

FLORIAN SCHMIDSBERGER

VERLETZBARKEIT DENKEN - Phänomenologische Beiträge zur Erfahrung von Verletzbarkeit<sup>1</sup>

Abstract

Im Vordergrund steht die Erfahrung von Verletzbarkeit, die in Gefühlen zum Ausdruck kommt. Anliegen ist es, von einer philosophisch-phänomenologischen Warte zu fragen, wie eine solche konzeptualisiert werden kann. Die Auseinandersetzung widmet sich verschiedenen Ansätzen: Verletzung als soziale Angewiesenheit (Butler), als gesteigerte existentielle Sensibilität (Fuchs), als Beeinträchtigung des Antwortvermögens (Waldenfels). Sie erhellt Grundbegriffe wie Schmerz, Leiden, Leidensausdruck und Leidenshaltung sowie die Rolle des Leibes hierbei.

Schlüsselbegriffe

Vulnerabilität – Phänomenologie – Emotionen – Psychopathologie – Leib

The article focusses on the experience of vulnerability and its expression in emotions. It aims at construing vulnerability from a philosophical and phenomenological perspective. The philosophical exploration will entail different approaches like: vulnerability as social dependency (Butler), as an increased existential sensitivity (Fuchs) or as an impairment of capacity of responsivity. It also enlightens fundamental terms as pain, suffering, its expression and implicit attitudes hereby as well as the role of the body for such experience.

Keywords

Vulnerability – Phenomenology – Emotions – Psychopathology – Body

Einleitung

Im Vordergrund der folgenden Auseinandersetzung steht die Erfahrung von Verletzung und Verletzbarkeit. Anliegen dabei ist es, von einer philosophisch-phänomenologischen Warte zu fragen, was Verletzbarkeit bedeutet, was zu ihr dazu gehört und welche Rolle Gefühle hierbei spielen. In diesem Sinne handelt dieser Text von der *Erfahrung affektiven Leidens*, die im Lichte gegenwärtiger philosophischen Emotionstheorie thematisiert werden soll. Mit dem Begriff »affektives Leiden« meine ich, dass Gefühle imstande sind, schmerzhaft zu sein und dass sich in ihnen eine Verletzung bekundet, sei es akut oder indem uns Gefühle wiederkehrend nicht in Ruhe lassen: wie etwa eine unerträgliche Trauer, eine große Beschämung oder ein anhaltender, beißender Neid.

---

<sup>1</sup> Der folgende Artikel stellt die schriftliche Ausformulierung meines Vortrags: „*Verletzbarkeit denken. Ein vulnerables Subjekt in einer Philosophie der Gefühle*“ im Rahmen der D-A-CH Tagung der Deutschen Vereinigung für Gestalttherapie (DVG) zum Thema »Anleitung zum (un) anständigen Leben« im Zeitraum 14.05.2021 bis 16.05.2021 dar. Dessen Titel und Inhalte wurden für diese Publikation teilweise angepasst.

Dabei wird es *erstens* darum gehen, ein solches philosophisches Fragen im aktuellen Diskurs zu verorten und damit verschiedene Ansätze zur Beschreibung und Erkundung von menschlicher Verletzbarkeit vorzustellen. Dies umfasst Grundmotive aus einem ethisch-politischen Diskursstrang, den Aufweis einer existentiellen Vulnerabilität aus einer Phänomenologischen Psychopathologie bei Thomas Fuchs, sowie den Ansatz einer responsiv-pathischen Phänomenologie von Bernhard Waldenfels. *Zweitens* soll vor diesem Hintergrund die Struktur der Erfahrung von Vulnerabilität und affektiver Verletzung, also einer Verletzbarkeit, die sich in Gefühlen bekundet, herausgearbeitet werden. In diesem Sinne gilt es, eine Reihe von relevanten Grundbegriffen zu klären: wie Schmerz, Leiden, Leidensausdruck und Leidenshaltung. Hieran anschließend sei die Rolle der Leiblichkeit als Medium der Erfahrung betont.

Ein solches Vorhaben hat zwei Blickrichtungen: Einerseits richtet es sein Augenmerk auf einen gegenwärtigen akademischen philosophischen Diskurs und die aktuellen Ansätze und Auseinandersetzungen mit dem Thema der Vulnerabilität. Andererseits blickt es auf konkrete Begegnungen mit Klient\*innen einer psychotherapeutischen Praxis. Dergestalt ist die philosophische Erfahrung in der konkreten psychotherapeutischen Begegnung mit Klient\*innen verankert und bemüht sich, eine konzeptuelle Orientierung für eben diese Praxis zu erarbeiten. Die philosophische Erkundung folgt darin, pointiert zusammengefasst, dem folgenden methodischen Prinzip: *Durchleben und Durchdenken durchdrangen sich unterwegs wechselseitig*. Sie gründet in mehreren Erfahrungsquellen: Zum einen der konkreten psychotherapeutischen Arbeit mit Patient\*innen und Klient\*innen im Kontext einer Wiener Psychiatrie und meiner eigenen Praxis seit 2016. Zum anderen in persönlicher Betroffenheit durch den Tod meines Vaters als Kind und dem Verlust meiner Verlobten sowie meiner Mutter als Erwachsener.

Die folgende philosophische Erkundung gründet also in einem chiasmatischen Ineinander: das professionelle und persönliche Durchleben erfüllte die philosophischen Motive durch den Rekurs auf die lebendige Erfahrung mit Leben und Anschauung, das philosophische Reflektieren vermochte es, das konkrete Erleben aufzuhellen und auf diese Weise tiefer in es hineinzugelangen. Darin verweist das Denken auf eine lebendige, vor-philosophische Erfahrung jenseits der philosophischen Texte. Dieses Vorgehen eines wechselseitigen Durchdringens von prä-reflexivem Erleben und reflexivem Denken beschreibt damit das methodische Leitprinzip dieser Arbeit.

Diese hier vorgenommene philosophische Erkundung geht aus meiner Dissertation im Studienfach Philosophie an der Universität Wien hervor, die sich mit Verletzung und Verletzbarkeit auseinandersetzt, die in Gefühlen zum Ausdruck kommt (geplanter Abschluss: Jahresende 2021). Im

Rahmen dieses Artikels soll es um einen Aspekt davon gehen, nämlich um einen Umriss eines (philosophischen) Verständnisses von Verletzung und Verletzbarkeit. Wohl ergeben sich hieraus weiterführende Fragen, etwa zur Rolle des Leibes als Medium unserer affektiven und leidenden Erfahrung, sowie zur Empathie als Zugang zum Leiden und zu Verletzungen anderer. Aus Platzgründen sei die Rolle des Leibes am Ende des Artikels grob nur umrissen. Für ein differenziertes Verständnis von Empathie, leiblicher Resonanz sowie den verschiedenen Formen sozialen Verstehens (Egozentrik als Projektion von Eigenem und Allozentrik als Offenheit für Alterität), sei auf andere Stellen verwiesen.<sup>2</sup>

## 1 Ansätze im gegenwärtigen Diskurs zur Beschreibung von Vulnerabilität

### 1.1 Ethisch-politischer Diskurs: Angewiesenheit, Ausgesetzt-Sein und Relationalität

Beginnen wir zunächst beim ethisch-politischen Diskursstrang, der sich seit den 2000er Jahren insbesondere um Judith Butler und Beiträge in *Precarious Life* (2004) und *Frames of War* (2009) formiert und an den zahlreiche phänomenologische Beiträge anschließen. Dieser Diskursstrang zeichnet sich zusammengefasst dadurch aus, dass er um eine Neuausrichtung ethischer Konzeptionen bemüht ist, die nicht ratiozentriert ist und sich um rationale Fertigkeiten wie Vernunft- oder Moralfähigkeit formiert, sondern um Grundmotive wie Relationalität, Angewiesenheit und Bedürftigkeit.<sup>3</sup> Hieran möchte ich vier Motive hervorheben: *erstens* die Anliegen der philosophischen Bemühungen, *zweitens* die Differenzierung zwischen ontologischer und situativer Verletzbarkeit, *drittens* Sozialität und Relationalität sowie *viertens* die leibliche Fundierung.

Was den ersten Punkt anbelangt, so lassen sich mehrere unterschiedliche philosophische Anliegen im Vulnerabilitätsdiskurs aufweisen: Nach Huth (2016, 2020) steht hierbei das Vorhaben im Vordergrund, Ethik und moralische Verpflichtungen anders zu verankern als in einem ratiozentrischen Moralparadigma eines Utilitarismus (Bentham, Mill), einer Deontologie (Kant) oder eines Kontraktualismus (Hobbes, Rawls). Es richtet sich gegen zentrale Voraussetzungen jener Theorien eines moralischen Individualismus, insbesondere gegen das Konzept »fertiger«, autonomer, unabhängiger und rationaler Einzelner, die als solche miteinander interagieren, kooperieren und sich vergesellschaften. Moralische Verpflichtungen sind hier verankert in rationalen Vermögen wie einer

---

<sup>2</sup> Vgl. Gallagher 2012, Fuchs 2014, Ratcliffe 2017, Schmidberger 2018.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Huth 2016; Huth 2020; Boubilil 2018, Mackenzie 2014.

Vernunft- oder Moralfähigkeit (Huth 2020, 538). Dieser Fokus klassischer Moralkonzeptionen bringt einen Ausschluss von Säuglingen, Menschen mit kognitiver oder körperlicher Behinderung, Menschen mit psychischen Erkrankungen oder nicht-menschliche Lebewesen wie Tiere mit sich, die nicht oder nur eingeschränkt an solchen rationalen Fähigkeiten teilhaben. Autorinnen wie Judith Butler, Martha Nussbaum, Iris Young rücken demgegenüber eine grundlegende Angewiesenheit auf Andere in den Vordergrund. Relationalität und Bezogen-Sein auf andere ist für jene Ansätze nichts Nachträgliches, das von autonomen Subjekten gestiftet werden würde. Vielmehr stellt Sozialität etwas Vorrangiges dar, aus der ein Selbst erst hervorgeht (Huth 2016, 280). Vulnerabilität formiert sich um eine solche konstitutive Relationalität und Verwobenheit mit anderen und wird zu einer »ethischen Kategorie« (vgl. Huth 2020, 539) als Quelle moralischer Verpflichtungen.

Auch Boubilil (2018, 191) formuliert explizite Ansprüche, die mit einem differenzierten Themenspektrum in eine ähnliche Richtung verlaufen. Ihr geht es um ethische und politische Beiträge zu Themen wie »securitization, nationalism, the formation of self and collective identities, the social sense of care and the ultimate intertwining of our sense of compassion and our responsibility of the lives of others«. Bei ihr reichen die Themen von Beiträgen zur ethischen und politischen Dimension des Zusammenlebens von Gemeinschaften, die nicht auf autonomen und unabhängigen Individuen gründen, über Beiträge zu gegenwärtiger Psychologie und Psychotherapie, die Aspekte der Fürsorge (»care relations«, »ethical aim of solicitude« (ebd.)) in den Vordergrund und Aspekte eines Effizienz-Kriteriums in den Hintergrund rücken oder andere Akzente für ein Verständnis von Traumatisierungen durch Gewalt anbieten. Auch hier geht der Anspruch einher, Konzepte von Subjektivität zu überwinden, die auf Unverletzbarkeit, Autonomie und Selbst-Herrschaft (»self-master« (ebd.)) abzielen und entsprechend andere Praxen der Selbstbildung zu formulieren. Mit dem folgenden Anspruch lässt sich hier auch ein Bezug zum eigenen Vorhaben aufweisen, die Rolle von Gefühlen hierbei zu betonen: »In this sense, the phenomenological perspective [...] aims to articulate them all in a description that would be able to reconnect the ethical aim of solicitude with the affective flesh of our feelings and desires.« (ebd.) Hier formuliert sich also das Anliegen einer Verknüpfung von Motiven der Sorge und Gefühlen.

Zweitens ist für die Konzeption von Vulnerabilität eine Grunddifferenz von Judith Butler relevant, nämlich jene zwischen »precariousness« und »precarity«, die anderenorts auch »inhärente« und »situative« Vulnerabilität genannt wird (Mackenzie 2014, 7f.). Ersteres bezeichnet einen ontologischen Grundzug menschlicher Existenz, nämlich unvermeidbar und situationsübergreifend, in allen Altersphasen und Kontexten des menschlichen Lebens einer Angewiesenheit auf andere ausgesetzt zu

sein. Verletzbarkeit ist darin kein Mangel, keine Schwäche, nichts, was es zu überwinden gälte, sondern vielmehr konstitutiv für unsere Erfahrung (vgl. Huth 2020, 546) und für Subjektivität (Boublil 2018, 184). Letzteres verweist darauf, dass Verletzungen in einem konkreten und sozial vermittelten Rahmen stattfinden. Hier geht es vordergründig um das Politische und Institutionelle und darum welche Formen Verletzbarkeit und Verletzungen von sozialen Gruppen durch soziale Institutionen annehmen. Beispielsweise ob eine Landesregierung ein Therapiezentrum für traumatisierte Flüchtlinge finanziert oder finanzielle Unterstützungen entzieht.<sup>4</sup> Institutionen, Machtkonstellationen, soziale Ungleichheiten haben Einfluss auf Vulnerabilität ebenso wie auf Formen der Anerkennung derselben (vgl. Huth 2016, 281; 2020, 547). Hier geht es um die kontingente historische Ausgestaltung von Vulnerabilität etwa durch Institutionen eines Wohlfahrtsstaates, durch die Selektion und Exklusion von vulnerablen Gruppen, um Hegemonie-Verhältnisse und Sozialkritik. Huth nennt hier als veranschaulichendes Beispiel etwa sozial geprägte Wahrnehmungsgewohnheiten, nach der Bettler am Straßenrand oder drogensüchtige Personen abwertend oder ausgrenzend wahrgenommen werden (vgl. Huth 2016, 295).

Drittens stellt eine vorrangige Relationalität (»primal relationality« (Huth 2020, 539)), eine prinzipielle Bezogenheit von leiblichen Subjekten auf andere ein weiteres Schlüsselmotiv dar (ebd. 547). Ein übergreifendes gemeinsames Motiv ist darin, dass Offenheit gegenüber der Welt und anderen verflochten ist mit einem gleichzeitigen Ausgesetzt-Sein an eben diese: »Vulnerability is relational in the sense that it always presupposes my openness and exposure to the world and to others.« (Boublil 2018, 184)<sup>5</sup> Wir sind von anderen immer schon affiziert, etwa ihren Blicken, Gesten oder Haltungen. Indem Blicke zudringlich, Gesten oder Haltungen bedrohlich sein können, ist dieser Bezug zur Welt und anderen gleichermaßen anfällig für Störungen und Beeinträchtigungen. In unseren Bedürfnissen und Wünschen sind wir auf andere bezogen – etwa im Bedürfnis nach Nähe, im Verstanden-Werden, bei gemeinsamen Aktivitäten, im Austausch von Wahrnehmungen oder bei handwerklichen Fähigkeiten. Im Fokus sind also nicht unabhängige, alles könnende und unverletzbare Individuen, sondern vielmehr Bezogenheit, Angewiesenheit, Verflochtenheit und Abhängigkeit gegenüber anderer, aus denen wir heraus erst selbst werden. Diese Relationalität ist konstitutiv für die Entwicklung von Menschen und die Bildung von Gemeinschaften. Sie nicht wahrzunehmen oder zu verweigern, führt in die Felder von Gewalttätigkeit, Ausbeutung oder Unterdrückung (vgl. ebd. 539). Eine solche Betrachtungsweise verändert auch den Begriff der »Autonomie«, die folglich als »relative Autonomie«

---

<sup>4</sup> <https://noe.orf.at/stories/3091541>, 07.03.2021.

<sup>5</sup> Siehe auch: Huth 2020, 546; Waldenfels 2013, 129.

gegenüber anderen konzipiert wird (vgl. Huth 2020, 553). Wie bereits unter dem ersten Motiv angeführt, ist es das Anliegen der Autor\*innen dieses Diskurses, Ethik und moralische Verpflichtung in dieser Relationalität zu verankern.

Viertens ist die Bezogenheit eine solche von *leiblichen* Subjekten (ebd.). Es ist der phänomenologisch verstandene Leib als Medium *mit dem und durch den* wir auf Welt und andere bezogen sind.

Vulnerabilität meint dann entsprechend auch mehr als die Trivialität, dass wir anfällig sind für körperliche Verwundung wie bei einer Schnittwunde, einem Bruch oder Hämatomen. Vielmehr wird der Leib in seinen vielfältigen Registern unseres geteilten Weltbezugs adressiert: beispielsweise bei körperlicher Nähe und der Wahrung von Grenzen, wie nahe wir physisch Menschen im Gespräch kommen, ob Blicke zudringlich oder respektvoll sind, ob Haltungen gegenüber anderen freundlich oder feindlich ausfallen.

Verletzbarkeit betrifft nicht nur die Medialität unseres Leibes, sondern ebenso dessen Faktizität.

Boublil verweist in dieser Hinsicht beispielsweise auf Erfahrungen von Hunger oder Traumatisierung durch Gewalt, an denen Strukturen der Interdependenz und Sozialität sichtbar werden (2018, 187ff.): im Hunger etwa ist dies die Aufmerksamkeit und Verantwortung für die Bedürfnisse anderer, in der Gewalterfahrung wiederum steht das leibliche Ausgesetzt-Sein an andere und die Zerstörung von Sinn durch andere (vgl. Staudigl 2014) im Vordergrund leiblicher Erfahrung. In all diesen Erfahrungen zeigen sich soziale Strukturen des Ausgesetzt-Seins, der Angewiesenheit, Verflochtenheit, wechselseitiger Fürsorge und Möglichkeiten der Beeinträchtigung.

Zusammengefasst bedeutet Vulnerabilität in jenem Diskurs die Erfahrung einer Verpflichtung gegenüber anderen, die in einer grundsätzlichen Angewiesenheit und Bedürftigkeit leiblicher Subjekte gegenüber anderen gründet. Huth verweist darauf, dass dies aber keine abstrakte Erfahrung ist, sondern in der situierten Begegnung mit einem konkreten, singulären Anderen gründet (2016, 296ff.).

### *1.2 Phänomenologische Psychopathologie: Existenzielle Verletzbarkeit*

Ein weiterer Ansatz zur Beschreibung von Verletzbarkeit findet sich bei Thomas Fuchs, dessen Konzeption einer Phänomenologischen Psychopathologie zugeordnet werden kann. Bevor ich hierauf eingehe, möchte ich in einem kurzen Exkurs den Hintergrund hierzu umreißen, namentlich den Diskursstrang einer Philosophie der Emotionen bzw. einer Phänomenologie der Gefühle.

Jener Diskursstrang ist stark von einer analytische Philosophie geprägt, neuere phänomenologische Beiträge stammen eher aus der jüngeren Gegenwart seit den 1990ern bzw. der Jahrtausendwende.<sup>6</sup> Im analytischen Diskurs findet sich eine Auseinandersetzung mit Emotionen seit den 1970ern – es sind Autoren wie Robert Solomon, Jerome Neu, Williams Lyon, Amelie Rorty, Ronald de Sousa, Jon Elster, Martha Nussbaum, Richard Wollheim, Peter Goldie, die für zahlreiche Beiträge zur kognitiven Gehalten, Rationalität der Gefühle, Evaluationen, Gefühlen und Werten sorgen. In deutschsprachigen Raum fand eine entsprechende Auseinandersetzung erst seit der Jahrtausendwende statt (vgl. Döring 2009, 14).

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

Eine neue Hinwendung zu Emotionen findet sich erst seit den 1990ern bzw. seit der Jahrtausendwende (vgl. ebd., 7). Jene Diskussionen zeichnen sich durch eine verstärkte interdisziplinäre Auseinandersetzung mit Beiträgen aus Psychologie, Psychiatrie, Soziologie, Kognitionswissenschaften, Cultural und Gender studies, sowie eine Rezeption von Beiträgen einer Philosophy of Mind aus. Thematisch stehen hier Leiblichkeit, ihre Verwobenheit mit Affektivität, sozialer Umwelt, sozialer Interaktion mit anderen, Empathie, Psychopathologie, soziale, kollektive und politische Gefühle im Vordergrund. Es sind Autoren wie Thomas Fuchs, Thiemo Breyer, Matthew Ratcliffe, Dan Zahavi, Thomas Szanto und viele andere.

Aus diesem Gefüge sei im Folgenden die Konzeption von Thomas Fuchs herausgegriffen, der eine existentielle Verletzbarkeit beschreibt, in der eine überfordernde Erfahrung eines vereinzelt Subjekts mit den Grundbedingungen des Mensch-Seins zum Ausdruck kommt:

Menschen, die zu psychischer Krankheit disponiert sind, bringen eine ›existenzielle Vulnerabilität‹ mit, eine besondere Empfindlichkeit oder Verletzlichkeit, die sie auch äußerlich unscheinbare Widerfahrungen als Grenzsituationen erleben lässt. In solchen Situationen wird eine sonst verborgen

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu Döring 2009, Szanto 2020.

gehaltene existenzielle Grundbedingung für sie unabweisbar – etwa das Faktum des unvermeidlichen Schuldigwerdens, die Unausweichlichkeit der Freiheit, die Hinfälligkeit des eigenen Leibes, die ›Jemeinigkeit‹, Unvertretbarkeit und damit letztlich Einsamkeit des Daseins und schließlich seine unerbittliche Endlichkeit. Diese Konfrontation mit den Grundbedingungen der Existenz ist für die Betroffenen unerträglich und führt, kann die Situation nicht auf andere Weise bewältigt werden, zur manifesten psychischen Erkrankung. (Fuchs 2009, 43f.)

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

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

Damit lässt sich die Grundstruktur einer existenziellen Verletzbarkeit klarer beschreiben: Es geht um eine irritierende und überfordernde Erfahrung mit der menschlichen Grundsituation bzw. Grundverfasstheit, die in trivialen Erfahrungen unseres Alltags erfahrbar wird, eine »für gewöhnlich



unter dem Schleier der Alltäglichkeit verhüllte Ungeborgenheit der Existenz« (ebd. 38). Es ist eine implizite Erfahrung, die nicht philosophisch formuliert werden muss, um als solche durchlebt zu werden. Für Fuchs sind jene Erfahrungen in Gefühle eingeschrieben: »Angst, Schuldgefühl, Scham, Ekel, Leere, Langeweile oder Fremdheit. Der existenziell vulnerable Mensch spürt die Abgründigkeit dieser Affekte und Stimmungen mehr als andere und versucht, ihrer existenziellen Beunruhigung [...] zu entgehen.« (ebd. 55)

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

### *1.3 Pathisch-Responsive Phänomenologie: Widerfahrnis und Antwort, Responsivität und Irresponsivität*

Den Gegenwartphilosophen Bernhard Waldenfels für ein solches Vorhaben zu Verletzbarkeit und Gefühlen auszuwählen, mag in der Tat ungewöhnlich erscheinen, da dieser im Feld einer Phänomenologie der Gefühle – trotz zahlreicher Beiträge in vielen Werken<sup>7</sup> – in jenem Kontext nur marginal rezipiert wird. Ihn dennoch für dieses Vorhaben auszuwählen, liegt an seinem Ansatz von Subjektivität. So konzipiert dieser das erfahrende Subjekt aus dem Doppelereignis aus Widerfahrnis und Antwort, ein Subjekt gewinnt sich aus seinem nachträglichen Antworten auf ein vorgängiges Widerfahrnis. Die Gesamtheit des Affektiven wird bei Waldenfels gleichermaßen als ein solches Doppelereignis verstanden: In unserem Fühlen widerfährt uns etwas, wir werden davon getroffen und antworten darauf. Was uns widerfährt wird in diesem Antworten manifest. Verletzung und Verletzbarkeit werden aus dem Gefüge dessen gedacht, was uns im Widerfahrnis zustoßt und woraufhin wir performativ antworten.

Es ist eine Eigenheit des Ansatzes von Waldenfels, unseren Gefühlen Passivität und Aktivität *zugleich* zuschreiben zu können. Gefühle sind beides: Widerfahrnis *und* Antwort, Zustoßen *und* Gestalten, Involviert-Sein *und* Beteiligung. Uns überkommt in unserem Fühlen etwas, das uns in Anspruch nimmt und *zugleich* gehen wir gestaltend damit um: indem wir uns etwa in eine Freude hineinsteigern, indem wir versuchen, uns Gefühle »vom Leib zu halten« und das Widerfahrene zu distanzieren, indem wir performativ unsere Gefühle in statu nascendi regulieren (vor dem Hintergrund unserer individuellen

---

<sup>7</sup> Siehe Waldenfels 2000; 2002; 2007a; 2007b; 2015.

Biographie und sozialen Gepflogenheiten). Gefühle als Doppelereignisse zu begreifen, vermeidet eine Engführung auf eine ausschließliche Passivität des Affektiven (ein Ausgeliefert-Sein) auf der einen Seite und eine Überbetonung des Aktiven (der Deutung, der Handlung, der Regulierung, etc.) auf der anderen Seite.

Primär für das Verständnis von Gefühlen sind nach Waldenfels damit weniger Aspekte wie der propositionale, kognitive oder evaluative Gehalte von Gefühlen, sondern das Geschehen aus Zustoßen und darauf Antworten bzw. das Spannungsverhältnis einer Verflochtenheit von Widerfahrendem und Antwortendem. Die Beschreibung von Gefühlen zielt nicht mehr primär darauf ab, nach dem intentionalen Objekt oder den typischen leiblichen Empfindungen zu fragen. Gefühle werden anstelle aus dem Ereignis des Getroffen-Werdens, das einen in Unruhe versetzt, und dem Antworten auf ein Widerfahrnis verstanden. Die vordergründige Frage lautet: Was widerfährt einer Person, die von einem Gefühl erfasst wird und wie antwortet sie darauf?

In Gefühlen sind Pathos und Response aufs Engste miteinander verschränkt: »Das, wovon wir uns affiziert fühlen, ist nirgends fassbar als in den Antworten, die es hervorruft.« (Waldenfels 2015, 121) Das bedeutet, dass sich ein Widerfahrnis in der Antwort eines leibhaftigen Selbst »manifestiert« (ebd., 119). Waldenfels veranschaulicht dies am Beispiel der Angst bzw. der Furcht (vgl. Waldenfels 2015, 121): Ein Antworten in der Angst erfolgt leiblich entlang verschiedener Antwortregister. So nennt er ein *motorisches Antworten*, wie das Erstarren oder den Fluchtimpuls, ein *sensorisches Antworten*, wie das Aufblicken oder Hinhören, ein *expressives Antworten*, wie eine hektische Bewegung oder das Aufreißen der Augen oder ein *Antworten mit dem gesamten Leib*, wie dies im Schwindel oder in der Übelkeit passiert. Jede leibliche Antwort im Fühlen, wie das Erstarren in der Angst, die Aktivierung in der Freude, das Herzklopfen im Verliebt-Sein, die Bedrückung in der Scham, die Beengung in der Trauer zeugt in diesem Antworten von einem Widerfahrnis, das sich in diesem Antworten äußert. Für Waldenfels ist jedem Antworten ein Widerfahrnis, ein Betroffen-Werden-Von eingeschrieben, für eine Beschreibung von Gefühlen lässt sich dieses Geschehen aus Widerfahrnis und Antwort nicht auseinanderteilen.

Zentral für Waldenfels ist dabei ebenso, dass sich im Antworten auf ein Widerfahrnis ein Subjekt überhaupt erst herausbildet. Das Doppelereignis aus Widerfahren und Antworten bedeutete »nicht, dass da ein Subjekt zugrunde liegt, das etwas erleidet und etwas antwortet; es bedeutet vielmehr, dass wir zu dem Selbst werden, das wir sind, indem wir auf Einwirkungen antworten.« (Waldenfels 2015, 82) Verletzbarkeit und Verletzungen, die sich in Gefühlen bekunden, werden in diesem Doppelgeschehen verortet und entfaltet sich aus diesem heraus. Die leitende Frage lautet hierbei: Was widerfährt mir in

einer schmerzhaften Erfahrung? Was für eine Verletzung wird in meinem Antworten ereignishaft manifest? Was macht dies mit meinem Antwortvermögen? Ein solcher Ansatz der Beschreibung lässt es zu, eine Sprache für verschiedene Erfahrungszüge zu gewinnen: etwa den Zug, dass Gefühle imstande sind, uns anhaltend nicht in Ruhe zu lassen – ein repetitives Sich-Aufdrängen, das sich als fortwährende Nötigung zur Antwort charakterisieren lässt. Affektive Verletzung zeichnet sich also nicht nur durch ein – leiblich spürbares – Schmerzempfinden aus, sondern auch durch den Zug, wiederkehrend in Anspruch genommen bzw. von einem Widerfahrnis anhaltend nicht in Ruhe gelassen zu werden. Solches möchte ich entlang mehrerer Erfahrungen veranschaulichen: etwa in wiederkehrender Trauer über den Tod eines Angehörigen und sein anhaltendes Fehlen oder durch die Wut und die Ohnmacht gegenüber der Erfahrung einer massiven Grenzüberschreitung wie physischer Gewalt oder einem Missbrauch. Gefühle vordergründig als Doppelereignis aus Widerfahrnis und Antwort zu begreifen, erlaubt es, diesen Zug der fortdauernden Inanspruchnahme meist schmerzender Gefühle oder die Vielfalt an unterschiedlichen Antwortversuchen zu fassen, denen es allesamt nicht gelingt, jenes Widerfahrnis zur Ruhe zu bringen.

Um ein tieferes Verständnis von Verletzung zu gewinnen, betrachten wir das Widerfahrnis etwas differenzierter. Bei Waldenfels umfasst dieses ein weites Spektrum, das bei einem neutralen Zustoßen beginnt und sich mit einem »Zug ins Widrige« (Waldenfels 2002, 61) in die Störung und Verletzung bis hin zur pathologischen Traumatisierung steigern kann. Das Pathische ist hierin gleichermaßen »die Stärke und Schwäche der Erfahrung« (Waldenfels 2019, 290), es kann zu kreativen Antworten anregen, indem es gewohnte Ordnungen stört, gleichermaßen aber auch zur Beeinträchtigung sowie Bedrohung des Antwortens werden.

Widerfahrnis und Antwort erweisen sich für Waldenfels darin als »labiles Gleichgewicht« (Waldenfels 2019, 285), das aus der Balance geraten kann. Die Responsivität kann hierin schwinden und zur Irresponsivität verkommen, verstanden als »als die Unfähigkeit adäquat auf die Anforderungen der Lebensumwelt zu antworten.« (Waldenfels 2015b, 150), seien es die »Anforderungen der Umwelt« oder die »Ansprüch[e] aus der Mitwelt« (ebd.), auf die jeweils nicht mehr »adäquat« eingegangen werden kann. Zur Irresponsivität gehören dann Zustände wie Stupor, Affektabflachung, Affektlosigkeit oder Antriebslosigkeit, die sich in schweren psychiatrischen Erkrankungen temporär einstellen können. Waldenfels bietet eine Konturierung von zwei Richtungen bzw. von »zwei Extreme[n]« (Waldenfels 2019, 285), wie Widerfahrnis und Antwort auseinander geraten können. Und zwar im Zuge einer »Polarisierung von Pathos und Response« (Waldenfels 2015b, 150), wenn einmal das Pathos ohne Response auftritt, ein anderes Mal im Zuge einer Response ohne Pathos. Beim *Pathos ohne Response*

kommt es zu einer »Schwächung oder einem Schwund der Responsivität« (Waldenfels 2015b, 151), Widerfahrnisse haben dabei eine derartige Wirkmächtigkeit, dass sie unser Vermögen zur Antwort mindern oder temporär auf ein Minimum reduzieren. Eine *Response ohne Pathos* ist bei Waldenfels eine »Desensibilisierung für fremde Ansprüche und Bedürfnisse«, einem »Rückzug auf das scheinbar gesicherte Eigene« (Waldenfels 2015b, 152), eine Abschottung gegenüber neuen Erfahrungen bzw. störenden Widerfahrnissen hin zu einer apathischen Unansprechbarkeit.

Im ersten Fall, dem *Pathos ohne Response*, ist der Betroffene überwältigt, von dem, was ihm widerfährt, es kommt zu einer »Schwächung oder einem Schwund der Responsivität« (Waldenfels 2015b, 151). Es ist eine Erfahrung, die von Widerfahrnissen handelt, die uns ein Antworten erschweren bzw. verunmöglichen. Ein Zuviel reißt uns weg, lässt uns verstummen oder bringt einen Zug der Ohnmacht mit sich. Es kommt zu einem Gefälle zwischen Widerfahrnis und Antwort, das, was uns widerfährt, ragt über unser Antwortvermögen hinaus. Dies beginnt in Situationen der Kränkung oder der Beschämung, wenn uns etwa die Kritik eines Vorgesetzten an unserer Arbeit trifft, und wir noch im Getroffen-Sein bemerken, wie sich der Spielraum unseres Verhaltens einengt, weil wir mit der Kränkung zu kämpfen haben. Während es sich hier um eine Schwächung unseres Antworten-Könnens handelt, kommt es in der Traumatisierung zu einem Schwund desselben. Waldenfels nennt dafür zahlreiche Beispiele: ein Kind, das im Krieg den Tod seines Vaters miterlebt, die Erfahrung sexuellen Missbrauchs durch Vertrauenspersonen, Überlebende von Todeslagern, die beim Anblick von vorbeifahrenden Eisenbahnwaggons zusammenzucken, Kriegsüberlebende, denen im Mutismus (nicht willentlich) das Sprechen versagt bleibt sowie »lang nachwirkende Verletzungen« (Waldenfels 2019, 285). »Verletzungen nehmen extreme Formen an in der Traumatisierung, die alle Antwortversuche blockiert oder erstickt.« (Waldenfels 2012, 53) In solchen Erfahrungen kommt es dazu, dass angesichts der Heftigkeit und Überforderung eines Widerfahrnisses ein Antworten verunmöglicht wird. Hierbei handelt sich offenkundig um ein Spektrum, bei dem die Asymmetrie von Widerfahrnis und Antwort immer weiter auseinanderklafft. Antwortversuche greifen ins Leere und werden zum Ausdruck einer Ohnmächtigkeit.

Dem steht bei Waldenfels die *Response ohne Pathos* gegenüber, er spricht von einer »affektiven Neutralisierung«, einer »Desensibilisierung für fremde Ansprüche und Bedürfnisse«, einem »Rückzug auf das scheinbar gesicherte Eigene« (Waldenfels 2015b, 152), eine Abschottung gegenüber neuen Erfahrungen bzw. störenden Widerfahrnissen hin zu einer apathischen Unansprechbarkeit. Eine solche Erfahrungsweise findet sich an Personen, von denen wir gewohnt sind, zu sagen, sie haben sich »einen Panzer« oder »eine dicke Schutzschicht« angeeignet. Sie wird manifest in einer beobachtbaren

Kontrolle von Gefühlen, die »Formen einer diplomatischen Gefühlstaktik oder eines Gefühlsmanagements« (Waldenfels 2007b, 172) annimmt. Eine solche Erfahrungsweise schottet sich ab gegen Fremdes und Störungen, die betroffene Person antwortet mit vorbereiteten Antworten, flüchtet sich in Stereotypen oder Klischees und wiederholt bereits Bekanntes, es kommt zu einer »Fixierung auf fertige Antworten« (Waldenfels 2019, 286). Die Antworten haben den Zug, nicht ganz zur Situation zu passen, wirken wie eine Wiederholung und vermeiden es, auf störende Widerfahrnisse einzugehen.

## 2 Struktur der Erfahrung

### 2.1 Schmerz, Leiden, Ausdruck und Haltung – Nuancierungen des Leidens

Im Folgenden möchte ich die Struktur der Erfahrung affektiven Leidens herausarbeiten. Verletzung und Verletzbarkeit haben beide im Lichte des Ansatzes von Waldenfels einen *pathischen* und einen *responsiven* Zug. Sie sind insofern pathisch, als sie uns zustoßen und unserem Verfügen-Können und -Wollen zuvorkommen. Die Sehnsucht nach einer verstorbenen Person drängt sich in beliebigen Situationen von alleine auf, ebenso wie die Scham, die einen in Bann zieht, sobald sie sich einmal eingeschlichen hat. Der responsive Zug beschreibt die Möglichkeiten, mit denen wir uns dazu verhalten können: Es ist ein Gemeinplatz der Phänomenologie zwischen Formen der *Zuwendung* und der *Abwendung* zu solchen Erfahrungen zu unterscheiden. Eine antwortende Zuwendung zu einer Verletzung bedeutet, sie wahrzunehmen, das Widerfahrnis anzuerkennen und beispielsweise um seine eigene Scham und um das damit verbundene Missgeschick »sehenden Auges« zu wissen und darüber zu sprechen: »Ich schäme mich gerade sehr dafür, dass mir dieser Fehler im psychotherapeutischen Prozess unterlaufen ist.« Eine antwortende Abwendung liegt darin, einer Scham auszuweichen, sie nicht wahrhaben zu wollen, ihr die Anerkennung, bewusste Wahrnehmung und sprachliche Einordnung zu verwehren – wie etwa eine alkoholranke Person, die von Angehörigen auf das Alkoholproblem angesprochen wird, was die betroffene Person als unerträgliche Beschämung erlebt, sodass ein übermäßiger Alkoholkonsum abgestritten und ausgeblendet wird. Durch diese responsiven Verhältnisse der Zu- und Abwendung gehört zur Verletzung und zur Verletzbarkeit auch der Zug, dass diese *für die betroffene Person zugänglich* wird oder *verschlossen* bleibt. Dem Alkoholkranken, der seine Alkoholerkrankung nicht wahrhaben will, bleibt die verletzende Beschämung durch die Thematisierungen von Angehörigen verborgen, ebenso wie seine erhöhte Anfälligkeit, sich eben dafür

zu schämen. In diesem Fall braucht die Rede von Verletzung und Verletzbarkeit andere Personen, die das Erleben des Alkoholikers beschreiben. Eine andere Option ist die Einsicht in eine schmerzhaft Erfahrung, etwa wenn eine trauernde Person sich ihre Trauer über einen Verlust eingesteht und erträgt. *Einsicht* und *Verdeckung* können damit gleichermaßen bei der faktischen sowie der möglichen Verletzung auftreten. Für das Leiden, das hiermit verbunden ist, bedeutet dies, dass es für die betroffene Person thematisch werden oder unthematisch bleiben kann.

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

Einer solchen Konzeption der Leidenserfahrung möchte ich widersprechen. Im Lichte des Ansatzes von Waldenfels möchte ich den Impuls zur Selbsttranszendierung sowie die Aufgabe oder Resignation gleichermaßen als verschiedene Formen des Antwortens verstehen und die Revolte gegen ein leiderzeugendes Widerfahrnis nicht als konstitutiv für die Leidenserfahrung ansetzen. Anstelle möchte ich argumentieren, dass eine Leidenserfahrung verschiedene und kontingente Antworten zulässt: sowohl ein Aufbegehren, als auch ein Annehmen, ebenso wie den Fluchtversuch, auszuweichen, oder eine vorübergehende Selbstaufgabe. Nehmen wir zur Veranschaulichung den Anblick eines Angehörigen auf der Intensivstation, der einen für einige Momente hilflos zurücklässt. Die Hilflosigkeit bzw. das Ausbleiben eines impulsiven Aufbegehrens im genannten Anblick hebt nicht, wie Wandruszka formuliert, die Leiderfahrung auf. Vielmehr zeigt sich hier ein anderes Phänomen, nämlich ein Gefälle zwischen Widerfahrnis und Antwortvermögen.

Zunächst möchte ich zur weiteren Differenzierung eine Strukturbeschreibung von Bernet nachzeichnen und diskutieren: »Dennoch verfügt das menschliche Subjekt neben dem leidenden Verhältnis zu seinem Schmerz und neben seinem Ausdrucksverhalten im Schmerz noch über das zusätzliche Vermögen, sich

zum eigenen, schmerzlichen Leiden verhalten zu können.« (2014, 22) Er unterscheidet also zwischen Schmerz, Leiden, Ausdrucksverhalten und Haltung dazu.

»Schmerz« ist für ihn eine körperliche Empfindung, etwa die leichten Schmerzen, die ein in der Angst pochendes Herz bereiten kann. Er ist nicht gerichtet, etwa auf die Ursache des Angsterlebens, wie der Anblick einer geliebten Person auf dem Bett einer Intensiv-Station, und hat auch keinen Bezug zu einem »ichlichen Subjekt« (ebd. 17). Davon unterscheidet er das Leiden, das auf den Schmerz oder auf Schmerzhaftes bezogen ist. Die Person, die auf der Intensiv-Station einen nahen Familienangehörigen sieht, leidet am Anblick des schlechten gesundheitlichen Zustands und erlebt darin ein ungerichtetes Schmerzempfinden in der Brust. Für Bernet bezieht sich Leiden »auf Schmerzen und eröffnet damit auch im Schmerz selbst Bezüge, welchen den ursprünglichen Schmerzempfindungen fehlen.« (ebd. 18) Der Schmerz in der Brust als abstrahierte Körperempfindung kann nicht auf den Anblick des Angehörigen bezogen sein, das Leiden hingegen schon. Für Bernet ist Leiden ein »ganz besonderes Gefühl«, das »Schmerzempfindungen in Beziehung zu Umständen setzt« (ebd. 19) – was er zunächst also noch abgesondert hat, führt er auf diese Weise wieder zusammen.

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

Das Ausdrucksverhalten bezieht Bernet vor allem auf den sprachlichen Ausdruck, ohne aber weiter differenziert darauf einzugehen – mit Ausnahme eines kurzen Verweises auf Wittgenstein. Weitaus inhaltsreichere Ausformulierungen dazu finden sich bei Waldenfels (2015, 346f.). Dieser differenziert das Ausdrucksverhalten entlang verschiedener Register: entlang des Körperausdrucks wie das Zusammenzucken, sich vor Schmerzen zu krümmen, den Fluchtimpuls oder das Zusammenbeißen der Zähne – im differenzierten responsiven leiblichen Ausdrucksverhalten wird eine Leidenserfahrung manifest. Dies gilt auch für die Lautsprache wie ein Schreien oder Stöhnen, gleichermaßen wie für die

Wortsprache, die einmal aus der Perspektive des Leidenden, des Mitleidenden oder des unbeteiligten Zeugen vom Schmerz spricht.

Ein weiterer wichtiger Aspekt für Bernet ist das Selbstverhalten, also das Verhältnis eines Subjekts zu seinem Leiden, weniger als eine Stellungnahme, als vielmehr eine »*Haltung*, die das Subjekt *in* (und nicht gegenüber) seinem eigenen Leiden annimmt.« (Bernet 2014, 24) Dies kann beispielsweise eine Hingabe an das Leiden, eine reflexive Rationalisierung, Widerstand oder Verleugnung der Erfahrung sein. Am Beispiel der Angsterfahrung im Anblick eines nahen Angehörigen auf der Intensiv-Station kann sich eine Haltung ausdrücken, diese bedrohliche Situation eines Verlustes nicht wahrhaben zu wollen – dies wäre eine Leidenserfahrung in der Angst, die dem schmerzhaften Widerfahrnis des Anblicks ausweichen will. Bernet wendet sich hierin gegen ein »cartesianische[s] Reflexionsmodell[l]« (ebd. 14) und die damit verbundenen Vorstellungen eines autonomen Subjekts, das in seiner Haltung »die Form einer objektivierenden Distanzierung annimmt« (ebd.) und darin vom Leiden nicht betroffen ist (ebd. 23). Vielmehr ist das Subjekt einer solchen Haltung – im Geiste Waldenfels‘ – ein »heteronomes und pathisches Subjekt« (ebd. 24), das von der Erfahrung des Schmerzhafte selbst betroffen ist. Beispielsweise wenn die Erfahrung schmerzhafter Gefühle den Weltbezug deformiert, wie etwa in der Scham erlebbar ist, wie die Möglichkeiten der Sinnbildung stark eingeengt werden und man im Moment des Erlebens nur die eigene Beschämung vor Augen hat und man schwer zu anderen Deutungen der gegenwärtigen Situation übergehen kann.

Zur Haltung im Leiden gehört auch ein *reflexives Leiden*, hierin kommt zum Leiden eine Bewertung oder Interpretation dazu, die selbst *zusätzlich* Leid evoziert. Beispielsweise wenn eine Klientin nicht nur am Ende einer Beziehung leidet, sondern die konkrete Trennung im Lichte ihrer bisherigen Biografie und bisheriger Trennungen zur einer Selbstabwertung führt: »Ich bin es einfach nicht wert, dass jemand länger bei mir bleiben will.« Das reflexive Leiden gründet in dieser Selbsteinschätzung als einer Bewertung einer konkreten Trennung über die konkrete Trennungssituation hinaus. Zur Trauer über das Beziehungsende kommt das Trauern über wiederholende Beziehungsabbrüche dazu. Mit Bezug zu den Ausführungen zu Bernet geht es hier um die Haltung, die sich im affektiven Leiden herausbildet. Solche reflexiven, kontextuellen Bewertungen sind Teil größerer Lebensnarrationen, in ihnen »können sich ganze Lebensgeschichten artikulieren« (ebd. 65). Reflexives Leiden verweist damit auf Narrationen, eigene Interpretationen und die aktiven Leistungen und Beiträge dabei.

## 2.2 Die Rolle des Leibes für Gefühle und affektive Verletzung



Schließlich möchte ich noch auf die konstitutive Bedeutung des Leibes für Gefühle und affektive Verletzung näher eingehen. Wenn vom »Leib« die Rede ist, so meint dies ein phänomenologisches Verständnis, das von der Grundunterscheidung von subjekthaftem Leib und objekthaftem Körper ausgeht. Stehen beim »Leib« das subjekthafte Spüren und die Medialität unseres Leibes für unsere Erfahrung im Vordergrund, akzentuiert der »Körper« ein medizinisches Verständnis, das beschreibbare Eigenschaften von einer Warte der losgelösten Beobachtung der 3. Person Perspektive hervorhebt, wie ein Körper am Operationstisch.

Was »Medialität« bedeutet, möchte ich mit Thomas Fuchs ausführen. Für diesen gehören Gefühle und Leib engstens zusammen, *alles Erfahrene wird leiblich erfahren*. Hierzu zählen autonome Nervenaktivitäten (Herzschlag, Atmung, Zittern, etc.), muskuläre Aktivitäten, körperliche Haltungen, Gesten, usf. Vor allem Gesicht, Brust und Bauch sind »[b]esonders reiche Felder leiblicher Resonanz« (Fuchs 2014a, 15). Fuchs beschreibt solches mit der akustischen Metapher der Resonanz, also eines Mitschwingens bzw. eines Widerhalls. Durch und mit unseren leiblichen Empfindungen sind wir in unseren Gefühlen intentional auf Gegenstände, Personen oder Situationen bezogen: »Being afraid, for instance, is not possible without feeling a bodily tension or trembling, a beating of the heart or a shortness of breath, and a tendency to withdraw. It is *through* these sensations that we are anxiously directed toward a frightening situation.« (ebd., 3) An dieser Formulierung von Fuchs möchte ich die Passage hervorheben: »*Durch* diese (leiblichen) Empfindungen sind wir ängstlich auf eine Situation bezogen.« Hierin artikuliert sich in aller Deutlichkeit die Verflechtung von leiblicher Resonanz und affektiver Intentionalität.<sup>8</sup> Gefühle bedeuten *leibliches Gerichtet-Sein*. Hierbei hat der Leib einen *grundsätzlich medialen Status*: Der Leib ist für Fuchs das »Medium der affektiven Intentionalität selbst« (Fuchs 2014a, 15) bzw. das »Medium unserer affektiven Betroffenheit von einer Situation« (ebd., 16). »Medium« bzw. »Medialität« bedeuten darin, dass wir *mit und durch den Leib* Gefühle erfahren und durchleben.

Um affektives Leiden zu beschreiben, bedarf es nun lediglich eines weiteren, kleinen Schrittes: Wenn der Leib das Medium ist, mit dem und durch den wir Gefühle erfahren, ist der Leib bereits das *Medium unseres affektiven Leidens*. Mit und durch den Leib durchleben wir all die schmerzvollen Empfindungen von Schuld, Scham, Trauer, Sehnsucht, Enttäuschung oder Zorn. Mit diesem Zusatz zu

---

<sup>8</sup> Ein solcher Ansatz geht entsprechend von einer prinzipiellen Verflochtenheit von Intentionalität und Phänomenalität, von Gerichtet-Sein und der leiblich erfahrbaren Qualität des Durchlebens von Gefühlen aus. Siehe dazu: Gallagher 2012, 123-146; Döring 2009, 368; Goldie 2009; Helm 2009; Fuchs 2014b.

Fuchs eröffnet sich hiermit eine Perspektive, um affektives Leiden zu beschreiben, in welcher der Leib eine vordergründige Rolle spielt.

Zum Abschluss möchte ich einen körperlichen Schmerz und ein leiblich-affektives Leiden voneinander unterscheiden und diese Differenz strukturell herausarbeiten. Diesen Kontrast möchte ich phänomenologisch entlang einer persönlichen Erfahrung aus dem Oktober 2018 charakterisieren. Zu jenem Zeitpunkt waren sechs Monate seit dem Tod meiner Verlobten vergangen. Auch wenn mir jenes heranrückende Datum schon im Vorfeld nahe ging, mich berührte und mich trauern ließ, schob sich dennoch ein anderer Schmerz in den Vordergrund. Wie sich im Verlauf herausstellte, hatte sich einer meiner Backenzähne entzündet, schließlich starb der Zahnnerv rund um jenen Gedenktag ab und bereitete mir unsägliche Schmerzen. Als ich an einem Abend eine Kleinigkeit zu mir nahm, durchzog mich ein derartiger Schmerz, dass ich mich krümmte und schließlich nur mehr aufs Bett legte, um die Uhr zu beobachten. Es brauchte fünf Minuten, bis der Schmerz halbwegs abgeklungen und ich einigermaßen wieder ansprechbar war. Auf dem Weg zum Zahnarzt am nächsten Tag vermochten schon ein halbes, gekühltes Brötchen zum Frühstück sowie ein paar Schluck gekühltes Wasser, mir ähnliche Schmerzen zu bereiten. Mein Zahnarzt diagnostizierte mir schließlich den abgestorbenen Nerv, bohrte (unter Lokalanästhesie) den Zahn auf und entfernte mir die Enden des Zahnnervs. Als der Schmerz im Anschluss an die Behandlung endlich nachließ, überkam mich in den nachfolgenden Stunden hingegen die Trauer über den Tod meiner Verlobten und darüber, dass bereits sechs Monate seither vergangen waren. Es war dies ein anderer leiblicher Schmerz. Die Trauer war besonders spürbar in der Brust, beschreibbar als ein Erleben von Enge, ebenso spürbar in der Region des Gesichts. Die Trauer durchzog zugleich den ganzen Leib, spürbar im Impuls, mich insgesamt zusammenzukrümmen, mit einer Zugkraft in Richtung Boden. Dieses leibliche Erleben unterschied sich aber in seiner Schmerzhaftigkeit vom abgestorbenen Zahnnerv.

Entlang dieser außergewöhnlichen Erfahrung möchte ich zwei verschiedene Arten des Leidens und der Verletzung reflektieren. Hier findet sich ein Kontrast, wo sich auf der einen Seite der körperliche Schmerz, bedingt durch den absterbenden Zahnnerv, unterscheiden lässt von einem affektiv-leiblichen Schmerz auf der anderen Seite, der sich in der neuerlichen Trauer über den Tod meiner Partnerin und der fortgeschrittenen zeitlichen Distanz dazu gründete. Den körperlichen Schmerz möchte ich beschreiben als eine Rückbeorderung aus der Vertiefung in die Welt, zurück auf den eigenen materiellen Körper, eine Rückbeorderung auf die jemeinige leibliche Verankerung in der Welt, auf mein räumliches und zeitliches Hier und Jetzt hin, wo ich meinem faktischen Körper nicht auskomme. Ebenso als eine Eingrenzung und Einengung meines Vertieft-Seins in die Welt. Es war nicht mehr

möglich, über die psychotherapeutischen Gespräche mit Patient\*innen auf der Psychiatrie, über die Tagesplanung, eine effiziente Zeitnutzung oder den Halbjahrestag des Todes meiner Partnerin nachzudenken und performativ und immersiv mich auf jene »Gehalte« bzw. jenen »Erfahrungssinn« meiner Bezüge einzulassen. Der körperliche Schmerz hinderte mit seiner Rückbeordnung mein Vertieft-Sein in die Belange meiner lebensweltlichen Bezüge.

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

## LITERATURVERZEICHNIS

- BERNET, R. (2014). Das Subjekt des Leidens. In T. Fuchs, T. Breyer, S. Micali, & B. Wandruszka (Hrsg.), *Das leidende Subjekt. Phänomenologie als Wissenschaft der Psyche* (S. 11-33). München: Karl Alber.
- BOUBLIL, E. (2018). The Ethics of Vulnerability and the Phenomenology of Interdependence. *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 49 (3), S. 183-192.
- COPLAN, A. (2011). Understanding Empathy: Its Features and Effects. In A. Coplan, & P. Goldie, *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives* (S. 3-18). Oxford: Oxford University Press.
- DÖRING, S. (2009). *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- FUCHS, T. (2002). The challenge of neuroscience: Psychiatry and phenomenology today. *Psychopathology* (35), S. 319-326.

- FUCHS, T. (2011). Leibliche Sinnimplikate. In H.-D. Gondek, T. Klass, & L. Tengelyi (Hrsg.), *Phänomenologie der Sinnereignisse* (S. 291-305). München: Wilhelm Fink.
- FUCHS, T. (2013). Depression, Intercorporeality and Interactivity. *Journal of Consciousness Studies*, 20 (7-8), S. 219-238.
- FUCHS, T. (2014a). Verkörperte Emotionen – Wie Gefühl und Leib zusammenhängen. *Psychologische Medizin* (25), S. 13-20.
- FUCHS, T. (2017a). Intercorporeality and Interactivity. In J. Meyer, J. Streeck, & S. Jordan, *Intercorporeality: Emerging Socialities in Interaction* (S. 195-209). Oxford: Oxford University Press.
- FUCHS, T., & De Jaegher, H. (2009b). Enactive Intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (8), S. 465-486.
- FUCHS, T., & Koch, S. (2014b). Embodied affectivity: on moving and being moved. *Frontiers in Psychology. Psychology for Clinical Settings*(5), S. 1-12.
- FUCHS, T., & Schlimme, J. (2009a). Embodiment and psychopathology: a phenomenological perspective. *Current Opinion in Psychiatry* (22), S. 570–575.
- GALLAGHER, S., & Zahavi, D. (2012). *The Phenomenological Mind*. London: Routledge.
- GOLDIE, P. (2009). Emotionen und Gefühle. In S. Döring, *Philosophie der Gefühle* (S. 369-397). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- GONDEK, H.-D., Klass, T. N., & Tengelyi, L. (Hrsg.). (2011b). *Phänomenologie der Sinnereignisse*. München: Fink.
- HELM, B. (2009). Gefühlte Bewertungen: Eine Theorie der Lust und des Schmerzes. In S. Döring (Hrsg.), *Philosophie der Gefühle* (S. 398-432). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HUSSERL, E. (2009). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hamburg: Meiner.
- HUTH, M. (2016). Reflexionen zu einer Ethik des vulnerablen Leibes. *Zeitschrift für Praktische Philosophie, Band 3* (Heft 1), S. 273-304.
- HUTH, M., & Thonhauser, G. (2020). Introduction. *Philosophy Today, Volume 64* (Issue 3), S. 537-55.
- KAEGI, D. (2009). Leiden als Grenzsituation. In A. Hügli, D. Kaegi, & B. Weidmann (Hrsg.), *Existenz und Sinn. Karl Jaspers im Kontext* (S. 57-72). Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- MACKENZIE, C., Rogers, W., & Dodds, S. (2014). Introduction. What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory? In C. Mackenzie, W. Rogers, & S. Dodds (Hrsg.), *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy* (S. 1-32). New York: Oxford University Press.
- NUSSBAUM, M. (2004). Emotions as Judgments of Value and Importance. In R. Solomon (Hrsg.), *Thinking about feeling. Contemporary Philosophers on Emotions* (S. 183-199). Oxford: Oxford University Press.
- RATCLIFFE, M. (2005). The Feeling of Being. *Journal of Consciousness Studies*, 12 (8-10), S. 45-63.
- RATCLIFFE, M. (2017). Empathy without Simulation. In M. Summa, T. Fuchs, & L. Vanzago, *Imagination and Social Perspectives: Approaches from Phenomenology and Psychopathology* (S. 199-220). London: Routledge.
- SCHMIDSBERGER, F., & Löffler-Stastka, H. (2018). Empathy is proprioceptive: the bodily fundament of empathy – A philosophical contribution to medical education. *BMC Medical Education*, 18 (69), S. 1-6.
- SOLOMON, R. (1973). Emotions and Choice. *The review of metaphysics*, 27 (1), S. 20-41.
- SOLOMON, R. C. (2004). Emotions, Thoughts, and Feelings. Emotions as Engagement with the world. In R. C. Solomon (Hrsg.), *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions* (S. 76-88). Oxford: Oxford University Press.

- STERNAGEL, J. (2012). Bernahrd Waldenfels - Responsivität des Leibes. In E. Alloa, T. Bedorf, C. Grüny, & T. N. Klass (Hrsg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts* (S. 116-129). Tübingen: Mohr Siebeck.
- SZANTO, T., & Landweer, H. (2020). Introduction. The phenomenology of emotions — above and beyond ‘What it is like to feel’. In T. Szanto, & H. Landweer (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion* (S. 1-37). London: Routledge.
- TENGELYI, L. (2004). Vom Erlebnis zur Erfahrung. Phänomenologie im Umbruch. In W. Hoguebe (Hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen : XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie, 23. - 27. September 2002 in Bonn ; Vorträge und Kolloquien* (S. 788-800). Berlin: Akademie Verlag.
- TENGELYI, L. (2007). Selbstheit, Passivität und Affektivität bei Henry und Levinas. In M. Staudigl (Hrsg.), *Ereignis und Affektivität: Zur Phänomenologie sich bildenden Sinnes* (S. 221-238). Wien: Turia + Kant.
- WALDENFELS, B. (1980). *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (1998). *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden* 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (2000). *Das Leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. (R. Giuliani, Hrsg.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (2007a). *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (2007b). Der leibliche Sitz der Gefühle. In *Ereignis und Affektivität: Zur Phänomenologie des sich bildenden Sinnes* (S. 161-176). Wien: Turia+Kant.
- WALDENFELS, B. (2011). Radikalisierte Erfahrung. In H.-D. Gondek, T. N. Klass, & L. Tengelyi (Hrsg.), *Phänomenologie der Sinnereignisse* (S. 19-36). Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- WALDENFELS, B. (2012). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (2013). *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (2015a). *Sinne und Künste im Wechselspiel*. Berlin: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (2015b). *Sozialität und Alterität*. Berlin: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (2019). *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*. Berlin: Suhrkamp.
- WANDRUSZKA, B. (2009). *Philosophie des Leidens. Zur Seinsstruktur des pathischen Lebens*. Freiburg: Karl Alber.
- WANDRUSZKA, B. (2014). Möglichkeiten und Grenzen einer Wissenschaft vom leidenden Subjekt. In T. Fuchs, T. Breyer, S. Micali, & B. Wandruszka (Hrsg.), *Das leidende Subjekt* (S. 52-74). Freiburg / München: Verlag Karl Alber.