Schlussbemerkung, geliehen bei Spinoza, lässt sich noch einmal erinnern an Heideggers „Leben des *Man*“ (siehe Abschnitt 4.3.1) und Bermes entsprechender Bemerkung, dass eine „stetige Auf- und Übernahme [kulturell vermittelten Wissens; IvM] das Charakteristikum der Existenz [ist], die, ihrer Dynamik beraubt, zu einer kristallisierten Existenz und damit zu Pathologien führen kann. Diese Art des Wissens ist [...] ein „knowing how“, ein Können, dessen Explikation nachträglich unvollständig bleibt. Das sedimentierte Wissen des Leibes *bleibt anonym*, es bleibt im Modus des ‚Man‘.“ (Bermes 2012, 84)

## Schlussbetrachtung

---

Emotions have a multiplicity of dimensions and aspects and, consequently, a multiplicity of lines of investigation. [...] There may be no single objective standpoint. Indeed, there may be no objective viewpoint at all. The ultimate „truth“ about human emotion may be that we never get outside ourselves, and so *there will always be political interests and power relationships both in emotion and in the study of emotions*. But the fact that emotions are political may be precisely the reason why emotions remain of such enduring interest to us [...] as an eminently practical matter regarding our getting along in the world. (Solomon 1998, 19; Hervorhebung IvM)

Ich habe gezeigt, dass sich die Frage nach der epistemischen Relevanz des Fühlens erheblich verändert, wenn Situiertheit ernstgenommen und konsequent weitergedacht wird. „Mit anderen Augen“ zeigt sich ein noch weitaus komplexeres Phänomen als ohnehin schon, insbesondere in Bezug auf die Fragen, wie Verstehensprozesse jenseits eines Wieder-Erkennens bereits bekannter Gestalten möglich werden können und wie Geltung gewährleistet werden kann.

Ansätze, die Verstehen und Geltung durch systematischen Reduktionismus zu erreichen versuchen, erweisen sich als unzureichend. Das spricht nicht gegen reduktionistische Ansätze. Die Idee, *konsequent* ganzheitlich verstehen zu wollen, würde bedeuten, alles auf einmal erfassen zu wollen, was jedes Verstehen unmöglich machen würde. Um verstehen zu können, wie Kernspaltung funktioniert, um Atomkraftwerke betreiben zu können, ist es deshalb sinnvoll, Theorien zu entwickeln, die von den „Befindlichkeiten“ der Physiker „bereinigt“ werden. Die Vorstellung von physikalischen Theorien oder Atomkraftwerken, deren Geltung resp. Zuverlässigkeit von den jeweiligen Emotionen der Entwickler abhängig ist, ist ein (komisch) absurder Gedanke.<sup>332</sup> Doch wie weit sich solche Theorien, Fakten, Phänomene aus der Welt herauslösen und isolieren lassen, ist letztlich unerheblich, denn sobald es um das komplexe epistemische Phänomen „der Atomkraft“ geht, stellt sich die epistemische Frage nicht mehr isoliert. Der Betrieb von Atomkraftwerken ist keine rein physikalische Frage sondern eingebettet in die komplexen lebensweltlichen Praxen aller Betroffenen. So ist etwa die Atommülllagerfrage nicht nur und nicht primär eine des richtigen Gesteins, sondern bestehender und zukünftiger Lebensformen (für die nächste Million Jahre) und wie diese damit umgehen (können). Sobald die Idee von *Endlagern* aufgegeben wird – also die Idee einer endgültigen Entsorgung des

---

<sup>332</sup> Allerdings zeigt das Beispiel von Tschernobyl, dass genau dies beim Entwurf des Atomkraftwerks passiert ist. Durch die vermeintlich „objektive“ Konstruktionsmethode wurden eben genau jene Bedingungen nicht berücksichtigt, die als „soft factors“ galten, das Menschliche. Es ist bemerkenswert, dass dann regelmäßig von „menschlichem Versagen“ gesprochen wird, womit der Betrieb gemeint ist, obwohl das menschliche Versagen gerade darin besteht, Theorien zu entwickeln, die einfach wesentliche Faktoren ausblenden, und zwar so wesentliche, dass daraus Katastrophen wie die von Tschernobyl entstehen (vgl. Dörner 1989, 47–57). Dass Lebensformen wie die kommunistische besonders anfällig für solche Ankylosen sind, die jede Möglichkeit von Verstehen bereits präreflexiv unmöglich machen, ist wenig überraschend, wäre der „Preis“ dafür doch extrem hoch. Das eigentliche Phänomen lässt sich in offenen Gesellschaften jedoch in sehr ähnlicher Weise finden.

komplexen bedeutsamen Phänomens Atommüll aus der Lebenswelt –, stellen sich unzählige kulturelle, ökonomische, medizinische etc. Fragen, ohne deren Explikation das Phänomen weder verstanden noch problemadäquat gelöst werden kann. Das zeigt sich auch am Phänomen des Klimawandels, das kein bloßes Wetterphänomen sondern Ursache von und Bedingung für unsere vielfältigen Lebenspraxen ist. Fast alle Lebensbereiche werden von den Änderungen betroffen sein, sollten sich die Prognosen als begründet erweisen. Ob diese Änderungen, die durch den Klimawandel ausgelöst würden, verhindert werden können, hängt davon ab, ob es gelingt, die vielfältigen Lebenspraxen so zu verändern, dass es Menschen möglich wird, die komplexe bedeutsame Gestalt des Klimawandels auf eine Weise zu verstehen, die bewirkt, dass sie ihre Lebensformen so verändern, dass der Klimawandel verhindert werden kann. Genau dies passiert derzeit nicht. Klimawandel bleibt ein weitgehend abstraktes Phänomen, das in seiner bedeutsamen Gestalt nicht wahrgenommen wird und damit keinen Eingang in Verstehensprozesse findet, die wiederum Auswirkungen auf die Gestaltung der eigenen Lebenspraxis haben („knowing-but-not-knowing“, Goldie 2008, 159).

Das Problem besteht nicht in einer Festlegung von Disziplinargrenzen sondern in der Übertragung dieser Grenzen auf epistemische Fragen lebensweltlicher Praxis. Hier auf die Nicht-Zuständigkeit zu verweisen oder solche Probleme z. B. als rein „politische“ zu externalisieren („outzusourcen“), ist selbst ein politisches Manöver, das epistemisch ungerechtfertigt ist. Insbesondere dann, wenn „Politik“ als eine letztlich dezisionistische Sphäre verstanden wird, in der diese Fragen durch Meinungskonsolidierung entschieden werden, zeigt sich, dass hiermit eine radikale Kapitulation vor der eigentlichen epistemischen Aufgabe vollzogen werden soll. Das ist selbstwidersprüchlich und muss zurückgewiesen werden! Es ist erstaunlich, dass sich hierbei absolute Skeptiker und Szientisten in ihren Überzeugungen seltsam einig zu sein scheinen, vor allem darin, das eigentliche epistemische Problem nicht angehen zu wollen, weil es nicht einfach und absolut fundierbar ist.

Die Versuche, wahlweise Sinneswahrnehmung, Denken oder Fühlen aus dem epistemischen Verstehens- und Begründungsprozess ausschließen oder überbetonen zu wollen, müssen zurückgewiesen werden. Auch die Versuche, das Subjekt und seine sozio-kulturell spezifische Situiertheit aus dem Erkenntnisprozess auszuschließen resp. die Erkenntnis vom Subjekt und seinen Formen, in denen ihm Erkenntnis überhaupt erst möglich wird, zu bereinigen, um dann zum „Ding an sich“, den „Sachen selbst“ oder „der objektiven Wahrheit“ vordringen zu können, sind unzulässig. Damit allerdings wird der Verweis auf eine absolute Instanz, die unmittelbar zugänglich ist und anhand derer Geltung geprüft werden könnte, problematisch. Doch dies bedeutet gerade nicht, dass deshalb Geltungsansprüche aufgegeben werden müssen. Jegliche lebensweltliche Praxis, sämtliche „kleine Welten“ sind genauso wenig unabhängig wie der Elfenbeinturm und das Labor, sondern der vollen Geworfenheit ausgesetzt. Sie lassen sich dennoch auf innere Kohärenz prüfen und müssen sich auch vor den Phänomenen bewähren, die es „gibt“. Die skeptische These, dass alle praktischen Lebensformen gleichgültig seien oder nicht beurteilt werden könnten/dürften, ist deshalb nicht nur als ungerechtfertigt zu verwerfen sondern in ihrer epistemischen Konsequenz hoch problematisch. Selbst wenn Lebensformen ähnlich wie Paradigmen Inkommensurabilität aufweisen, sind sie nicht vollständig inkommensurabel und auch nicht unzugänglich (vgl. Jaeggi 2014).

Emotionen sind für Verstehensprozesse unverzichtbar. Ohne Affektivität wären uns unter anderem, darauf habe ich den Fokus gelegt, komplexe Phänomene nicht als bedeutsame Gestalten zugänglich. Vermittels affektiver Intentionalität handeln Menschen mit ihrer sozio-kulturellen Umwelt lebensformspezifisch bedeutsame „kleine Welten“ aus. Menschen *gestalten* Lebensformen und damit *gestalten* sie ihre Affizierbarkeit und ihre Emotionsrepertoires sowie das, was für sie bedeutsam ist. Nicht alle Emotionen sind in dieser Weise „geformt“ und nicht jede Bedeutsamkeit, die affektiv wahr-genommen wird, rekuriert in diesem Sinne auf sozio-kulturell variable Praxen. Mein Fokus auf die Habitualisierung impliziert demnach keine Leugnung relativ kulturinvarianter Formen affektiver Intentionalität. Affektivität ist zugleich konservativ und subversiv, lässt Subjekte anhaften an Ordnungen des Fühlens und birgt das Potenzial, sich „Ordnungen des Fühlens“ zu verweigern, merkbar zu machen, dass diese „nicht stimmen“ (siehe „affect alien“; Ahmed 2010a u. 2010b). In der subversiven Dimension liegt, sollte sich meine These der Möglichkeit einer Kultivierung affektiver (Ver-)Störbarkeit und Beweglichkeit im fühlenden Wahr-nehmen bekräftigen lassen, ein besonderes epistemisches Potenzial. Um dieses zu entfalten, darin besteht der Beitrag meiner Arbeit, muss das Problem des ankylotischen Fühlens zunächst besser verstanden werden. Mit meinem Fokus habe ich spezifische Bedingungsfaktoren spezifischer, affektiv erschlossener Wirklichkeiten herausgearbeitet und beleuchtet, die danach fragen, inwiefern ein Subjekt mit diesen Wirklichkeiten im Verstehensprozess umgehen kann.

Die Frage nach angemessenem Fühlen rekuriert aus dieser Perspektive unweigerlich auf die Frage nach angemessenen Lebensformen. Menschen sind mit ihrer „könnenden“ Dimension des Fühlens dazu in der Lage, angemessen wahr-zunehmen, um was es geht, („what is at issue and at stake“; Rouse 2002) in lebensformspezifischen Praxen, in „kleinen Welten“. Damit trägt Affektivität dazu bei, dass diese aufrechterhalten werden, dass „mitgespielt“ werden kann. Worum es in einer lebensformspezifischen Praxis geht, ist Gegenstand des (affektiven) Aushandlungsprozesses zwischen den interagierenden Subjekten und damit stets offen für subtile Änderungen dessen, „worum es geht“ bis hin zu radikalen Transformationen. Ob und auf welche Weise diese Praktiken selbst angemessen sind – ob eine Verstetigung oder eine Transformation der Lebensformen durch an diese Ordnung angepasstes oder in diese Ordnung unassimilierbares Fühlen gerechtfertigt ist –, ist eine weiterführende und nicht isoliert zu beantwortende Frage. Die „interne“ Angemessenheit, die sich allein aus der lebensformspezifischen „Passung“ ergibt, muss sich demnach in einem größeren, umfassenden normativen (ethischen, politischen, kulturellen) Rahmen bewähren. Mit der Art und Weise, wie wir als Gesellschaft Affizierungsmöglichkeiten schaffen, formen, aufrechterhalten oder transformieren, gestalten wir Lebensformen und umgekehrt. In welcher Weise Menschen welche Affordanzen als wie bedeutsam wahr-nehmen, prägt immer schon den affektiven Möglichkeitsraum der Anderen mit. Nehmen wir unsere Umwelt als „instagram-able“ wahr oder unsere Gegenüber ausschließlich „als X“, gestaltet sich unsere Umwelt für uns und Andere auf entsprechende Weise. Es liegt also ein enormes Potenzial in der Weise, wie Menschen fühlen, wie sie dies reflektieren und wie sie mit entsprechenden Gestaltwahr-nehmungen in Verstehensprozessen umgehen.

Mein Ansatz soll zeigen, welche spezifischen Probleme sich aus einer Betrachtung des Phänomens habitualisierter affektiver Intentionalität für (ein Einlassen auf) Verstehen(sprozesse) ergeben, dass ein Begreifen von Bedeutsamkeit jenseits des Wieder-Erkennens bereits bekannter Gestalten möglich werden kann und dass genau darin das Ziel unserer Bemühungen liegen muss, um dann zwischen möglichst vielen Gestalten differenzieren zu können und diese auf ihre Begründungsfähigkeit zu befragen. Gerade im „postfaktischen Phänomen“ sehe ich eine zentrale Herausforderung, die wir nicht nur interessiert zur Kenntnis nehmen sollten. Auch Philosophinnen sind immer schon *zur Welt* und nehmen lebensform-spezifisch normative Anforderungen wahr, derer gemäß sie sich „passend“ verhalten. Meine bestehen darin, nach Wegen zu suchen, wie Menschen Anhaftungen lösen und Ankylosen lockern können, um *erstens* bedeutsame Phänomene verstehen zu können, die eine Verankerung in einer anderen Leiblichkeit und Habitualisierung erfordern. Und die *zweitens* nicht nur versuchen, die „kleine Welt“ des Anderen aus seiner Perspektive heraus verstehen zu wollen („world-travelling“; Lungones 1987), sondern *drittens* gemeinsam mit dem Anderen versuchen, auch neue und andere bedeutsame Gestalten verstehen zu lernen. Es gibt gute Gründe für die Bewahrung von Ordnung und die Angst vor dem Neuen. Und es gibt ebenso gute Gründe für einen endlosen Verstehensprozess, auch wenn dieser oft anstrengend, schmerzhaft und verwirrend ist. Weder Verstehen noch Geltung lassen sich kategorisch beantworten. Sie sind selber Gegenstand des Verstehensprozesses, in dem wir uns kreisend fortbewegen – hoffentlich mit der ausgeprägten Fähigkeit, fühlend bedeutsame Gestalten wahr-nehmen und in Frage stellen zu können.

## Literaturverzeichnis

---

- Adorno, Theodor W. ([1969] 2003): Stichworte. In (ders.): *Gesammelte Schriften Band 10, 2: Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 595–782.
- Adorno, Theodor W.; Dahrendorf, Ralf; Pilot, Harald; Albert, Hans; Habermas, Jürgen; Popper, Karl ([1969] 1975): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand Verlag.
- Ahmed, Sara (2004a): *Differences that Matter. Feminist Theory and Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ahmed, Sara (2004b): *The Cultural Politics of Emotions*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmed, Sara (2006): *Queer Phenomenology*. Durham: Duke University Press.
- Ahmed, Sara (2010a): Happy Objects. In: Melissa Gregg & Gregory Seigworth (Hrsg.): *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press, 29–51.
- Ahmed, Sara (2010b): *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press.
- Ahmed, Sara (2014): The Problem of Perception. In: *Feministkilljoys* 17. Feb. 2014. <https://feministkilljoys.com/2014/02/17/the-problem-of-perception/> (abg. 2017-08-07).
- Alcoff, Linda Martín & Potter, Elizabeth (1993) (Hrsg.): *Feminist Epistemologies*. New York: Routledge.
- Alcoff, Linda Martín (2000): Merleau-Ponty and Feminist Theory on Experience. In: Fred Evans & Leonard Lawlor (Hrsg.): *Chiasms. Merleau-Pontys Notion of Flesh*. Albany: State University of New York Press, 251–271.
- Alcoff, Linda Martín (2006): *Visible Identities. Race, Gender, and the Self*. New York: Oxford University Press.
- Al-Saji, Alia (2009): A Phenomenology of Critical Ethical Vision. Merleau-Ponty, Bergson, and the Question of Seeing Differently. In: *Chiasmi International* 11, 375–398.
- Al-Saji, Alia (2014): A Phenomenology of Hesitation. In: Emily Lee (Hrsg.): *Living Alterities. Phenomenology, Embodiment, and Race*. Albany: State University of New York Press, 133–172.
- Anderson, Elizabeth (2015): Feminist Epistemology. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/feminism-epistemology/> (abg. 2017-08-07).
- Ankylose (2017): Ankylose. In: *Wiktionary* 24. Juni 2017. <https://de.wiktionary.org/w/index.php?title=Ankylose&oldid=5955463> (abg. 2017-06-27).
- Arango-Muñoz, Santiago & Michaelian, Kourken (2014): Epistemic Feelings, Epistemic Emotions: Review and Introduction to the Focus Section. In: *Philosophical Inquires* 2 (1), 97–122.
- Arango-Muñoz, Santiago (2014): The Nature of Epistemic Feelings. In: *Philosophical Psychology* 27 (2), 193–211.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Hamburg: Felix Meiner 1985.

- Arnold, Magda (1960): *Emotion and Personality*. New York: Columbia University Press.
- Ayer, Alfred ([1936] 1962): *Language Truth and Logic*. London: Gollancz.
- Baerveldt, Cor & Voestermans, Paul (2005): Culture, Emotion and the Normative Structure of Reality. In: *Theory & Psychology* 15 (4), 449–473.
- Bagnoli, Carla (2011) (Hrsg.): *Morality and the Emotions*. Oxford: Oxford University Press.
- Baier, Angelika; Binswanger, Christa; Häberlein, Jana; Nay, Yv Eveline & Zimmermann, Andrea (2014) (Hrsg.): *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*. Wien: Zaglossus.
- Bär, Jochen (2016): Postfaktizität. In: *Gesellschaft für deutsche Sprache (GfdS)* 9. Dez. 2016. <http://gfdS.de/wort-des-jahres-2016/#postfaktisch> (abg. 2016-09-21).
- Barad, Karen (1996): Meeting the Universe Halfway. In: Lynn Hankinson Nelson & Jack Nelson (Hrsg.): *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*. Dordrecht: Kluwer, 161–194.
- Bartky, Sandra (1990): *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge.
- Bartuschat, Wolfgang (2006): *Baruch de Spinoza*. München: CH Beck.
- Bateson, Gregory ([1972] 1985): *Ökologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Baumberger, Christoph; Beisbart, Claus & Brun, Georg (2017): What is Understanding? An Overview of Recent Debates in Epistemology and Philosophy of Science. In: Stephen Grimm, Christoph Baumberger & Sabine Ammon (Hrsg.): *Explaining Understanding. New Perspectives from Epistemology and Philosophy of Science*. New York: Routledge, 1–34.
- Bedorf, Thomas (2015): Leibliche Praxis. Zum Körperbegriff der Praxistheorien. In: Thomas Alkemeyer, Volker Schürmann & Jörg Volbers (Hrsg.): *Praxis denken. Konzepte und Kritik*. Wiesbaden: Springer VS, 129–150.
- Berlant, Lauren (2000) (Hrsg.): *Intimacy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Berlant, Lauren (2011): *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press.
- Bermes, Christian (2012): *Merleau-Ponty zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Böhme, Gernot ([1995] 2013): *Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Böhme, Gernot (2001): *Ästhetik: Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*. München: Wilhelm Fink.
- Böning, Mareitta (2009): Illusio (illusio). In: Fröhlich & Rehbein 2009, 129–131.
- Bordo, Susan (1987): *The Flight on Objectivity. Essays on Cartesianism and Culture*. Albany: State University of New York Press.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc ([1992] 1996): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre ([1972] 1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyrischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre ([1979] 1987): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.



- Bourdieu, Pierre ([1980] 2015): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre ([1982] 1985): *Sozialer Raum und ‚Klassen‘. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre ([1992] 1996): Die Praxis der reflexiven Anthropologie. Einleitung zum Seminar an der École des hautes études en sciences sociales, Paris, Oktober 1987. In: Bourdieu & Wacquant [1992] 1996, 251–294.
- Bourdieu, Pierre ([1997] 2013): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bowlby, John ([1973] 2011): *Das Glück und die Trauer: Herstellung und Lösung affektiver Bindungen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Brady, Michael (2013): *Emotional Insight*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, Wendy (1995): *States of Injury: Freedom and Power in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Brun, Georg & Kuenzle, Dominique (2008): Introduction: A New Role for Emotions in Epistemology? In: Brun et al. 2008, 1–31.
- Brun, Georg; Doğuoğlu, Ulvi & Kuenzle, Dominique (2008) (Hrsg.): *Epistemology and Emotions*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Bueno de Mesquita, Kitty (2016): Zum Trainingskonzept von Jane Elliott. In: *Diversity Works*. [http://www.diversity-works.de/workshops/blue\\_eyed\\_workshop/blue\\_eyed\\_das\\_konzept/](http://www.diversity-works.de/workshops/blue_eyed_workshop/blue_eyed_das_konzept/) (abg. 2017-08-09).
- Burkitt, Ian (2014): *Emotions in Social Relations*. London: Sage Publications.
- Butler, Judith ([1997] 2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith ([2004] 2012): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1997): Geschlechtsideologie und phänomenologische Beschreibung – Eine feministische Kritik an Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung. In: Silvia Stoller & Helmuth Vetter (Hrsg.): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien: WUV-Universitätsverlag, 166–186.
- Butler, Judith (2006): Merleau-Ponty and the Touch of Malebranche. In: Taylor Carman & Mark Hansen (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, 181–205.
- Butler, Judith (2010): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Calhoun, Cheshire (1984): Cognitive Emotions? In: Cheshire Calhoun & Robert Solomon (Hrsg.): *What Is an Emotion?* New York: Oxford University Press, 327–342.
- Campbell, Sue (1994): Being Dismissed: The Politics of Emotional Expression. In: *Hypatia* 9 (3), 46–65.
- Carman, Taylor (2008): *Merleau-Ponty*. New York: Routledge.
- Chaiken, Shelly & Trope, Yaacov (1999) (Hrsg.): *Dual-process Theories in Social Psychology*. New York: Guilford Publishing.

- Ciampi, Luc (1997): *Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Clark, Andy & Chalmers, David (1998): The Extended Mind. In: *Analysis* 58 (1), 7–19.
- Clark, Andy (1997): *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge: MIT Press.
- Clough, Patricia & Halley, Jean (2007) (Hrsg.): *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press.
- Collini, Stefan (2004): Einführung: Die begrenzbare und die unbegrenzbare Interpretation. In: Umberto Eco: *Zwischen Autor und Text: Interpretation und Überinterpretation*. München: DTV, 1–28.
- Colombetti (2008). The Somatic Marker Hypotheses, And What the Iowa Gambling Task Does and Does Not Show. In: *The British Journal for Philosophy of Science* 59 (1), 51–57.
- Colombetti, Giovanna & Krueger, Joel (2015): Scaffoldings of the Affective Mind. In: *Philosophical Psychology* 28 (8), 1157–1176.
- Colombetti, Giovanna & Stephan, Achim (2013): Affektwissenschaft (affective science). In: Achim Stephan & Sven Walter 2013, 501–510.
- Colombetti, Giovanna & Torrance, Steve (2009): Emotion and Ethics: An Inter-(en)active Approach. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8, 505–526.
- Colombetti, Giovanna (2013): *The Feeling Body*. Cambridge: MIT Press.
- Colombetti, Giovanna (in Vorbereitung): Enacting Affectivity. Erscheint in: Albert Newen, Leon de Bruin & Shaun Gallagher (Hrsg.): *Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Costall, Alan (2012): Canonical Affordances in Context. In: *Avant* 3 (2), 86–93.
- Crossley, Nick (1996): Body-Subject/Body-Power: Agency, Inscription, and Control in Foucault and Merleau-Ponty. In: *Body & Society* 2 (2), 99–116.
- Crossley, Nick (2001): *The Social Body. Habit, Identity and Desire*. London: Sage publications.
- Crossley, Nick (2004): Phenomenology, Structuralism and History. In: *Theoria* 103, 88–121.
- Crossley, Nick (2013): Habit and Habitus. In: *Body & Society* 19 (2 & 3), 136–161.
- Cvetcovitch, Ann (2003): *An Archive of Feelings. Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*. Raleigh: Duke University Press.
- D'Andrade, Roy (1984): Cultural Meaning Systems. In: Richard Shweder & Robert LeVine (Hrsg.): *Culture Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 88–119.
- D'Arms, Justin & Jacobson, Daniel (2000): The Moralistic Fallacy: On the ‚Appropriateness‘ of Emotions. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 61, 65–90.
- D'Arms, Justin & Jacobson, Daniel (2006): Sensibility Theory and Projectivism. In: David Copp (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 186–218.
- Damáso, António ([1994] 2004): *Descartes' Irrtum*. Berlin: List Verlag.
- de Beauvoir, Simone ([1952] 1989): *The Second Sex*. New York: Vintage Books.

- De Jaegher, Hanne & Di Paolo, Ezequiel (2007): Participatory Sense-making. An Enactive Approach to Social Cognition. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6, 485–507.
- de Saussure, Ferdinand ([1916] 1967): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin: de Gruyter.
- de Sousa, Robald (2013): Emotion. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/emotion/> (abg. 2017-08-10).
- de Sousa, Ronald ([1987] 2009): *Die Rationalität des Gefühls*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- de Sousa, Ronald (1980): The Rationality of Emotions. In: Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.): *Explaining Emotions*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 127–151.
- de Sousa, Ronald (2002): Emotional Truth. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76, 247–263.
- de Sousa, Ronald (2008): Epistemic Feelings. In: Brun et al. 2008, 185–204.
- de Sousa, Ronald (2011): *Emotional Truth*. New York: Oxford University Press.
- Deleuze, Gilles ([1968] 1992): *Differenz und Wiederholung*. München: Wilhelm Fink.
- Demmerling, Cristoph (2007): Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§ 25–38). In: Thomats Rentsch (Hrsg.): *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag, 83–108.
- Deonna, Julien & Teroni, Fabrice (2012): *The Emotions. A Philosophical Introduction*. New York: Routledge.
- Deonna, Julien (2006): Emotion, Perception and Perspective. In: *Dialectica* 60, 29–46.
- Dewey, John & Bentley, Arthur (1949): *Knowing and the Known*. Boston: Beacon Press.
- Dewey, John (1922): *Human Nature and Conduct. And Introduction to Social Psychology*. New York: Henry Holt.
- Döring, Sabine (2003): Explaining Action by Emotion. In: *Philosophical Quarterly* 211, 14–30.
- Döring, Sabine (2007): Seeing What to Do: Affective Perception and Rational Motivation. In: *Dialectica* 61, 363–394.
- Döring, Sabine (2008): Conflict without Contradiction. In: Brun et al. 2008, 83-103.
- Döring, Sabine (2009a): Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute. In: Döring 2009b, 12–65.
- Döring, Sabine (2009b) (Hrsg.): *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dörner, Dietrich (1989): *Die Logik des Misslingens. Strategisches Denken in komplexen Situationen*. Reinbek: Rowohlt.
- Dotson, Kristie & Whyte, Kyle (2013): Environmental Justice, Unknowability, and Unqualified Affectability. In: *Ethics and the Environment* 18 (2), 55–79.
- Dotson, Kristie (2011): Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. *Hypatia* 26 (2), 236–257.
- Dotson, Kristie (2012): A Cautionary Tale On Limiting Epistemic Oppression. *Frontiers: A Journal of Women Studies* 33 (1), 24–47.
- Dreyfus, Hubert & Kelly, Sean (2007): Heterophenomenology: Heavy-handed Sleight-of-hand. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6 (1-2), 45–55.

- Dreyfus, Hubert (2002): Intelligence Without Representation – Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation. The Relevance of Phenomenology to Scientific Explanation. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1 (4), 367–383.
- Dreyfus, Hubert (2006): Merleau-Ponty and Recent Cognitive Science. In: Taylor Carman & Mark Hansen (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, 129–150.
- Dreyfus, Hubert (2007a): The Return of the Myth of the Mental. In: *Inquiry* 50 (4), 352–365.
- Dreyfus, Hubert (2007b): Response to McDowell. In: *Inquiry* 50 (4), 371–377.
- Du Bois, W. E. B. ([1903] 1989): *The Souls of Black Folk*. New York: Bantam Doubleday Dell.
- Dueck, Gunter (2000): *Wild Duck. Empirische Philosophie der Mensch-Computer-Vernetzung*. Berlin und Heidelberg: Springer-Verlag.
- Dueck, Gunter (2009): *Direktkarriere. Der einfachste Weg nach ganz oben*. Frankfurt a. M.: Eichborn.
- Eco, Umberto (2004): *Zwischen Autor und Text: Interpretation und Überinterpretation*. München: DTV.
- Ekman, Paul & van Friesen, Wallace (2003): *Unmasking the Face. A Guide to Recognizing Emotions From Facial Expressions*. Cambridge: Malor Books.
- Ekman, Paul (1972): *Emotion in the Human Face*. New York: Pergamon Press.
- Elgin, Catherine (1996): *Considered Judgment*. Princeton: Princeton University Press.
- Elgin, Catherine (2006): From Knowledge to Understanding. In: Stephen Hetherington (Hrsg.): *Epistemology Futures*. Oxford: Clarendon, 199–215.
- Elgin, Catherine (2008): Emotion and Understanding. In: Brun et al. 2008, 33–49.
- Epistemisch (2016): epistemisch. In *Wiktionary* 23. Apr. 2016. <https://de.wiktionary.org/w/index.php?title=epistemisch&oldid=4770231> (abg. 2016-10-16).
- Evans, Dylan (2001): *Emotion. The science of Sentiment*. Oxford: Oxford University Press.
- Exhibit B (2014): Rassistisch oder kritisch? Brett Baileys „Exhibit B“ nach heftigen Protesten in London abgesetzt. In: *nachtkritik* 24. Sep. 2014. [https://www.nachtkritik.de/index.php?option=com\\_content&view=article&id=10025&catid=126&Itemid=100089](https://www.nachtkritik.de/index.php?option=com_content&view=article&id=10025&catid=126&Itemid=100089) (abg. 2017-08-09).
- Fadil, Nadia (2009): Managing Affects and Sensibilities. The Case of Not-handshaking and Not-fasting. In: *Social Anthropology* 17 (4), 439–454.
- Fanon, Frantz ([1952] 1967): *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Feynman, Richard ([1985] 2000): „Sie beliebten wohl zu scherzen, Mr. Feynman!“ *Abenteuer eines neugierigen Physikers*. München: Piper.
- Fiehler, Reinhard (1990): *Kommunikation und Emotion*. Berlin: de Gruyter.
- Figueroa, Robert & Waitt, Gordon (2008): Cracks in the Mirror: (Un)covering the Moral Terrains of Environmental Justice at Uluru-Kata Tjuta National Park. In: *Ethics, Place and Environment: A journal of Philosophy and Geography* 11 (3), 327–349.
- Fleck, Ludwik ([1935] 1980): *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel ([1966] 1974): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Foucault, Michel ([1975] 1977): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Frankfurt, Harry (2005): *On Bullshit*. Princeton: Princeton University Press, Princeton.
- Fricker, Miranda (2007): *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press.
- Fröhlich, Gerhard & Rehbein, Boike (Hrsg.) (2009): *Bourdieu Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- Fröhlich, Gerhard (2009): Einverleibung (incorporation). In: Fröhlich & Rehbein 2009, 81–90.
- Frye, Marilyn (1983): *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. New York: The Crossing Press.
- Fuchs, Thomas (2013): The Phenomenology of Affectivity. In: K.W.M. Fulford; Martin Davies; Richard Gipps; George Graham; John Sadler; Giovanni Stanghellini & Tim Thornton (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, 612–631.
- Gallagher, Shaun & Crisafi, Anthony (2009): Mental Institutions. In: *Topoi* 28 (1), 45–51.
- Gallagher, Shaun (2005): *How the Body Shapes the Mind*. New York: Oxford University Press.
- Gallagher, Shaun (2013): The Socially Extended Mind. In: *Cognitive Systems Research* 25–26, 4–12.
- Gammerl, Benno (2012): Emotional Styles – Concepts and Challenges. In: *Rethinking History* 16 (2), 161–175.
- Garry, Ann & Pearsall, Marilyn (1996) (Hrsg.): *Women, Knowledge, and Reality*. New York/London: Routledge.
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic books.
- Gendler, Tamar Szabó (2008): Alief and Belief. In: *The Journal of Philosophy* 105 (10), 634–663.
- Gibbard, Allan (1990): *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gibson, James (1986): *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York: Psychology Press.
- Gigerenzer, Gerd & Selten, Reinhard (2001a) (Hrsg.): *Bounded Rationality. The Adaptive Toolbox*. Cambridge: MIT Press.
- Gigerenzer, Gerd & Selten, Reinhard (2001b): Rethinking Rationality. In: Gigerenzer & Selten 2001a, 1–12.
- Gigerenzer, Gerd (2001): The Adaptive Toolbox. In: Gigerenzer & Selten 2001a, 37–50.
- Gigerenzer, Gerd (2007): *Gut Feelings: The Intelligence of the Unconscious*. London: Viking Press.
- Goldie, Peter (2000): *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldie, Peter (2002): Emotions, Feelings and Intentionality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1, 235–254.
- Goldie, Peter (2008): Misleading Emotions. In: Brun et al. 2008, 149–165.

- Goldie, Peter (2011): Emotionen, Gefühle und Intentionalität. In: Slaby et al. 2011, 49–71.
- Goldie, Peter (Hrsg.) (2010): *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. New York: Oxford University Press.
- Goleman, Daniel ([1995] 1997): *Emotionale Intelligenz*. München: DTV.
- Gordon, Robert (1987): *The structure of emotions. Investigations in Cognitive Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Gosepath, Stephan (2010): Rationalität. In: Hans Jörg Sandkühler (2010), 2205bu–2210b.
- Gould, Deborah (2009): *Moving Politics. Emotion and ACT UP's Fight Against AIDS*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Greenspan, Patricia (1988): *Emotions and Reasons. An Inquiry into Emotional Justification*. New York: Routledge.
- Gregg, Melissa & Seigworth, Gregory (2010) (Hrsg.): *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press.
- Gregg, Melissa (2011): *Work's Intimacy*. Cambridge: Polity.
- Griffiths, Paul & Scarantino, Andrea (2009): Emotions in the Wild. In: Robbins & Aydede 2009, 437–453.
- Grimm, Stephen (2011): Understanding. In: Sven Bernecker & Duncan Pritchard (Hrsg.): *The Routledge Companion to Epistemology*. New York: Routledge, 84–94.
- Gross, James (2002): Emotion Regulation. In: *Psychophysiology* 39, 281–291.
- Grosz, Elizabeth (1991): *Feminism and the Body. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gugutzer, Robert (2015): *Soziologie des Körpers*. Bielefeld: Transcript.
- Habermas, Jürgen ([1968] 2008): *Erkenntnis und Interesse*. Hamburg: Felix Meiner.
- Habermas, Jürgen ([1981] 1995): *Theorie des kommunikativen Handelns*. (Bd.1: Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. 2: Zur Kritik der funktio-nalistischen Vernunft). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Haller, Michael (1990) (Hrsg.): *Klaus Haefner contra Joseph Weizenbaum: Sind Computer die besseren Menschen?* Zürich: Pendo.
- Harbsmeier, Martin & Möckel, Sebastian (2009): *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hartmann, Martin (2005): *Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Haslanger, Sally (2012): *Resisting Reality. Social Construction and Social Critique*. New York: Oxford University Press.
- Hastedt, Heiner (2005): *Gefühle. Philosophische Bemerkungen*. Stuttgart: Reclam.
- Haugeland, John ([1984] 1998): Understanding Natural Language. In: (ders.): *Having Thought. Essays in the Metaphysics of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 47–61.
- Heidegger, Martin ([1927] 2001): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeier.
- Held, Virginia (2006): *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. New York: Oxford University Press.

- Heller, Agnes (1981): *Theorie der Gefühle*. Hamburg: VSA.
- Helm, Bennett (2001): *Emotional Reason. Deliberation, Motivation, and the Nature of Value*. New York: Cambridge University Press.
- Helm, Bennett (2002): Felt Evaluations: A Theory of Pleasure and Pain. In: *American Philosophical Quarterly* 39 (1), 13–30.
- Helm, Bennett (2009): Emotions as Evaluative Feelings. In: *Emotion Review* 1 (3), 248–255.
- Helm, Bennett (2011): Affektive Intentionalität: Holistisch und vielschichtig. In: Slaby et al. 2011, 72–99.
- Hitzer, Bettina (2011): Emotionsgeschichte – ein Anfang mit Folgen. In: *H-Soz-u-Kult* 23. Nov. 2011. <http://www.hsozkult.de/literaturereview/id/forschungsberichte-1221> (abg. 2017-08-10).
- Hjort, Mette & Laver, Susan (1997): *Emotion and the Arts*. Oxford: Oxford University Press.
- Hochschild, Arlie Russel (1983): *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*. London: The University of California Press.
- Holder, Patricia (2009): Hexis (héxis). In: Fröhlich & Rehbein 2009, 124–127.
- Hörning, Karl H. & Reuter, Julia (Hrsg.) (2004): *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld: Transcript.
- Hufendiek, Rebekka (2016): *Embodied emotions. A Naturalist Approach to a Normative Phenomenon*. London: Routledge.
- Hume, David ([1739/1740] 1978): *Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch II: Über die Affekte*. Hamburg: Felix Meiner.
- Husserl, Edmund ([1950] 1984): Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur hänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In: *Husserliana. Gesammelte Werke*. Den Haag: Dordrecht.
- Hutto, Daniel (2012): Truly Enactive Emotion. In: *Emotion Review* 4 (2), 176–181.
- Illouz, Eva (2007): *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Illouz, Eva (2011): *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jackson, Frank (1982): Epiphenomenal Qualia. In: *The Philosophical Quarterly* 32 (127), 127–136.
- Jaeggi, Rahel (2014): *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jaggar, Alison (1989): Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology. In: *Inquiry* 32 (2), 151–176.
- James, William (1884): What is an Emotion? In: *Mind* 9 (34), 188–205.
- James, Williams ([1902] 2004): *Varieties of Religious Experience*. New York: Barnes & Noble.
- Johnston, Mark (2001): The Authority of Affect. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 63, 181–214.
- Kahnemann, Daniel (2011): *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Katz, Jack ([1999] 2015): Ausrastende Autofahrer. In: Knoblauch 2015a, 15–96.
- Kenny, Anthony (1963): *Action, Emotion and Will*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Kidd, James, Medina, José & Pohlhaus, Gaile (2017) (Hrsg.): *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge.
- Kirsh, David & Maglio, Paul (1994): On Distinguishing Epistemic From Pragmatic Action. In: *Cognitive Science* 18, 513–549.
- Klaassen, Pim; Rietveld, Erik & Topal, Julien (2010): Inviting Complementary Perspectives on Situated Normativity in Everyday Life. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 9, 53–73.
- Knoblauch, Hubert (2015a) (Hrsg.): *Jack Katz: Über ausrastende Autofahrer und das Weinen. Untersuchungen zur emotionalen Metamorphose des Selbst*. Wiesbaden: Springer.
- Knoblauch, Hubert (2015b): Einleitung: Jack Katz' Untersuchungen zur emotionalen Metamorphose des Selbst. In: Knoblauch 2015a, 7–12.
- Koller, Andreas (2009): Doxa (doxa). In: Fröhlich & Rehbein 2009, 79–80.
- Kompa, Nikola & Schmoranzer, Sebastian (2014): *Grundkurs Erkenntnistheorie*. Münster: Mentis.
- Krais, Beate & Gebauer, Gunther (2014): *Habitus*. Bielefeld: Transcript.
- Kristensen, Stefan (2012): Maurice Merleau-Ponty I – Körperschema und leibliche Subjektivität. In: Emmanuel Alloa, Thomas Bedorf, Christian Grüny & Tobias Klass (Hrsg.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 23–36.
- Kriz, Jürgen (1997): *Chaos, Angst und Ordnung. Wie wir unsere Lebenswelt gestalten*. Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht.
- Krueger, Joel & Szanto, Thomas (2016): Extended Emotions. In: *Philosophy Compass* 11, 863–878.
- Krueger, Joel (2014): Emotions and the Social Niche. In: Christian von Scheve & Mikko Salmela (Hrsg.): *Collective Emotions*. New York: Oxford University Press, 156–171.
- Kuhn, Thomas ([1962] 2001): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kvanvig, Robert (2003): *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. New York: Cambridge University Press.
- Lavagno, Christian (2012): *Jenseits der Ordnung*. Bielefeld: Transcript.
- Lazarus, Richard (1991): *Emotion and Adaptation*. New York: Oxford University Press.
- Lévinas, Emmanuel ([1961] 1993): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg: Karl Alber.
- Leys, Ruth (2011): The Turn to Affect: A Critique. In: *Critical Inquiry* 37 (3), 434–472.
- Lippman, Walter ([1922] 2010): *Public Opinion*. Sioux Falls: Greenbook.
- Little, Margaret (1995): Seeing and Caring: The Role of Affect in Feminist Moral Epistemology. In: *Hypatia* 10 (3), 117–137.
- Lorde, Audre (1984): *Sister outsider*. Trumansburg, New York: The Crossing Press.
- Lungones, María (1987): Playfulness, „World“-Travelling, and Loving Perception. In: *Hypatia* 2 (2), 3–19.
- Lupton, Deborah (1998): *The Emotional Self. A Sociocultural Exploration*. London: Sage.



- Lyons, William (1980): *Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mackie, John L. (1977): *Ethics. Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books.
- Magrabi, Amadeus & Bach, Joscha (2013): Entscheidungsfindung. In: Stephan & Walter 2013, 274–289.
- Maiese, Michelle (2011): *Embodiment, Emotion and Cognition*. London: Palgrave Macmillan.
- Malafouris, Lambros (2013): *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*. Cambridge: MIT Press.
- Marchetti, Giancarlo & Marchetti, Sarin (2017): Behind and Beyond the Fact/Value Dichotomy. In: Giancarlo Marchetti & Sarin Marchetti (Hrsg.): *Facts and Values: The Ethics and Metaphysics of Normativity*. New York: Routledge, 1–23.
- Markey, Bren April (2016): *Feminist Methodologies in Moral Philosophy*. Dissertation, University of Stirling and the University of St Andrews. <http://hdl.handle.net/10023/9107> (abg. 2017-08-10).
- Marx, Karl ([1844] 1968): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: *Karl Marx & Friedrich Engels: Werke, Ergänzungsband, 1. Teil*. Berlin: Dietz, 465–588.
- Massumi, Brian (1995): The Autonomy of affect. In: *Cultural Critique* 31, 83–109.
- McDowell, John ([1996] 2001): *Geist und Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- McDowell, John (2007a): Response to Dreyfus. In: *Inquiry* 50 (4), 366–370.
- McDowell, John (2007b): What Myth? In: *Inquiry* 50 (4), 338–351.
- Meier-Seethaler, Carola (1997): *Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft*. München: C. H. Beck.
- Meinong, Alexius ([1917] 2011): *Über emotionale Präsentation*. Hamburg: Felix Meiner.
- Merleau-Ponty, Maurice ([1942] 1976): *Die Struktur des Verhaltens*. Berlin: de Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice ([1945] 1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice ([1948] 2000): *Sinn und Nicht-Sinn*. München: Wilhelm Fink.
- Merleau-Ponty, Maurice ([1961] 2003): *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburg: Felix Meiner.
- Merleau-Ponty, Maurice ([1964] 1986): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Wilhelm Fink.
- Merleau-Ponty, Maurice ([1996] 2003): *Das Primat der Wahrnehmung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mesquita, Batja & Leu, Janxin (2007): The Cultural Psychology of Emotions. In: Shinobu Kitayama & Dov Cohen (Hrsg.): *Handbook of Cultural Psychology*. New York: Guilford Publications, 734–759.
- Mesquita, Batja (2007): Emotions are Culturally Situated. In: *Social Science Information*, 410–415.
- Meylan, Anne (2014): Epistemic Emotions: A Natural Kind? In: *Philosophical Inquires* 2 (1), 173–190.

- Middleton, Dewight (1989). Emotional Style: The Cultural Ordering of Emotions. In: *Ethos* 17 (2), 187–201.
- Mittelstraß, Jürgen ([1995] 2004) (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie in vier Bänden. Stuttgart: Metzler.
- Morton, Adam (2010): Epistemic Emotions. In: Goldie 2010, 385–399.
- Mühlhoff, Rainer (2014): Affective Resonance and Social Interaction. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14 (4), 1001–1019.
- Mühlhoff, Rainer (2016): *Immersive Macht. Das Subjekt im Affektgeschehen Sozialtheorie nach Foucault und Spinoza*. Dissertation, Freie Universität Berlin. Manuskript im Veröffentlichungsprozess.
- Müller, Jean Moritz (2011): *Emotion, Wahrnehmung und evaluative Erkenntnis*. In: Slaby et al. 2011, 100–127.
- Mulligan, Kevin (2004): Husserl on the ‚Logics‘ of Valuing, Values and Norms. In: Beatrice Centi & Gianna Gigliotti (Hrsg.): *Fenomenologia della Ragion Pratica. L’Etica di Edmund Husserl*. Neapel: Bibliopolis, 177–225.
- Mulligan, Kevin (2009): On Being Struck by Value – Exclamations, Motivations and Vocations. In: Barbara Merker (Hrsg.): *Leben mit Gefühlen*. Paderborn: Mentis, 141–161.
- Nagel, Thomas (1974): What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review* 83 (4), 435–450.
- Neckel, Sighard (2005): Emotion by Design. In: *Berliner Journal für Soziologie* 3, 419–430.
- Newmark, Catherine (2008): *Passion – Affekt – Gefühl: Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*. Hamburg: Felix Meiner.
- Ngai, Sianne (2005): *Ugly Feelings*. Harvard: Harvard University Press.
- Nickl, Peter (2005): *Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus*. Hamburg: Felix Meiner.
- Nietzsche, Friedrich ([1887] 1999): Zur Genealogie der Moral. In: Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Berlin: de Gruyter, Band 5.
- Nisbett, Richard & Ross, Lee (1980): *Human Inference. Strategies and Shortcomings of Social Judgment*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Nussbaum, Martha (2001): *Upheavals of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha (2013): *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha (2016): *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, and Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Orlikowski, Wanda (2007): Sociomaterial Practices: Exploring Technology at Work. In: *Organization Studies* 28 (9), 1435–1448.
- Parkinson, Brian; Fischer, Agneta & Manstead, Anthony (2005): *Emotions in Social Relations*. New York: Psychology Press.
- Platon: *Phaidon*. Stuttgart: Reclam 2009.
- Plessner, Helmuth (1982): *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam.

- Polanyi, Michael ([1958] 2013): *Personal Knowledge. Towards a Post-critical Philosophy*. Mansfield: Martino publishing.
- Polanyi, Michael ([1966] 2009): *The Tacit Dimension*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Prinz, Jesse (2004): *Gut Reactions*. New York: Oxford University Press.
- Prinz, Jesse (2007): *The Emotional Construction of Morals*. New York: Oxford University Press.
- Prinz, Sophia (2009): Geschmack (goût). In: Fröhlich & Rehbein 2009, 104–110.
- Prinz, Sophia (2014): *Die Praxis des Sehens. Über das Zusammenspiel von Körpern, Artefakten und visueller Ordnung*. Bielefeld: Transcript.
- Protevi, John (2009): *Political Affect. Connecting the Social and the Somatic*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Protevi, John (2013) *Life, War, Earth: Deleuze and the Sciences*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Putnam, Hillary (2002): *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, Willard v. O. ([1960] 1980): *Wort und Gegenstand*. Stuttgart: Reclam.
- Ramachandran, Vilayanur & Blakeslee, Sandra (1998): *Phantoms in the Brain. Probing the Mysteries of the Human Mind*. New York: Harper Collins.
- Ratcliffe, Matthew (2008): *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry, and the Sense of Reality*. New York: Oxford University Press.
- Ratcliffe, Matthew (2011): Existenzielle Gefühle. In: Slaby et al. 2011, 144–169.
- Recki, Birgit (2012): Kant: Vernunftgewirkte Gefühle. In: Hilge Landwer & Ursula Renz (Hrsg.): *Handbuch klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin: Walter de Gruyter, 457–478.
- Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozial-theoretische Perspektive. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), 282–301.
- Reddy, William (1997): Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions. In: *Current Anthropology* 38 (3), 327–351.
- Reddy, William (2004): *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rehbein, Boike & Saalman, Gernot (2009): Feld (champ). In: Fröhlich & Rehbein 2009, 99–103.
- Reisenzein, Rainer; Roberts, Robert; Coricelli, Giorgio; Joffily, Mateus & Gratch, Jonathan (2013): Emotionen. In: Stephan & Walter 2013, 258–274.
- Reuter, Julia (2002): *Ordnungen des Anderen*. Bielefeld: Transcript.
- Rietveld, Erik (2008): Situated Normativity: The Normative Aspect of Embodied Cognition in Unreflective Action. In: *Mind* 117, 973–1001.
- Robbins, Philip & Aydede, Murat (Hrsg.) (2009): *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Roberts, Robert (1988): What an Emotion is: A Sketch. In: *The Philosophical Review* XCVII (2), 183–209.
- Roberts, Robert (2003): *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roberts, Robert (2013): *Emotions in the Moral Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, Jenefer (2005): *Deeper than Reason. Emotion and its Role in Literature, Music, and Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Roeser, Sabine & Todd, Cain (2014): *Emotion and Value*. Oxford: Oxford University Press.
- Romdenh-Romluc, Komarine (2011): *Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*. New York: Rotledge.
- Romdenh-Romluc, Komarine (2013): Habit and Attention. In: Rasmus Jensen & Dermot Moran (Hrsg.): *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*. Cham: Springer, 3–19.
- Rorty, Amélie Oksenberg (1980): Explaining Emotions. In: Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.): *Explaining Emotions*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 103–126.
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rosenberger, Robert & Verbeek, Peter-Paul (Hrsg.) (2015): *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations*. Lanham: Lexington Books.
- Rosenwein, Barbara (2002): Worrying about Emotions in History. In: *American Historical Review* 107, 821–845.
- Rouse, Joseph (2002): *How Scientific Practices Matter. Reclaiming Philosophical Naturalism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rouse, Joseph (2007a): Social Practices and Normativity. In: *Philosophy of the Social Sciences* 37 (1), 1–11.
- Rouse, Joseph (2007b): Practice Theory. In: Stephen Turner & Mark Risjord (Hrsg.): *Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Anthropology and Sociology*. Amsterdam: Elsevier, 639–681.
- Rouse, Joseph (2015): *Articulating the World: Conceptual Normativity and the Scientific Image*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sabeva, Svetlana & Weiß, Johannes (2009): Phänomenologie. In: Fröhlich & Rehbein 2009, 16–20.
- Salmela, Mikko (2006): True Emotions. In: *Philosophical Quarterly* 56 (224), 382–405.
- Salmela, Mikko (2008): How to Evaluate the Factual Basis of Emotional Appraisals. In: Louis Charland & Peter Zachar (Hrsg.): *Fact and Value in Emotion*. Amsterdam: John Benjamins, 35–51.
- Salmela, Mikko (2014): *True Emotions*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing.
- Sánchez Guerrero, Héctor Andrés (2016): *Feeling Together and Caring with one Another. A Contribution to the Debate on Collective Affective Intentionality*. Cham: Springer.
- Sandkühler, Hans Jörg (2010) (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie*. 3 Bände. Hamburg: Felix Meiner.

- Sartre, Jean-Paul ([1947] 2010): Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität. In: (ders.): *Die Transzendenz des Ego*. Reinbeck: Rowohlt, 33–37.
- Scarantino, Andrea (2005). *Explicating Emotions*. Dissertation, University of Pittsburgh. <http://d-scholarship.pitt.edu/9193/1/ScarantinoDissertation2005.pdf> (abg. 2017-08-10).
- Scarantino, Andrea (2010): Insights and Blindspots of the Cognitivist Theory of Emotions. In: *British Journal for the Philosophy of Science* 61, 729–768.
- Scarantino, Andrea (2012). How to Define Emotions Scientifically. In: *Emotion Review* 4 (4), 358–368.
- Schaer, Joseph (Hrsg.) (2013): *Mind, Reason, and Being-in-the-world: The McDowell-Dreyfus debate*. New York: Routledge.
- Schatzki, Theodore (1996): *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schatzki, Theodore; Knorr-Cetina, Karin & von Savigny, Eike (Hrsg.) (2001): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London: Routledge.
- Scheer, Monique (2012): Are Emotions a Kind of Practice (And is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion. In: *History and Theory* 51, 193–220.
- Scheer, Monique (2016): Emotionspraktiken. Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt. In: Matthias Beitzl & Ingo Schneider (Hrsg.): *Emotional Turn?! Europäische ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlswelten*. Wien: Verein für Volkskunde, 15–36.
- Scheer, Monique (2017): Die tätige Seite des Gefühls. Eine Erkundung der impliziten Emotionstheorie im Werk Bourdieus. In: Markus Rieger-Ladich und Christian Grabau (Hrsg.): *Pierre Bourdieu: Pädagogische Lektüren*, Wiesbaden: Springer VS, 255–267.
- Scheler, Max (1954): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. In: Max Scheler: *Gesammelte Werke*, Band 2. Bern: Francke.
- Schmitz, Hermann (2013): *Atmosphären*. Freiburg: Karl Alber.
- Schnädelbach, Herbert (1982): Transformation der kritischen Theorie. *Philosophische Rundschau* 29 (3/4), 161–178.
- Schneider, Ulrich Johannes (2012): Michel Foucault – Der Körper und die Körper. In: Emmanuel Alloa, Thomas Bedorf, Christian Grüny & Tobias Klass (Hrsg.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 260–272.
- Schneider, Vanessa & Menger, Julia (2015): Webdoku „Sweatshop – Deadly Fashion“. Wenn Modeblogger auf Textil-Sklaven treffen. In: *Bayrischer Rundfunk, Puls* 22. Jan. 2015. <http://www.br.de/puls/themen/popkultur/sweatshop-deadly-fashion-joakim-kleven-web-doku-100.html> (abg. 2017-05-31).
- Schürmann, Eva (2008): *Sehen als Praxis. Ethisch-ästhetische Studien zum Verhältnis von Sicht und Einsicht*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Searle, John (1983): *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Siebenpfeiffer, Hania (2014): Körper. In: Clemens Kammler, Rolf Paar & Ulrich Johannes Schneider (Hrsg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 266–272.
- Slaby, Jan & Stephan, Achim (2010). Affektive Intentionalität. In: *Information Philosophie*. <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=4787&n=2&y=1&c=76> (abg. 2017-08-10).
- Slaby, Jan & Wüschner, Philipp (2014): Emotion and Agency. In: Roeser & Todd 2014, 221–228.
- Slaby, Jan (2003): Sklaven der Leidenschaft. Überlegungen zu den Affektlehren von Kant und Hume. In: Achim Stephan & Henrik Walter (Hrsg.): *Natur und Theorie der Emotion*, Paderborn: Mentis, 287–308.
- Slaby, Jan (2007): Affective Intentionality and the Feeling Body. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7, 429–444.
- Slaby, Jan (2008): *Gefühl und Weltbezug. Die menschliche Affektivität im Kontext einer neo-existenzialistischen Konzeption von Personalität*. Paderborn: Mentis.
- Slaby, Jan (2011): Affektive Intentionalität – Hintergrundgefühle, Möglichkeitsräume, Handlungsorientierung. In: Slaby et al. 2011, 23–48.
- Slaby, Jan (2016a): Mind Invasion. Situated Affectivity and the Corporate Life Hack. In: *Frontiers in Psychology* 7, 1–13.
- Slaby, Jan (2016b): Relational Affect. In: *Working Paper SFB 1171 Affective Societies 02/16*. [http://edocs.fu-berlin.de/docs/receive/FUDOCs\\_series\\_000000000562](http://edocs.fu-berlin.de/docs/receive/FUDOCs_series_000000000562) (abg. 2017-08-10).
- Slaby, Jan (in Vorbereitung a): Befindlichkeit. Erscheint in: Mark Wrathall (Hrsg.): *The Heidegger Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slaby, Jan (in Vorbereitung b): Drei Haltungen der Affect Studies. Erscheint in: Larissa Pfaller & Basil Wiese (Hrsg.): *Stimmungen und Atmosphären – zur Affektivität des Sozialen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Slaby, Jan; Mühlhoff, Rainer & Wüschner, Philipp (2016): Affektive Relationalität. Umriss eines philosophischen Forschungsprogramms. In: Undine Eberlein (Hrsg.): *Zwischenleiblichkeit und bewegtes Verstehen – Intercorporeity, Movement and Tacit Knowledge*. Bielefeld: Transcript.
- Slaby, Jan; Stephan, Achim; Walter, Henrik & Walter, Sven (Hrsg.) (2011): *Affektive Intentionalität. Beiträge zur welterschließenden Funktion menschlicher Gefühle*. Paderborn: Mentis.
- Slovic, Paul (2007): „If I Look at the Mass I Will Never Act“: Psychic Numbing and Genocide. In: *Judgment and Decision Making* 2, 79–95.
- Slovic, Scott & Slovic, Paul (2015): The Arithmetic of Compassion. In: *The New York Times. The Opinion Pages, Gray Matter* 4. Dez. 2015. <https://nyti.ms/2jEQKIO> (abg. 2017-07-30).
- Solomon, Robert ([1976] 2000): *Gefühle und der Sinn des Lebens*. Frankfurt a.M.: Zweitausendeins.

- Solomon, Robert (1973): Emotions and Choice. In: *The Review of Metaphysics* 27 (1), 20–41.
- Solomon, Robert (1981): Emotionen und Anthropologie: Die Logik emotionaler Weltbilder. In: Gerd Kahle (Hrsg.): *Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 233–253.
- Solomon, Robert (1998): The Politics of Emotions. In: *Midwest Studies in Philosophy* XXII, 1–20.
- Solomon, Robert (2003): Thoughts and Feelings: What is a „Cognitive Theory“ of the Emotions, and Does it Neglect Affectivity? In: Robert Solomon (Hrsg.): *Not passions slave. Emotions and choice*. New York: Oxford University Press, 178–194.
- Solomon, Robert (2004a): Emotions, Thoughts, and Feelings. Emotions as Engagements With the World. In: Solomon 2004b, 76–88.
- Solomon, Robert (2004b) (Hrsg.): *Thinking About Feeling*. Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, Robert (2007): *True to Our Feelings*. Oxford: Oxford University Press.
- Spelman, Elizabeth (1989): Anger and Insubordination. In: Ann Garry & Marilyn Pearsall (Hrsg.): *Women, Knowledge and Reality*. Winchester: Unwin Hyman, 263–273.
- Stanley, Jason (2015): *How Propaganda Works*. Princeton: Princeton University Press.
- Stearns, Peter & Stearns, Carol (1985): Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards. In: *The American Historical Review* 90 (4), 813–836.
- Steinfath, Holmer (2001): *Orientierung am Guten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Stephan, Achim & Slaby, Jan (2011): Affektive Intentionalität, existenzielle Gefühle und Selbstbewusstsein. In: Slaby et al. 2011, 206–229.
- Stephan, Achim & Walter, Sven (2013) (Hrsg.): *Handbuch Kognitionswissenschaft*. Stuttgart: Metzler.
- Stephan, Achim (2005): *Emergenz. Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation*. Paderborn: Mentis.
- Stephan, Achim (2012): Zur Adäquatheit von Emotionen und existenziellen Gefühlen. In: Julian Nida-Rümelin & Elif Özmen (Hrsg.): *Welt der Gründe*. Hamburg: Felix Meiner, 417–428.
- Stephan, Achim (2017a): Moods in Layers. In: *Philosophia*, 1–15.
- Stephan, Achim (2017b): On The Adequacy of Emotions and Existential Feelings. In: *Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia* 8 (1), 1–13.
- Stephan, Achim; Walter, Sven & Slaby, Jan (2011): Einleitung. In: Slaby et al. 2011, 9–21.
- Stephan, Achim; Walter, Sven & Wilutzky, Wendy (2014): Emotions beyond brain and body. In: *Philosophical Psychology* 27, 65–81.
- Sterelny, Kim (2010): Minds: Extended or Scaffolded? In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 9, 465–481.
- Stern, Daniel ([1985] 2000). *The Interpersonal World of the Infant. A View From Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York: Basic books.
- Stocker, Michael (1983): Psychic Feelings: Their Importance and Irreducibility. In: *Australian Journal of Philosophy* 61, 5–26.

- Sullivan, Shannon (2001): *Living Across and Through Skins. Transactional Bodies, Pragmatism, and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- SUV (2017): Sport Utility Vehicle. In: *Wikipedia* 27. Juni 2017. [https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Sport\\_Utility\\_Vehicle&direction=prev&oldid=166849661](https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Sport_Utility_Vehicle&direction=prev&oldid=166849661) (abg. 2017-07-28).
- Tappolet, Christine (2000): *Émotions et Valeurs*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Tappolet, Christine (2009): Emotionen und die Wahrnehmung von Werten. In: Sabine Döring (Hrsg.): *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 439–461.
- Tappolet, Christine (2011): Values and Emotions: Neo-Sentimentalism's Prospects. In: Carla Bagnoli (Hrsg.): *Morality and the Emotions*. Oxford: Oxford University Press, 117–134.
- Taylor, Charles (1971): Interpretation and the Sciences of Man. In: (ders.): *Human Agency and Language. Philosophical Papers Vol. II*. Cambridge: Cambridge University Press, 15–57.
- Taylor, Charles (1985): Self-interpreting Animals. In: (ders.): *Human Agency and Language. Philosophical Papers Vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press, 45–76.
- Taylor, Charles (2006): Merleau-Ponty and the Epistemological Picture. In: Taylor Carman & Mark Hansen (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, 26–49.
- Todorov, Tzvetan ([1991] 1993): *Angesichts des Äußersten*. München: Wilhelm Fink.
- Ulrich, Peter (2008): *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*. Bern: Haupt.
- van Dijk, Ludger & Rietveld, Erik (2017): Foregrounding Sociomaterial Practice in Our Understanding of Affordances: The Skilled Intentionality Framework. In: *Frontiers in Psychology* 7, 1–12.
- Varela, Francisco (1979): Reflections on the Chilean Civil War. In: *Lindisfarne Letter* 8, 13–19.
- Vendrell Ferran, Ingrid (2008): *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Vendrell Ferran, Ingrid (2009): Meinongs Philosophie der Gefühle und ihr Einfluss auf die Grazer Schule. In: Alfred Schramm (Hrsg.): *Meinong Studien Vol. III*. Heusenstamm: Ontos, 199–239.
- Vendrell Ferran, Ingrid (2016): Epistemische Gefühle und epistemische Werte. In: Maja Soboleva (Hrsg.): *Das Denken des Denkens. Ein philosophischer Überblick*. Bielefeld: Transcript, 113–135.
- Verheyen, Nina (2013): Peter N. Stearns: American Cool. Constructing a Twentieth-Century Emotional Style. In: Konstanze Senge & Rainer Schützeichel (Hrsg.): *Hauptwerke der Emotionssoziologie*. Wiesbaden: Springer, 340–345.
- Vogelsang, Frank (2014): *Offene Wirklichkeit. Ansatz eines phänomenologischen Realismus nach Merleau-Ponty*. Freiburg: Karl Alber.
- Vygotsky, Lev ([1962] 1986): *Thought and Language*. Cambridge: MIT Press.
- Wacquant, Loïc ([1992] 1996): Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus. In: Bourdieu & Wacquant 1996 (Hrsg.), 17–93.



- Waldenfels, Bernhard (2000): *Das leibliche Selbst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Walter, Sven (2014): *Kognition*. Stuttgart: Reclam.
- Wehrle, Maren (2010): Die Normativität der Erfahrung – Überlegungen zur Beziehung von Normalität und Aufmerksamkeit bei E. Husserl. In: *Husserl Studies* 26, 167–187.
- Weigel, Matthias (2012): Exhibit B und Love's Whirlpool – Arbeiten von Brett Bailey und Daisuke Miura bei den Berliner Foreign Affairs. Stuhl, Kleidung, Afrikaner, Zuschauer. In: *nachtkritik* 29. Sep. 2012. [https://www.nachtkritik.de/index.php?option=com\\_content&view=article&id=7298&catid=665&Itemid=100476](https://www.nachtkritik.de/index.php?option=com_content&view=article&id=7298&catid=665&Itemid=100476) (abg. 2017-08-09).
- Weizenbaum, Joseph (1976): *Computer Power and Human Reason. From Judgment to Calculation*. New York: W. H. Freeman.
- Welzer, Harald (2006): Nur nicht über Sinn reden! In: *Zeit Online* 27. Apr. 2006. [http://www.zeit.de/2006/18/B-Interdisziplinaritt\\_xml](http://www.zeit.de/2006/18/B-Interdisziplinaritt_xml) (abg. 2017-08-10).
- Wetherell, Margaret (2012): *Affect and Emotion. A New Social Science Understanding*. London: Sage.
- Wild, Markus (2008): Critical Reflections on Affective Epistemology. In: Brun et al. 2008, 125–146.
- Williams, Raymond (1977): *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilutzky, Wendy (2015): Emotions as Pragmatic and Epistemic Actions. In: *Frontiers in Psychology*, 1–10.
- Wilutzky, Wendy; Stephan, Achim & Walter, Sven (2013): Situierete Affektivität. In: Stephan & Walter 2013, 552–560.
- Wilutzky, Wendy; Walter, Sven & Stephan, Achim (2011): Situierete Affektivität. In: Slaby et al. 2011, 283–320.
- Wittgenstein, Ludwig ([1953] 2003): *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Yad Vasehm (2017): Halle der Namen. In: *Wikipedia* 28. März 2017. [https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Halle\\_der\\_Namen&oldid=164037928](https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Halle_der_Namen&oldid=164037928) (abg. 2017-07-30).
- YOLO (2017a): *YOLO*. In: *Langenscheidt*. <https://www.langenscheidt.de/Pressemeldungen/The-Winner-is> (abg. 2017-08-10).
- YOLO (2017b): *YOLO*. In: *Wikipedia* 25. Dez. 2016. <https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=YOLO&oldid=160951984> (abg. 2017-08-10).
- Young, Iris (1980): Throwing Like a Girl. A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality. In: *Human Studies* 3 (1), 137–156.
- Zagzebski, Linda (2004): *Divine Motivation Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zahavi, Dan (2008): Intentionalität und Bewusstsein (V. Logische Untersuchung, §§ 1–21, Beilage der VI. Untersuchung). In: Verena Mayer (Hrsg.): *Husserl: Logische Untersuchungen*. Berlin: Akademie Verlag, 139–157.
- Zimbardo, Philip ([2007] 2008): *Der Luzifer-Effekt. Die Macht der Umstände und die Psychologie des Bösen*. Heidelberg: Spektrum.



## Verzeichnis sonstiger Quellen

---

- Armbrüster, Tobias & Glees, Anthony (2015): Wie ein Hippie-Staat von Gefühlen geleitet. In: *Deutschlandfunk* 8. Sep. 2015, [https://www.deutschlandfunk.de/deutschland-und-die-fluechtlinge-wie-ein-hippie-staat-von.694.de.html?dram:article\\_id=330441](https://www.deutschlandfunk.de/deutschland-und-die-fluechtlinge-wie-ein-hippie-staat-von.694.de.html?dram:article_id=330441) (abg. 2015-10-15).
- Burger, Sander (2015): *Alice Cares*. Dokumentarfilm.
- Elliot, Jane (2015): The Anti-Racism Experiment That Transformed an Oprah Show. In: *Oprah Winfrey Network TV*. <https://youtu.be/5NHeFgaVWs8> (abg. 2017-08-09).
- GfdS (2016): GfdS wählt „postfaktisch“ zum Wort des Jahres 2016. In: *GfdS-Pressemitteilungen* 9. Dez. 2016, <https://gfds.de/wort-des-jahres-2016/#postfaktisch> (abg. 2016-21-09).
- Haslanger, Sally (2015): Ideology as Shared Belief and the Epistemology of Critique. Präsentiert im Rahmen des Workshops: *Analysing Social Wrongs*, 14. Mai 2015, Wien.
- Hurlbut, Jim & X, Malcolm (1963): Interview. In: *WMAQ TV: „City Desk“*. <https://youtu.be/yq-Q-omi3U8> (abg. 2017-08-10).
- Kopf oder Bauch (2017): Kopf oder Bauch. In: *Deutschlandfunk*, <https://www.deutschlandfunk.de/kopf-oder-bauch.2894.de.html> (abg. 2017-07-30).
- Morris, Errol (2008): *Standard Operating Procedure*. Dokumentarfilm.
- Roberts, Bill (1943): *Reason and Emotion*. Kurzfilm, produziert von Walt Disney. <https://youtu.be/nvp3zAPraF4> (abg. 2017-02-03).
- RP-Online (2016): Die Kanzlerin und die Macht der Worte: Angela Merkel und das postfaktische Zeitalter. In: *RP-Online* 24. Sep. 2016, [https://rp-online.de/politik/deutschland/angela-merkel-und-das-postfaktische-zeitalter-die-kanzlerin-und-die-macht-des-wortes\\_aid-18326087](https://rp-online.de/politik/deutschland/angela-merkel-und-das-postfaktische-zeitalter-die-kanzlerin-und-die-macht-des-wortes_aid-18326087) (abg. 2016-11-15).
- Ruspoli, Tao (2010): *Being in the World*. Dokumentarfilm.
- Schäfers, Burkhard & Steinmeier, Frank-Walter (2017): Die Vernunft in postfaktischen Zeiten. In: *Deutschlandfunk Kultur* 28. Mai 2017, [https://www.deutschlandfunkkultur.de/frank-walter-steinmeier-virus-des-absurden-die-vernunft-in.2162.de.html?dram:article\\_id=387230](https://www.deutschlandfunkkultur.de/frank-walter-steinmeier-virus-des-absurden-die-vernunft-in.2162.de.html?dram:article_id=387230) (abg. 2017-05-30).
- Stryjak, Jürgen (2017): Die humanitäre Katastrophe im Jemen. Verdrängt und nicht wichtig genug. In: *Deutschlandfunk* 2. Aug. 2017, [https://www.deutschlandfunk.de/die-humanitaere-katastrophe-im-jemen-verdraengt-und-nicht.720.de.html?dram:article\\_id=392592](https://www.deutschlandfunk.de/die-humanitaere-katastrophe-im-jemen-verdraengt-und-nicht.720.de.html?dram:article_id=392592) (abg. 2017-08-03).
- Sweat Shop (2014): Sweat Shop – Deadly Fashion. In: *Aftenposten*. <http://www.aftenposten.no/webtv/#!/kategori/10514/sweatshop-deadly-fashion> (abg. 2017-05-31).
- Tumminelli, Paolo (2012): SUVs sind Fahrzeuge des Eskapismus. In: *Zeit Online* 24. Jan. 2012. <http://www.zeit.de/auto/2012-01/interview-suv-tumminelli/komplettansicht> (abg. 2017-08-10).
- Verhaag, Bertram (1996): *Blue Eyed*. Dokumentarfilm.

- von Rosenstiel, Lutz (2011): Junge Ökonomen. Den Job bekommt der Karrierist, nicht der Querdenker. Interview. In: *Spiegel Online* 6. Apr. 2011. <http://spon.de/adi8g> (abg. 2017-08-10).
- Word of the Year 2016 (2016): Word of the Year 2016 is ... post truth. In: *Oxford Dictionaries*, <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016> (abg. 2016-11-15).
- Wort des Jahres 2016 (2016): Post-truth ist internationales Wort des Jahres. In: *Deutschlandfunk*, [https://www.deutschlandfunk.de/sprache-post-truth-ist-internationales-wort-des-jahres.447.de.html?drn%3Anews\\_id=678384](https://www.deutschlandfunk.de/sprache-post-truth-ist-internationales-wort-des-jahres.447.de.html?drn%3Anews_id=678384) (abg. 2016-11-15).