Existenzielle Gefühle und In-der-Welt-sein

Jan Slaby

Erscheint in: H. Kappelhoff, J.-H. Bakels, C. Schmitt, H. Lehmann (Hrsg.). *Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler 2018.

Das menschliche Gefühlsleben ist nicht allein eine Sache von diskreten und gerichteten Emotionen wie Furcht, Freude, Scham, Neid oder Zorn. Zentrale Bedeutung kommt zudem Stimmungen, Grundaffekten, Hintergrundgefühlen und gefühlsmäßigen Orientierungen verschiedener Art zu – kontinuierliche oder subtil changierende Erfahrungsdimensionen, die sich nicht ohne weiteres in das kategoriale Raster etablierter Emotionstheorien einfügen lassen. Vor allem in der phänomenologischen Philosophie sind diese qualitativen Gemütslagen unter verschiedenen Titeln – etwa Stimmung, Atmosphäre oder Befindlichkeit – behandelt worden. In den letzten Jahren hat dieser Forschungszweig unter der Flagge des neuen Leitbegriffs der *existenziellen Gefühle* neuerlich Fahrt aufgenommen. Besonderes Gewicht liegt dabei, wie in der phänomenologischen Gefühlsforschung üblich, auf den Spielarten und Modifikationen des Weltbezugs, der von dieser fundamentalen Gefühlsebene ermöglicht, beeinflusst bzw. verzerrt oder auch vereitelt wird. Existenzielle Gefühle, so die Annahme, sind die verschiedenen Arten und Weisen, wie sich Personen bereits im Vorfeld ihres Erkennens und Handelns affektiv in der Welt verorten. Insbesondere lässt sich diese Gefühlsebene als ein variabler *Möglichkeitssinn* beschreiben, durch dessen Wirken Bezirke möglicher Geschehnisse, Handlungen, und Erfahrungsweisen in je charakteristischer Gestalt vorgezeichnet und affektiv präfiguriert werden. Es handelt sich um eine fundierende Ebene dessen, was Heidegger als *In-der-Welt-sein* bezeichnet.

Im vorliegenden Beitrag wird die Kategorie der existenziellen Gefühle erläutert, theoretisch fundiert und hinsichtlich ihrer wichtigsten Anwendungsfelder beleuchtet. Im Zentrum steht dabei der Ansatz des Philosophen Matthew Ratcliffe, der diesen Begriff eingeführt und vor allem im Bereich einer phänomenologischen Philosophie der Psychiatrie fruchtbar gemacht hat. Sodann soll das Konzept und sein begrifflicher Kontext auf damit entfernt verwandten, aber bislang in der Philosophie der Gefühle wenig behandelten Theoriekontext bezogen werden, nämlich auf den „ökosophischen“ Ansatz Félix Guattaris. Eine Synthese der Perspektive von Ratcliffe, dem Phänomenologen, und derjenigen Guattaris,

dem Vordenker einer ökotechnisch dezentrierten Subjektivitätslehre, macht das Konzept der existenziellen Gefühle auf neue Weise anschlussfähig an kulturwissenschaftliche Forschungskontexte. Liest man die Theorie der existenziellen Gefühle durch die post-phänomenologische Brille Guattaris, ergeben sich mindestens drei inhaltliche Vorzüge: erstens ein Übergang von einer individualistischen Philosophie des *Subjekts* zur Philosophie einer plural, dynamisch und polyphon gedachten *Subjektivität*, zweitens eine Betonung der institutionellen, technologischen, und praktischen *Konstitutionsbedingungen von Subjektivität*, sowie drittens ein deutlicher ausgeprägtes Gespür für die *politische Bedeutung* einer ‚mentalen Ökologie', d.h. von Fragen nach der Beschaffenheit und der ethischen Valenz jener materiellen und sozialen Milieus, die für mentale Kapazitäten und Vollzüge formgebend sind. Jeweils spielt die pathisch-präreflexive Dimension von Hintergrundaffektivität eine wichtige Rolle, allerdings steht ein individualisiertes Verständnis von existenziellen Gefühlen bei Guattari nicht mehr im Zentrum.

Der folgende Text hebt an mit einem einführenden Abschnitt zu Ratcliffes Ansatz, bezieht dann das Konzept der existenziellen Gefühle auf wichtige Anwendungskontexte, ehe der theoretische Rahmen durch Hinzunahme von Guattaris Ansatz erweitert wird. Im dritten Teil werden drei im breiteren Sinne kulturwissenschaftliche Forschungsperspektiven skizziert, die jeweils auf verschiedene Weise mit Formen von basaler affektiver Weltverortung arbeiten. Zunächst geht es um kultur- und medienwissenschaftliche Ansätze, die zum Ziel haben, das affektive Profil einer historischen Epoche und deren charakteristischer Erfahrungs- und Lebensweisen zu erfassen, anschließend um Ansätze aus dem Bereich der *cultural geography*, in denen es um *place-making*, um gefühlte Zugehörigkeit sowie um affektiv-sinnliche Weisen der Weltverortung und des Weltverlustes geht, und schließlich um phänomenologisch inspirierte Perspektiven aus dem Umkreis der postkolonialen *critical race theory*.

1. Existenzielle Gefühle

In seiner programmatischen Abhandlung *Feelings of Being* (2008) bestimmt Matthew Ratcliffe (Jahrgang 1973) existenzielle Gefühle zunächst schlicht als die verschiedenen Weisen, wie sich eine Person immer schon prä-reflexiv in der Welt vorfindet: erfahrungsmäßige „ways of finding oneself in a world" (Ratcliffe 2008, 2), bzw. als einen stets unterschwellig wirkenden „background sense of belonging to the world" (Ratcliffe 2008, 39), den er auch mit Bezug auf Husserl schlicht als „sense of reality" bezeichnet – eine

„existential orientation that operates as a background to experience and thought“ (Ratcliffe 2008, 4). Existenzielle Gefühle sind also das, was auf wechselnde qualitative Weise die konkrete Verortung einer Person in der Welt ausmacht, so dass spezifische Bezugnahmen auf innerweltliche Begebenheiten dadurch affektiv vorgeprägt werden. Diese Gefühlsschicht bildet in ihrem Gesamtwirken einen Wirklichkeits- und Möglichkeitssinn – das, was einer Person ihren erfahrungsmäßigen Zugang zur und aktiven Zugriff auf Welt überhaupt erst eröffnet, der qualitative Hintergrund jeglicher Weltorientierung und praktischer Bezugnahmen. Insofern passt die Bezeichnung *existenzielle Orientierungen*, da diese Gefühle die bewusstseinsfähigen Lebensvollzüge einer Person in ihrer Gesamtheit nachhaltig ausrichten. Es sind umfassende vorreflexive *Gefühlslagen*, in denen sich die Fähigkeiten und Kapazitäten, aber auch Anfälligkeiten und Gefährdungspotentiale einer Person in ihrer Umgebung abzeichnen. Das Spektrum affektiver existenzieller Orientierungen reicht von kurzen Episoden bis hin zu dauerhaften habituellen Orientierungen – das, was man gemeinhin als Charakterzüge bezeichnet („a person can be habitually ‘detached’, ‘distant’, or ‘out of touch“; Ratcliffe 2015, 36). Auch Ausweitungsformen emotionaler Zustände zählen zu den existenziellen Gefühlen: etwa eine tiefe Trauer, die dem gesamten Erfahrungsraum einer Person das schmerzliche Gepräge eines unwiederbringlichen Verlustes verleiht; eine Freude, die sich zu einem entgrenzten Gefühl des Getragen- oder Befördertseins von der Umgebung steigert, eine latente aber umso hartnäckigere und alle Seinsvollzüge affizierende Angst, oder eine Enttäuschung, die in eine dermaßen schrankenlose Hoffnungslosigkeit mündet, dass auf konkrete Ereignisse bezogene Hoffnungen nicht mehr ausgeprägt werden, weil dem Hoffen die existenzielle Grundlage entzogen ist.

Bei der Entwicklung des Konzepts der existenziellen Gefühle geht Ratcliffe in etwa zu gleichen Teilen von Husserl, Heidegger und Merleau-Ponty aus, wobei auch Anleihen bei William James’ proto-phänomenologischer philosophischer Psychologie eine wichtige Rolle spielen (vgl. Ratcliffe 2008, Kap. 8). Ferner sind, vermittelt durch die phänomenologischen Quellen, Bezüge zu Henri Bergsons Begriff der *durée* erkennbar.

Von Husserl übernimmt Ratcliffe den Begriff der „natürlichen Einstellung“ und die methodologische Orientierung einer Phänomenologie, die diese Einstellung in wiederholten reflexiven Wendungen zum Gegenstand ihrer Analysen zu machen versucht, auch wenn Ratcliffe nicht wie Husserl von der Möglichkeit einer *vollständigen* „Einklammerung“ (*epoché*) der unvordenklichen Weltorientierung ausgeht. Von Heidegger inspiriert sind

einerseits die Koordinaten eines phänomenologischen Gefühlsverständnisses, wie sie in dessen Begriff der „Befindlichkeit“ zusammenlaufen: die Dimension der „Weltoffenheit des Daseins“, die bedeutungsvolle Weltbezüge vorzeichnet, das Verstehen qualitativ grundiert und dabei vor allem das „nackte Daß“ der Existenz, also unser je eigenes, unvertretbares Existieren-Müssen erschließt (vgl. Heidegger 1927/1993, §§ 29 u. 30). Andererseits folgt Ratcliffe Heideggers ontologischer Orientierung insgesamt, insofern er die ontologische Ebene eines basalen Seinsverständnisses von konkreten innerweltlichen Bezugnahmen auf Seiendes (ontische Ebene) unterscheidet. Zudem konzipiert er, gleichfalls wie Heidegger, personale Vollzüge jenseits einer Subjekt-Objekt-Trennung und ohne Rückgriff auf den damit zumeist verbundenen Repräsentationalismus als In-der-Welt-sein. Mit Merleau-Ponty vollzieht er sodann eine Wendung der ontologisch-phänomenologischen Perspektive hin zum Leib und zur grundlegenden Bestimmung des In-der-Welt-seins als leibliches Geschehen. Es resultiert ein Verständnis der natürlichen Einstellung als eine modifikable leiblich-affektive Grunddimension im Vorfeld jeglicher Erfahrung, durch die sämtliche Weltbezüge, interpersonale Begegnungen und Handlungen ausgerichtet und in ein wechselndes qualitatives Licht getaucht werden. Es geht um eine changierende Primärebene der Subjektivität, um einen grundlegenden Wirklichkeits- und Möglichkeitssinn, gleichsam um die Melodie der Existenz. Durch die ontologisch tiefe Anlage der Konzeption ergibt sich eine Perspektive auf das menschliche In-der-Welt-sein insgesamt, nicht lediglich eine isolierte Theorie einer Teilklasse der Gefühle.

Weil existenzielle Gefühle im Normalfall einen kaum merklichen, unauffälligen Hintergrund der Erfahrung bilden ist es nicht leicht, sie im gewöhnlichen Rahmen der Alltagserfahrung überhaupt in den Blick zu bringen („We seldom notice them, and they become salient to us only when they shift or take on a form that involves strangeness, novelty, unpleasantness, and/or lack“; Ratcliffe 2015, 39). Methodisch bietet es sich daher an, vor allem abrupte Wechsel, pathologische Veränderungen oder auch schleichende Modifikationen dieser affektiven Grundschicht zum Leitfaden zu nehmen – Ratcliffe spricht von „existential changes“ (2015, 11). Rauschzustände oder Hangover, Ausnahmesituationen wie starker Stress, Übermüdung oder Jetlag – hier zeigt sich deutlicher als im Alltag, wie tiefgreifend der menschliche Weltbezug veränderbar ist in Abhängigkeit von einer grundlegenden Gefühlsdimension. So erscheint bei Jetlag die Umgebung bisweilen fern und unwirklich; für einen schwer Verkaterten kann sie ein Gepräge des Düster-Bedrohlichen annehmen; bei einer heftigen Grippe kann einem der eigene Leib wie ein Fremdkörper vorkommen, starr und

hinderlich.

In methodologischer Hinsicht grenzt sich Ratcliffe von der phänomenologischen Verfahrensform der *epoché* im Sinne Husserls ab: er hält eine „Einklammerung“ oder Außerspielsetzung der Seinsgeltung dessen, was sich in der Erfahrung manifestiert, für nicht durchführbar. Sein Verständnis von Phänomenologie ist entsprechend offen und pluralistisch; er bezieht unterschiedliche Quellen und Zeugnisse ein, einschließlich literarischer Darstellungen und Selbstberichte jener, die von abnormalen Erfahrungen, etwa im Rahmen von psychiatrischen Erkrankungen, betroffen sind. Hier spielt das wachsende Genre der *memoirs of madness* eine wichtige Rolle. Zudem hat Ratcliffe mit Kooperationspartnern qualitative Interviews zu Veränderungen des Erlebens mit unter Depressionen leidenden Patient_innen geführt (vgl. Ratcliffe 2015, Kap. 1). Diese heterodoxe Orientierung bringt es mit sich, dass Ratcliffe auch die für Heidegger so zentrale Unterscheidung einer ontologischen Ebene (auf der es um ein grundlegendes *Seinsverständnis* im Vorfeld konkreter Bezugnahmen auf Seiendes geht) und den verschiedenen ontischen Sachbereichen zwar im Prinzip übernimmt, nicht jedoch in aller Strenge durchhält. In seinem Verständnis umfassen die existenziellen Gefühle sowohl den grundlegenden Sinn für das Sein und die Existenz überhaupt, als auch spezifische Dimensionen der Erfahrung und des Weltbezugs, die auf dieser Primärdimension erst aufbauen und die Heidegger als deren „ontische Konkretionen“ bezeichnen würde.

Die wichtigste Rolle für Ratcliffes Analysen spielen psychiatrische Erkrankungen: Zustände der Depression, eine beginnende Schizophrenie oder monothematische Wahnvorstellungen wie das Capgras- oder das Cotard-Syndrom – hier schließen seine Beschreibungen an die Tradition der humanistischen und existentialistischen Psychopathologie an, zum Beispiel an die Arbeiten von Jaspers, Binswanger, Blankenburg, Minkowski sowie an gegenwärtige Vertreter wie Louis Sass, Thomas Fuchs und Giovanni Stanghellini (vgl. Ratcliffe 2008, Kap. 5-7; Ratliffe 2015; Ratcliffe*, im Erscheinen*).

Insbesondere die Depression hat sich in Ratcliffes Arbeiten zu einem umfassend ausgeleuchteten Testfall der Theorie entwickelt, ausgeführt in der Monographie *Experiences of Depression* (2015); in neueren Texten geht es um Formen von Halluzinationen und Wahnvorstellungen, so unter anderem um das Stimmenhören (Ratcliffe, *im Erscheinen*). In seinem Depressionsbuch beschreibt Ratcliffe eine regelrechte „Welt der Depression“, insofern die Krankheit mit einer umfassenden Transformation des In-der-Welt-seins einhergehe:

„What is eroded or lost is a ‘sense’ or ‘feeling’ of being comfortably immersed in the world“ (2015, 15). Hier zeigt sich der Charakter der existenziellen Gefühle als *Möglichkeitssinn* besonders deutlich, da die depressive Erfahrung nach Ansicht Ratcliffes in einem Verlust ganzer Segmente von Erfahrungs- und Handlungsmöglichkeiten besteht. Eigenes Handeln komme nicht mehr in Betracht, die Welt biete keine Möglichkeiten der Betätigung, und die Anderen erscheinen nicht mehr als Wesen aus Fleisch und Blut, zu denen es die Möglichkeit einer ernsthaften Kontaktaufnahme gäbe: „The protagonist inhabits a world from which the possibility of interpersonal connection is absent; even those closest to him look strangely impersonal, distant, and frightening“ (2015, 38). Bisweilen sei bereits die bloße Idee einer möglichen Veränderung des gegebenen Weltzustands wie ausgelöscht, so dass die Umgebung der Kranken den desolaten Charakter des Immer-Gleichen annimmt, mit der Folge, dass die eigene Situation als unentrinnbar aufgefasst wird – Gefühle quälender Isolation und Stasis resultieren. Davon bleibt auch das Zeitbewusstsein der Depressiven nicht unberührt: Wenn die Möglichkeit einer vom Jetztzustand verschiedenen Zukunft aus dem Bereich des Denkbaren verschwunden ist, dehnt sich die erlebte Gegenwart lähmend aus. Ratcliffe fasst all dies zusammen, indem er das Erleben depressiver Personen anhand des Leitmotivs des *Eingesperrtseins* veranschaulicht: „Experiences of depression are often described as being somehow akin to imprisonment without hope of reprieve. Wherever one goes, whatever one does, one remains trapped in the same unchanging, solitary realm“ (Ratcliffe 2015, 64).

Was sich am Testfall Depression in besonderer Deutlichkeit zeigt, gilt für die existenziellen Gefühle insgesamt: Es handelt sich um verschieden ausgeprägte Rahmungen und Vorzeichnungen sämtlicher Seinsvollzüge einer Person in affektiver und motivationaler Hinsicht – eine Rahmung, die zudem nur im interpersonalen Kontext, als changierende Modalität des *Mit-Seins*, adäquat verstanden werden kann.

2. Existenzielle Gefühle: Bezüge und Anwendungen

In diesem Abschnitt möchte ich das Konzept der existenziellen Gefühle in breitere begriffliche und theoretische Horizonte einbetten. Zunächst soll es um zentrale Dimensionen des Ansatzes gehen sowie um die wichtigsten Fragestellungen und Diskussionskontexte, die damit jeweils aufgerufen sind. Im anschließenden Abschnitt erfolgt die Perspektivierung mit Blick auf das Subjektivitätsverständnis von Félix Guattari. Damit erweitert sich der Rahmen

der Thematisierung nochmals deutlich, so dass erkennbar wird, inwiefern kultur- und medienwissenschaftliche, ethnologische und soziopolitische Anschlüsse an das Begriffsfeld der existenziellen Gefühle in Betracht kommen.

Ein erster naheliegender Anschluss an Ratcliffes Konzeption liegt im Bereich der Emotions- und Gefühlsforschung insgesamt: existenzielle Gefühle eignen sich als Ausgangspunkt einer Theorie des affektiven Weltbezugs und somit als Grundstein einer philosophischen – und womöglich auch psychologischen bzw. interdisziplinär angelegten – Gefühlstheorie. Als Vorstruktur des Selbst- und Weltbezugs sind existenzielle Gefühle das, was allen Ausprägungen der affektiven Intentionalität immer schon fundierend zu Grunde liegt. Man denke etwa an das Gefühl einer latenten Gefährdetheit oder Verletzlichkeit als Basis von Episoden gerichteter Furcht, an eine unterschwellige Gereiztheit als Grundlage gerichteten Zorns, oder an das Innewerden der (vermeintlich) wertenden Blicke Anderer als Faktor im Hintergrund von Scham oder Verlegenheit. Etwas formaler und anknüpfend an Heideggers ‚Befindlichkeit' kann von einer Verklammerung von affektivem Selbst- und Weltbezug gesprochen werden, wobei die Welt vom fühlenden Subjekt stets unterschwellig hinsichtlich Relevanzbezügen und den damit einher gehenden Möglichkeiten des Handelns und Erleidens „abgetastet" wird. Deutlich wird dabei ein enger Bezug zum Handlungsvermögen – dem leiblichen ‚Ich kann...' –, so dass sich affektive Episoden als Formen eines weltbezogenen *Engagements* verstehen lassen (vgl. dazu, u.a. mit Bezug auf Merleau-Ponty und Aristoteles, Slaby & Wüschner 2014).

Das wiederum ist nicht weit entfernt von der Konzeption eines affektbasierten Selbstbezugs, genauer: von der in die deutsche Romantik zurückreichende Tradition des Begriffs „Selbstgefühl". Die Pointe dieses Konzepts liegt darin, dass der Kern der menschlichen Personalität aus dem leibfernen Bereich eines *reflexiven* Selbstbewusstseins in den Bezirk einer präreflexiven Gefühlsdimension verschoben wird. Ohne den Umweg über die Reflexion lasse das Selbstgefühl einen Menschen seines faktischen Seins und seiner Situiertheit in der Welt mit untrüglicher Evidenz inne werden (Frank 2002). Das Selbstgefühl bildet die affektive ‚Rückseite' des aktualen und gerade anstehenden Lebensvollzugs, es ist insofern eng mit dem Handlungsvermögen verschränkt. Eine Person erfährt ihr eigenes Sein und ihre Situiertheit in der Welt primär in denjenigen Bewusstseinsmodi, welche den Rahmen ihrer *aktiven Zugriffe* auf die Welt bilden, also in einem fundamentalen Handlungs- und aktiven Möglichkeitssinn. Der kaum noch gebräuchliche Ausdruck ‚Selbstgefühl' lässt also

einen deutlichen Bezug zu dem erkennen, was im Umkreis von anstehenden Handlungen oder Initiativen umgangssprachlich als ‚Selbstvertrauen' (bzw. dessen Fehlen) bezeichnet wird. Vom Begriff des Selbstgefühls lässt sich eine Linie zu aktuellen phänomenologischen Arbeiten zum Selbstbewusstsein, insbesondere zum sogenannten „minimal self" ziehen, wobei jedoch das Ausmaß des Handlungsbezugs und selbst der affektive Charakter dieser Grunddimension nicht überall für gleichermaßen zentral erachtet werden (vgl. z.B. Zahavi 2014).

Als eine partielle Anknüpfung an diese Überlegungen in einem stärker empirisch orientierten Register kann die interaktionistische Entwicklungstheorie des Psychologen Daniel Stern gelten. Darin spielt eine in der Eltern-Kind-Dyade von Anbeginn wirksame *affektive Relationalität*, die sich nicht in separate Pole zerlegen lässt, eine zentrale Rolle; Bewegungsmuster und Intensitätskonturen bilden einen präkategorialen affektiven Bezugsraum zwischen Säugling und *caregiver*, der für die Entwicklung des Kindes essentiell ist (Stern 2010). Selbst die vermeintlich tiefste und erste Schicht des affektiven Selbstgewahrens ist bei Stern eine *relationale* und insofern transsubjektive Angelegenheit. Eine subjektive Perspektive entwickelt sich ursprünglich in Relation, in der irreduzibel dyadischen Affektivität, einer prä-objektalen Interaktionssphäre, aus der sich erst nach und nach eine individuelle Erfahrungsperspektive mit der Fähigkeit zu gerichteten Weltbezügen herausbildet (vgl. die bündige Rekonstruktion von Guattari 1992/2014, 85-88). Der damit aufgerufene ontogenetische Theorierahmen und das Konzept einer irreduzibel relationalen Affektivität hat sich unter anderem im Bereich der kulturwissenschaftlichen *affect studies* als einflussreich erwiesen (unten mehr dazu).

Deutlicher als zuvor steht nach diesem Seitenblick auf die interaktionistische Entwicklungspsychologie die *Intersubjektivität* der existenziellen Gefühle vor Augen, die einen weiteren gegenwärtig einschlägigen theoretischen Bezugspunkt bildet. Ratcliffe stellt verschiedentlich Bezüge zu Theorien der primären Intersubjektivität her (vgl. Reddy 2008), insbesondere kritisiert er kognitivistische und höherstufige Konzeptionen wie die sog. Theorie-Theorie und die Simulationstheorie des interpersonalen Verstehens. Er moniert, dass diese Ansätze ausblenden, inwiefern unser Verständnis anderer Personen von einem unvordenklichen affektiven Sinn für die phänomenale Präsenz Anderer abhängt. In diesem Zusammenhang kann auch das in den letzten Jahren viel bemühte, aber inhaltlich umstrittene Konzept der Empathie einer Klärung unterzogen werden – auch hier spielt der existenzielle

Sinn für die Präsenz anderer, also ein grundlegendes affektives *Mit-Sein*, eine fundierende Rolle, nicht hingegen geht es um ein simulatives „Eindringen“ in einen fremden Geist (Ratcliffe 2015, Kap. 9; vgl. Zahavi 2014). Diese unterschwellige interpersonale Dimension ist demnach mehr als lediglich ein auf konkrete Andere gerichtetes Gefühl – im affektiv grundierten Umgang, im engagierten Zusammensein mit Anderen nimmt die Welt, man selbst und das jeweilige Weltverhältnis ein je eigenes Gepräge an – das unterscheidet etwa das Zusammensein mit geliebten Personen oder Freunden von Begegnungen mit Personen, die einem unsympathisch oder ‚nicht geheuer’ sind (vgl. Ratcliffe 2015, 213f., sowie Ratcliffe, *im Erscheinen*). Ratcliffe plausibilisiert diese Überlegungen *ex negativo* wiederum anhand der katastrophal veränderten interpersonalen Erfahrung Depressiver, denen jeglicher Sinn dafür, in einer mit anderen Personen geteilten Welt zu leben, abhanden kommen kann. Oft ist diese Störung spezifischer ausgeprägt; so kann etwa das generelle Gewahren anderer Personen *als Subjekte* intakt bleiben, aber jeglicher Sinn für die Möglichkeit interpersonalen Kontakts verloren gehen, so dass sich ein verheerendes Gefühl von Isolation und Einsamkeit einstellt. Damit kann auch eine Irritation oder ein Verlust des grundlegenden Vertrauens in die Welt und die eigene Verortung darin resultieren, das vermutlich nur auf der Ebene und im Rahmen einer primären Intersubjektivität konstituiert und gewahrt werden kann (vgl. Ratcliffe 2015, Kap. 8). In der phänomenologisch inspirierten Sozialphilosophie sind diese Anregungen aufgenommen und weiter entwickelt worden, z.B. von Hans-Bernhard Schmid (vgl. Schmid 2014).

Eine grundlegende Leiblichkeit, ein vorreflexives Selbstbewusstsein – beides eng mit dem Handlungsvermögen verschränkt –, ein elementarer Wirklichkeitssinn, der Bezüge sowohl zur unbelebten als auch zur interpersonalen Welt herstellt, ein qualitativ changierendes Zeiterleben, eine primäre affektbasierte Intersubjektivität: All diese Aspekte sind wie die Segmente eines Zauberwürfels in die eine affektive Grunddimension namens *existenzielle Gefühle* eingefaltet. Manche dieser Aspekte rücken in den Vordergrund, andere bleiben im Hintergrund, je nachdem, wie sich die Situation der fühlenden Person gerade darstellt oder worauf sich die Aufmerksamkeit jeweils richtet. Das macht die Kategorie der existenziellen Gefühle so interessant, denn man erkennt anhand des hier Angedeuteten, dass diese Dimension nahezu deckungsgleich mit der Subjektivität selbst zu sein scheint. Das heißt freilich auch, dass Detailstudien einzelner Aspekte oder spezifischer Störungsbilder unverzichtbar sind, denn erst dadurch gewinnt das Konzept die nötige Spezifik, so dass die Anwendbarkeit des Ansatzes im Konkreten deutlich wird.

Da die hier genannten Theoriekontexte in den letzten Jahren vielfältige Ausarbeitungen erfahren haben, ist es aus gegenwärtiger Sicht jedoch interessanter, den Kreis um das Konzept noch einmal weiter zu ziehen und nach Anschlüssen zu suchen, die nicht im engeren Umfeld des phänomenologischen Ausgangsverständnisses der existenziellen Gefühle liegen.

Guattari: Maschinische Heterogenese von Subjektivität

Während Ratcliffe vor allem mit kritischem Blick auf die gegenwärtige analytische Philosophie des Geistes auf Re-Lektüren und Aktualisierungen der phänomenologischen Tradition sowie der humanistischen Psychopathologie setzt, steht Félix Guattari (1930-1992) – seinerzeit philosophierender Psychiater und Leiter der psychiatrischen Modellklinik *La Borde* – in einer unmittelbaren Kontinuität mit den verschiedenen nicht-szientistischen Psychiatrie-Schulen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, mit Sympathien zur Bewegung der Anti-Psychiatrie. Was Ratcliffe mit dem Gestus eines Ausgräbers verschütteter Bestände für die Gegenwart neuerlich aneignet, gehört für Guattari insofern zur etablierten Grundlage, von der aus er weiterführende, vor allem aber kritische Überlegungen anstellt. So kommt es, dass sich Guattaris Ansatz, so jedenfalls mein Eindruck, in einigen Punkten als ein *Weiterdenken* und als Verkomplizierung von Ratcliffes Konzeption der existenziellen Gefühle lesen lässt; darum soll es im Folgenden gehen.

Dabei vollzieht Guattari insgesamt – nicht zuletzt im Rahmen seiner Zusammenarbeit mit Gilles Deleuze – mit Blick auf die Phänomenologie und die humanistischen Psychiatrie-Traditionen einen Wechsel des metaphysischen Bezugsrahmens. Dies kann hier nicht vertieft werden, daher nur so viel dazu: Hatte sich bereits Heidegger in seinen beiden Werkphasen (vor der sogenannten ‚Kehre' und danach) sukzessive weiter von Husserls Ausgangspunkt der Phänomenologie bei den Vollzügen und Inhalten des intentionalen Bewusstseins entfernt, setzt der relevante Strang der französischen Philosophie diese Tendenz konsequent fort: das gilt für Foucault und Derrida ebenso wie für Deleuze und Guattari. Nicht nur wird die Orientierung am Bewusstsein und der Perspektive der ersten Person aufgegeben, letztlich wird der Rahmen der Thematisierung von einer Bindung an die anthropozentrische Perspektive insgesamt gelöst. Vereinfacht ausgedrückt: das Menschliche, und damit auch das Subjektive, ist nicht länger *Ausgangspunkt* und orientierender *Rahmen* jeglicher Thematisierung, sondern etwas, das mit Rekurs auf materielle, historische, technologische,

semiotische und insgesamt kulturelle Dynamiken hinsichtlich seiner wechselnden Gestalten jeweils erst aufzuklären und genealogisch herzuleiten ist. Der Blick auf das fundierende Subjekt der neuzeitlichen Philosophie weicht einer dezentrierten und historisierenden Perspektive auf Prozesse der Subjektivierung. Im Folgenden streife ich diese breiteren ontologischen Horizonte nur am Rande und konzentriere mich stattdessen auf die Grundzüge von Guattaris Denken der Subjektivität. Diese wird bei ihm als plural, polyphon und heterogenetisch verstanden und hinsichtlich ihrer vielfältigen Prozesse der Entstehung und Veränderung abgehandelt. Es geht im Folgenden insbesondere darum, eine den existenziellen Gefühlen in Ansätzen vergleichbare Theoriestelle bei Guattari zu identifizieren und konstruktiv auszudeuten. Die folgenden Ausführungen heben also auf eine thematische Schnittmenge zwischen Ratcliffe und Guattari ab; wenn „Subjektivität" dabei als gemeinsamer Nenner konturiert wird, dann soll damit weder eine Einhelligkeit zwischen diesen Autoren bezüglich dieses Begriffs noch eine Konvergenz in den jeweiligen philosophischen Orientierungen unterstellt werden.

Ratcliffe ist in seinen Abhandlungen zum Thema auf Extremzustände orientiert, und legt dabei eine deskriptive Tendenz an den Tag: Seine Darstellungen zielen zumeist darauf ab, darzustellen, *wie es ist* – zum Beispiel: *wie es ist*, depressiv zu sein, *wie es ist*, existenziell verzweifelt zu sein, oder *wie es ist*, an Wahnvorstellungen zu leiden. Die von Ratcliffe beschriebenen Gemütszustände sind oft dermaßen fundamental verändert und zerrüttet, dass den Betroffenen kaum noch Handlungsmöglichkeiten bleiben. Die Betroffenen sind einem pathologischen Geschehen weitgehend ausgeliefert (mit dieser Vorliebe für existenzielle Extreme befindet sich Ratcliffe in guter Gesellschaft: man denke an Heideggers Analysen der Angst oder der tiefen Langeweile). Guattari hingegen, obwohl aus seiner psychiatrischen Praxis mit psychopathologischen Extremzuständen gut vertraut, ist dort, wo er konkrete Erscheinungsformen von Subjektivität behandelt, pragmatischer orientiert. Sein Interesse gilt dynamischen Konstellationen, in denen Subjektivität mit Hilfe apparativer Arrangements oder sozialer Umgebungen aktiv hervorgebracht bzw. verändert wird. Im Psychiatriekontext beziehen sich seine Beispiele auf transformative Erfahrungen und dementsprechend auf Fälle und Situationen, wo selbige noch möglich sind: Ein Patient, der Fahrstunden nehmen will; unter Stress und Erschöpfung leidende Städter, die sich handwerklicher Arbeit oder der Pflege von Pferden zuwenden, und ähnliches mehr. Es geht um Veränderungen „existenzieller Territorien" infolge von neuen Praktiken, durch den Gebrauch von Apparaten oder dem Wechsel der Umgebung (vgl. Guattari 1992/2014, Kap. 1). Wie Ratcliffe geht es Guattari um

existenzielle Veränderungen, jedoch nicht primär um solche Veränderungen, die eine Person schlicht überkommen wie eine Krankheit, sondern vor allem um solche, die aktiv herbeigeführt werden, die sich im Zuge spezifischer Praktiken herausbilden oder sich bei Orts- oder Tätigkeitswechseln einstellen – entweder infolge der Anleitung durch Therapeuten oder im Zuge eines experimentellen Lebensstils, der sich auf neue Erfahrungen und Umgebungen einlässt.

Der Begriff „existenzielles Territorium", welcher der Geo-Philosophie von Deleuze und Guattari entstammt, kann insofern als eine produktive Ergänzung des Konzepts der existenziellen Gefühle betrachtet werden. Ein existenzielles Territorium ist die jeweils von einem Individuum konkret bewohnte Umgebung im Sinne eines individuell formierten lebensweltlichen Bezirks, in den die Person unmittelbar eingelassen, ja regelrecht „eingewohnt" ist. Damit verfließt die Grenze zwischen Person und Umgebung, so dass man auch davon sprechen kann, dass Personen ihre Territorien mitbringen – es sind habituelle Tableaus des In-der-Welt-seins, welche Konstellationen von Gewohnheiten, Fertigkeiten und dem ‚Equipment', auf das diese in den relevanten sozialen Zusammenhängen jeweils eingespielt sind, mit umfassen. Zentral für Guattari ist, dass existenzielle Territorien auch aktiv gestaltet, modifiziert, neu zusammengesetzt, und sogar regelrecht durchwandert, erkundet und somit auch bewusst gewechselt werden können. Hier zeigt sich ein betontes Verständnis von belebten, gestalteten, apparativ ausgestatteten Räumen in ihrer teilweisen Verschränkung mit den Gewohnheiten und Bewusstseinslagen jener, die sich in diesen Räumen bewegen und sich von ihnen prägen und ausrichten lassen.

Insofern unterscheidet sich der Vektor der Thematisierung von existenziellen Gefühlslagen zwischen Ratcliffe und Guattari: Während seine phänomenologische Orientierung Ratcliffe auf einen Zugang über die individuelle Erfahrung festlegt, geht Guattari von existenziellen Territorien und den in diesen wirkenden *maschinischen Gefügen* aus (*agencements machinique*; vgl. Guattari 1992/2014, 47ff.). Menschliche Individuen sind hier lediglich Elemente komplexer Arrangements unter anderen, teils sehr verschiedenartigen Elementen – sie sind vielfach und auf unterschiedliche Weise lateral verkettet mit technischen Funktionsteilen, baulichen Strukturen, Aspekten ritueller Praktiken, verschiedensten Zeichen- und Ausdruckssystemen, sozio-ökonomischen Feldern, Daten- und Informationsströmen, und vielem Anderen mehr. Maschinische Gefüge sind das, was das jeweils spezifische und dynamische Gepräge eines existenziellen Territoriums ausmacht: dessen apparative – und

damit operative – Ausformung und die damit verbundenen Bewegungsmodi, wobei maschinische Gefüge stets die Verkettung von Individuen und ausgestalteten Umgebungen sowie apparativer Arrangements bezeichnen. Das Erleben, Agieren und Gebaren von Personen muss daher mit Rückgriff auf die maschinischen Gefüge expliziert werden, welche jene jeweils mit ihren Umgebungen bilden. Verschiedene apparative Arrangements akzentuieren, fordern und erweitern jeweils ganz unterschiedliche Aspekte auf Seiten der in sie verstrickten Personen und binden diese so auf je spezifische Weise in räumliche Umgebungen ein. Was sich auf Seiten der Individuen Gefüge-übergreifend durchhält, ist demgegenüber von geringerer Bedeutung.

Eine wichtige partielle Gemeinsamkeit zwischen den beiden kontrastierten Ansätzen liegt in dem, was Guattari – auch in gemeinsamen Arbeiten mit Deleuze – als *Konsistenzebene* bezeichnet. In erster Annäherung kann man dies als die Dimension der Stabilität bzw. Beständigkeit der maschinischen Gefüge bezeichnen, die jeweils auf charakteristische Weise realisiert ist, wobei weder ein alle Kontexte übergreifendes Prinzip noch der Gedanke der Harmonie bzw. der einer betonten ‚Stimmigkeit' leitend ist. Maschinische Gefüge sind nicht einfach Anhäufungen heterogener Komponenten, sondern organisierte Ensembles, die einen – bisweilen überraschenden, mitunter regelrecht ‚verrückten' – Kompositionsstil aufweisen, der die verschiedenen Teile auf eine je charakteristische Weise zusammenhält und das Gefüge damit von der weiteren Umgebung spürbar abhebt. Man muss den semantischen Kontext des Konsistenzbegriffs – der sich zunächst ja auf Flüssigkeiten und deren jeweiligen Viskositätstyp bezieht – ernst nehmen: Wenn Menschen, Gefüge und Territorien einen Konsistenztyp teilen, dann handelt es sich um eine charakteristische Art der Ausrichtung ihres Zusammenwirkens. Diese ist für die darin eingelassenen Individuen unmittelbar spür- bzw. sinnlich erfahrbar, man fühlt, riecht, schmeckt, bewegt sich im Einklang mit den „Fließweisen" des Gefüges, nicht jedoch geht es um ein von außen sichtbares, einer optischen Logik folgendes Prinzip von Einheit oder Überschaubarkeit. Die hier gemeinte Konsistenz ist insofern nicht repräsentierbar, wenn mit „Repräsentation" ein aus der Distanz operierendes Wiedergabe- oder Abbildungsverfahren gemeint ist.

Eine vergleichbare Konsistenz stiftende Rolle kommt in Ratcliffes Ansatz den existenziellen Gefühlen zu, welche während ihrer Dauer den Stil jeglicher Wahrnehmung und Erfahrung vorgeben. Darin ist sein Ansatz ein fernes Echo der Thematisierung von

Stimmungen und Atmosphären in der ästhetischen Tradition der Linie Kant, Schiller, Humboldt (vgl. Wellbery 2003). In der Phänomenologie ist unter Begriffen wie ‚Stimmung', ‚Stil' oder ‚Atmosphäre' ein Moment von Stimmigkeit, von harmonischer Fügung heterogener Elemente und des Einklangs von umweltlichen Konstellationen mit der Habitualität von Individuen betont worden. Hier reiht sich Ratcliffe ein, etwa wenn er mit Blick auf Merleau-Pontys Begriff des Stils Folgendes notiert: „As Merleau-Ponty puts it, the world amounts to a 'style' that shapes all our experiences and thoughts; 'the universal style of all possible perceptions' [...]. This 'style' corresponds to what I call 'existential feeling'." (Ratcliffe 2015, 51)

Zwei Unterschiede zwischen dem Verständnis der Konsistenz von Arrangements Ratcliffes und dem Guattaris sind einschlägig, wobei es sich um graduelle Differenzen handelt. Erstens verortet Ratcliffe, wie seine phänomenologischen Vorläufer, die relevante Ebene stets in der menschlichen Erfahrung, in der subjektiven Perspektive eines Individuums oder in deren Ausweitungsformen in kollektiv erlebten Atmosphären oder geteilten Stimmungen. Dagegen ist die Konsistenzebene bei Deleuze und Guattari nicht zwingend an ein auf die menschliche Erfahrung zurückführbares Prinzip gebunden. Zweitens hebt sich Guattari Verständnis deutlich von der auf Harmonie oder ‚Stimmigkeit' orientierten ästhetischen Tradition ab – im phänomenologischen Verständnis von existenziellen Gefühlen, Stilen, Atmosphären oder Stimmungen bleibt eine Idee von konventioneller Einheit leitend, während Deleuze und Guattari gerade auch die Möglichkeit dissonanter bzw. ‚chaosmotischer' Konsistenzen betonen. Es geht ihnen darum, dass eine Formation aus heterogenen Komponenten zeitweilig stabil wird und gewissermaßen in einem bestimmten Vollzugs- oder Operationsmodus ‚zum Stehen kommt' (Aristoteles' komplexes, keinesfalls nur individualistisch deutbares Konzept der *hexis* figuriert dabei im Hintergrund), aber das Prinzip, wonach dies jeweils geschieht, muss nicht das einer harmonischen Ausrichtung sämtlicher Teile sein, geschweige denn einem bereits kulturell tradierten Muster oder Stil entsprechen.

Materielle Arrangements, architektonische Kompositionen, technische Objektverbünde, das räumliche, instrumentelle und habituelle Equipment von künstlerischen Performanzen oder religiösen Ritualen – alles Mögliche kann sich zu einem Gefüge verketten, und alles Mögliche kann im Gefüge zum ‚Keim' einer Art von Konsistenz avancieren. Die Homogenität einer personalen Erfahrungsperspektive ist nicht das zentrale Prinzip, höchstens

stellt sie sich als Nebeneffekt ein, je nachdem, mit welchen sozio-materiellen Konstellationen sich ein Individuum intensiver einlässt. Insofern changiert die individuelle Erfahrungsperspektive, wechselt ihren Konsistenztyp in Abhängigkeit von den maschinischen Gefügen, die ein Individuum oder eine Gruppe von Personen zu einem gegebenen Zeitpunkt mit ihren Umgebungen bildet. Hier nur einige – sehr einfache und noch weitgehend humanistisch geprägte – Beispiele: Das *corporate office* bindet mich anders ein als es mein Fußballteam oder ein Kreis alter Schulfreunde tut, und wenn ich mich als Sportpilot betätige, geflüchteten Kindern Deutsch beibringe oder im Ortsverein einer Partei engagiere, bin ich grundlegend verschieden affektiv ausgerichtet und existenziell orientiert, insofern mich diese existenziellen Territorien jeweils unterschiedlich einbinden, andere Eigenschaften an mir akzentuieren, andere Vorlieben, Wahrnehmungs- und Handlungsweisen sowie Haltungen einfordern, mir jeweils ein anderes momentanes Sein abverlangen. Technologische Objektverbünde, Kriegs- oder Industriemaschinen, Kommunikationsdispositive, organisierte Kollektive, mediale oder subkulturelle Praktiken: maschinische Dispositive verschiedenster Art übernehmen die Führung in Guattaris nicht mehr humanistisch zu nennender Subjektivierungslehre. (Schön in diesem Zusammenhang auch seine Beschreibung der Klinikküche von *La Borde* als Beispiel eines existenziellen Territoriums mit überraschenden therapeutischen Wirkungen: Die Küche und das sich darin abspielende kooperative und kommunikative Geschehen lasse – hier ist durchaus eine Ähnlichkeit mit Ratcliffes Ansatz erkennbar – den Psychotiker „aus seiner existenziellen Einschließung heraustreten"; 1992/2014, 91).

Als ein weiteres entferntes Gegenstück zum existenziellen Gefühl fungieren bei Guattari die sogenannten Ritornelle (Refrains), die bei der Erzeugung Gefüge-spezifischer Konsistenztypen und bei der Andockung und Einbindung von Individuen an die jeweiligen Territorien wichtige Rollen spielen (vgl. Guattari 1992/2014, 81). Tradierte Redewendungen, die Schlachtrufe von Fußballfans, wiederkehrende Gesten und Bewegungskonturen, welche die Eigenart einer Person ausmachen, der Duft des Madeleines bei Proust, der eine unverwechselbare Gefühlssignatur ‚Kindheit/Heimat' verankert, aber auch etwa das Kreuzsymbol des Christentums als über viele Jahrhunderte wirkender Prägestempel einer mentalen Formation – dies und vieles andere mehr kann die Rolle eines ‚Konsistenzkeims' einnehmen, der in seiner differentiellen Wiederholung zur Stabilisierung und zur expressiven Intensität von maschinischen Gefügen beiträgt. Während die Begriffe „existenzielles Territorium" und „maschinisches Gefüge" jeweils primär räumliche Phänomene benennen,

die auf spezifische Weise formiert sind, operiert der Begriff des Ritornells primär in einer Dimension von Zeitlichkeit: ein Gefüge wird mittels der Wiederholungsmuster des Refrains hinsichtlich eines Konsistenztyps ausgerichtet und sein Vollzug in einer spezifischen temporalen Modalität – im Sinne von Bergsons *durée* – stabilisiert. Dieses wiederkehrende qualitativ-dynamische Moment fungiert zugleich als Instanz der Einbindung von Individuen in die jeweiligen Gefüge.

Existenzielle Territorien, maschinische Gefüge, Konsistenzebenen, Refrains – jeweils differenziell sedimentiert in den Varianten einer ‚pathischen Apprehension' (vgl. Guattari 1992/2014, 80): in ihrem Zusammenspiel können diese Konzepte Guattaris als ein komplexes Pendant zu dem gelesen werden, was bei Ratcliffe ‚existenzielle Gefühle' heißt. Es sind wechselnde affektive Signaturen der Weltverstricktheit – ein jeweils situativer Remix aus Gefüge-, Raum-, Zeit- und Epochen-spezifischen Komponenten, materielle wie immaterielle, räumliche wie prozessuale, von denen nur manche einer Dimension der Subjektivität wie dem Verhalten oder Gebaren von Personen entstammen.

Eine potenzielle Brücke zwischen den Ansätzen Ratcliffes und Guattaris lässt sich auch im Umkreis des Begriffs der Möglichkeit errichten. Es ist charakteristisch für die von Guattari thematisierten maschinischen Gefüge, dass sie jeweils spezifische Konfigurationen von Möglichkeiten darstellen, wobei „Möglichkeit" hier nicht mehr allein *menschliche* Möglichkeiten meint. Und wenn es menschliche Möglichkeiten sind, dann sind es nicht bloß Handlungsmöglichkeiten, sondern vor allem *Seinsmöglichkeiten* – Trajektorien des *Anders-Werdens*, die Handlungen, Gefühle, Habitualitäten und Stile unter sich befassen, die damit aber vor allem ganz neue Weisen des Selbstseins, neue Kompositionen der Subjektivität hervorbringen bzw. sogar verlangen oder erzwingen. Wiederum liegt eine Art Achsdrehung zu Ratcliffes Ansatz und dessen (humanistischen und phänomenologischen) Verständnis von Möglichkeiten vor, es bleiben aber wichtige Gemeinsamkeiten. Zwar fasst Ratcliffe Möglichkeiten im Ausgang von Husserls Begriff des Horizonts und der Theorie der passiven Synthesis primär als *individuelle* Wahrnehmungs- und Handlungsmöglichkeiten, die in der leiblichen Habitualität von Personen verankert sind, jedoch ist auch bei ihm offenkundig, dass die affektiv erschlossenen Möglichkeitsräume entscheidend mit den jeweiligen Umgebungen variieren, in welchen die fühlenden Personen jeweils situiert sind. ‚Welt' meint nie bloß ‚Erfahrungswelt' sondern untrennbar davon auch soziale und materielle Umgebungen, in

denen vieles ‚geht' und anderes ‚nicht geht', egal, was sich die Individuen für einen Reim darauf machen oder wie sie sich diesbezüglich gerade fühlen (Heideggers Begriff des ‚Bewandtniszusammenhangs' steht im Hintergrund, vgl. *SuZ*, § 18). Zwar operiert Guattari einerseits auf einer ganz anderen Bezugsebene, insofern er mit Deleuze und in der Spinoza-Bergson-Tradition den klassischen Möglichkeitsbegriff zugunsten des Konzepts des Virtuellen aufgibt und somit nicht-antizipierbare Potenzialitäten und Werdensprozesse jenseits vorgefasster menschlicher Seins- und Handlungsweisen in den Blick nimmt. Dennoch finden sich zumindest im Spätwerk und in den Psychiatrie-bezogenen Schriften Guattaris durchaus quasi-phänomenologische Restbestände. So beschreibt er beispielsweise ausführlich, wie das affektiv erschlossene Sein von Individuen maßgeblich von den jeweiligen weltlichen Konstellationen, den materiellen und sozio-politischen Arrangements abhängt und daher durch Re-Kompositionen oder Wechsel dieser Gefüge nachhaltig verändert werden kann. Diesen Umstand fasst er mit dem Begriff einer ‚maschinischen Heterogenese von Subjektivität' (vgl. Guattari 1992/2014, Kap. 2). Diese Wendung verweist sowohl auf ein ontologisches Prinzip als auch auf ein ethisches Postulat und eine politische Forderung, insofern es Guattari darum geht, erstens den Wert subjektiven Anderswerdens zu betonen und zweitens dafür zu kämpfen, dass derartige Prozesse in einem Gemeinwesen überhaupt möglich sind und auch möglich bleiben. Freiräume, Offenheit, Ressourcen für die Re- und Neu-Subjektivierung müssen bereit stehen, andernfalls drohten Prozesse der Schließung, uniforme Ausrichtung, faschistoide Stasis oder Regression. Deshalb legt Guattari auch soviel Gewicht auf ein Meta-Prinzip der konstitutiven Pluralität: es gibt nicht *eine* zentrale Dimension, welche Subjektivität primär organisiert – weder Sprache, noch Rationalität, noch Selbstbewusstsein, weder ein despotischer Signifikant noch die ödipale Familienkonstellation, noch die subjektive Erfahrung der Phänomenologie, geschweige denn ein Prinzip Subjekt-immanenter Hierarchisierung bilden ein erstes Prinzip, dem sich andere Konstituenten der Subjektivität unterordnen müssen. Sollte eine dieser Dimensionen vorherrschen, dann handelt es sich um eine *historisch* und/oder lokal-kulturell jeweils vorübergehende Dominanz, die früher oder später von anderen Verhältnissen abgelöst werden wird (hier bewegen sich Guattari und Deleuze nah an Foucault). Damit ist auch die denkbare Bandbreite möglicher Veränderungen der Subjektivität bei Guattari deutlich weiter als in humanistischen Ansätzen, es entspricht eher dem Verständnis Heideggers nach dessen ‚Kehre', jedoch mit umgekehrtem Vorzeichen und nicht fixiert auf ein uniformes Sein oder eine monolithische „Seinsgeschichte" (vgl. Guattari 1992/2014, 138f.). Technologische Gefüge,

weltumspannende mediale Systeme, Cyborgs und andere post-humane Lebens- oder Seinsformen werden von Guattari freudig begrüßt, sofern sie zur ethisch-ästhetischen Öffnung und Pluralisierung von Lebens- und Seinsweisen beitragen.

Das verdeutlicht nicht zuletzt den politischen Einsatz von Guattari, dem erbitterten Streiter gegen faschistoide Tendenzen auf allen Ebenen, dem Aktivisten einer emanzipativen Psychiatrie, Fürsprecher ökologischer Lebensweisen und partizipativer Medien. Seine heterogenetische Perspektive auf Subjektivität, die alle Tendenzen zu einer Hierarchisierung, uniformen Ausrichtung oder Zentrierung des Subjekts auszutreiben sucht, und sein Eintreten für experimentelle Lebensstile laufen in einer *mikropolitischen* Vision zusammen, was Buchtitel wie *Revolution Moléculaire* und *Les Trois Écologies* verdeutlichen. Guattari setzt sich für die „Wiederaneignung der Produktionsmittel der Subjektivität" ein – gegen deren Vereinnahmung durch das globale Kapital und die homogenisierenden Massenmedien (1992/2014, 22). Darin liegt der Kern seines politischen Programms: es komme darauf an, die Möglichkeiten, Ressourcen, Komponenten der Subjektivitätsproduktion im Sinne eines öffentlichen Guts und eines freien Gestaltungsraums anzueignen und vor ihrer Monopolisierung, Verknappung oder selektiven Präparierung durch stratifizierende Mächte zu bewahren.

Dass er bereits 1989 das Wirken eines New Yorker Immobilienmoguls mit einer Umweltkatastrophe verglich, mag einstweilen als Beleg für Guattaris visionären politischen Realismus genügen:

> In the field of social ecology, men like Donald Trump are permitted to proliferate freely, like another species of algae, taking over entire districts of New York and Atlantic City; he 'redevelops' by raising rents, thereby driving out tens of thousands of poor families, most of whom are condemned to homelessness, becoming the equivalent of the dead fish of environmental ecology. (Guattari 1989/2000, 43)

Drei Forschungsperspektiven

Im Rahmen eines Ausblicks sollen nun drei Forschungsperspektiven skizziert werden, die jeweils auf eine grundlegende affektive Dimension des menschlichen In-der-Welt-Seins rekurrieren und in diesem Zusammenhang Aspekte der Weltverortung aus einer kritischen Perspektive thematisieren. Die Perspektiven sind so gewählt, dass sich jeweils substanzielle

Bezüge sowohl zu Ratcliffes als auch zu Guattaris Ansatz herstellen lassen, auch wenn diese Autoren selbst keine direkte Rolle spielen. Zudem geht es jeweils in entscheidenden Maße um die politische Bedeutung und Funktion von sozio-kulturellen Gefühlsformationen. Ziel der folgenden Passagen ist es, die Fruchtbarkeit einer nicht-individualistisch verstandenen Konzeption von existenziellen Gefühlen für die Untersuchung kultureller Dynamiken in der Gegenwart zu verdeutlichen.

A. Kulturwissenschaftliche Affekt-Forschung: How does it feel to be alive today?

Unter der Leitfrage *How does capitalism feel*? (Cvetkovitch 2012, 5) haben Vertreter_innen der anglophonen Kulturwissenschaften in den letzten Jahrzehnten ein Forschungsfeld namens *affect studies* etabliert. Die Quellen und Ursprünge dieser Orientierung sind in etwa so vielfältig wie jene der *cultural studies* selbst – angeführt, aber bei weitem nicht erschöpft von der „magischen Trias" Marx, Freud und Heidegger; zudem nicht unwesentlich geprägt von Foucault sowie Deleuze und Guattari (vgl. die historischen Abrisse in Blackman 2012 und Gregg & Seigworth 2010). Raymond Williams' Essay *Structures of Feeling* (1977) markiert einen wichtigen Einsatzpunkt in Bezug auf Affektivität; Williams vollzieht darin die lokal-kulturelle Erdung des Marx'schen Verständnisses von Ideologie als „Überbau". Kapitalistische Formationen reproduzieren sich entscheidend auf dem Feld alltäglicher Praktiken und den affektiven Mustern, die sich darin in wechselnder Gestalt manifestieren. Die nur in der Theorie bestehende Trennung zwischen dem Sozialen und dem Privaten sei daher aufzuheben, damit Erscheinungsweisen des Politischen auf der Mikroebene der affektiven Alltagserfahrung in den Blick rücken können.

Eine Schlüsselfigur im Bereich der kulturwissenschaftlichen Affektforschung – zumindest, was die von Williams markierte Schnittstelle von Alltagserfahrung, Popkultur und Politik betrifft – ist Lawrence Grossberg. Seine Analysen des Rock'n'Roll als kulturelle Formation mit existenzieller Wirksamkeit und seine Studien des amerikanischen Neo-Konservatismus der 1980er und 1990er Jahre sind stilbildend für dieses inzwischen weit verzweigte Forschungsfeld (das nach dem auch neurowissenschaftlich und philosophisch befeuerten *emotional turn* der 1990er Jahre nochmals Fahrt aufgenommen und weitere disziplinäre Segmente erfasst hat). Grossbergs Thema – in Zeiten von Trump, Brexit und AfD von erneuter Dringlichkeit – ist die affektive Textur der Alltagskultur, wie sie sich im Zusammenwirken von subkulturellen Praktiken, Massenmedien, Unterhaltungsindustrie und

politischer Kommunikation jeweils in Epochen- und Kulturraum-spezifischen Gestalten herausbildet (beispielhaft: Grossberg 1992). Seine Analysen rekurrieren effektiv auf einen Mix aus phänomenologisch inspiriertem Gefühlsverständnis (Heideggers Befindlichkeit ist zentral) und einem von Deleuze und Guattari entlehnten Verständnis maschinischer Gefüge, die in Form von *affective alliances* lokale Prägungsformen des Affektiven bilden. Die Dispositive der Rockmusik, etwa Konzerte und Festivals, sind hierfür beispielhaft: „rock culture organizes the mattering maps by which everyday life becomes navigable and hence, livable" (Grossberg 1997, 97). Zentral ist für Grossberg stets die Frage, wie sich in den affektformierenden Alltagspraktiken politische Orientierungen – oftmals subtil und auch *ex negativo*, zum Beispiel in Form einer strategisch erzeugten Apathie – niederschlagen und sich mit jenen Schichten der Erfahrung vermengen, in denen die Energie, die Lebenslust oder schlicht der *fun* popkultureller Formationen spürbar werden: „[rock] is a way of making it through the day" (Grossberg 1997, 115). Mit seinen aus liebevoller Fan-Perspektive erstellten Beschreibungen hat Grossberg ein Paradigma kulturwissenschaftlicher Forschung etabliert: eine Post-Phänomenologie techno-medial formierter Alltagserfahrung und politischer Bewusstseinslagen aus involvierter Perspektive.

Inzwischen ist eine kaum noch zu überblickende Fülle an Studien erschienen, die mit wechselnden Akzenten die affektive Signatur des Alltagslebens zu entschlüsseln suchen (eine halbwegs exemplarische Auswahl bieten Gregg & Seigworth 2010). Typisch für die Tendenz, eine vormals als „innerlich" verstandene Gefühlsschicht nun als öffentliche Sache, als Textur des Zusammenlebens zu behandeln, ist Ann Cvetkovitchs Arbeit *Depression: A Public Feeling* (2012). Cvetkovitch beschreibt darin ein Gepräge aus Hoffnungs- und Visionslosigkeit in den Eiswüsten einer vom Neoliberalismus verheerten Lebenswelt. Die existenziellen Gefühle der Depression werden im öffentlichen Raum fassbar, dem sanften Horror von aus Beton, Eternit und Außenkacheln zusammengerührten westdeutschen Nachkriegs-Innenstädten nicht unähnlich (vgl. Krajewski 2016). Lauren Berlants Analysen eines *cruel optimism* fügen dem *public-feelings*-Paradigma eine Komplexitätsstufe hinzu, indem sie repetitive Muster der Lebensführung nachzeichnen, in denen Gefühle, Gedanken und diskursive Strukturen eine Gemengelage bilden, die jeweils in Form von existenziellen Schablonen in austeritätsversehrten Umgebungen Wirksamkeit erlangen (Berlant 2012). Berlants Begriffe lassen sich als Revision und neuerliche Sinnaufladung der existenziellen Territorien, der Refrains, der Wunschmaschinen von Deleuze und Guattari lesen – in einem etwas weniger extravaganten, dafür umso fokussierteren kritischen Vokabular.

B. Kulturgeographische Ansätze: Verortung, Entortung, domicide

Eine Art Schwesterparadigma zur kulturwissenschaftlichen Affektforschung, jedoch mit anderen Schwerpunkten und methodologischen Prioritäten, bilden kultur-geographische und ethnologische Arbeiten zu den leiblich-sinnlichen Dimensionen von Räumlichkeit, Verortung und Zugehörigkeit. Hier finden sich beispielsweise an Heidegger orientierte Ansätze, die dichte Beschreibungen der existenziellen Räumlichkeit und des praktisch und materiell situierten In-der-Welt-seins anbieten (z.B. Lems 2016). Zudem spielen in diesem Feld Arbeiten eine Rolle, die in größerer Nähe zum soeben skizzierten Programm der *affect studies* vor allem auf die affektiven Wirkungen von Technologien, gestalteten Räumen, medialen Formaten, Praktiken des Konsums und der Unterhaltung und dergleichen mehr abheben, oft im Rahmen eines relationalen, nicht-repräsentationalistischen Ansatzes (vgl. die Beiträge von Nigel Thrift, Ben Anderson und Kathleen Stewart in Gregg & Seigworth 2010). Darüber hinaus finden sich eine Vielzahl von Arbeiten, die mit zum Teil sehr unterschiedlichen Orientierungen auf das Verhältnis von Raum und Gefühl eingehen.

So werden etwa Phänomene der „Verortung“ in dichten Beschreibungen hinsichtlich ihrer leiblichen, haptischen, olfaktorischen und gustatorischen Dimensionen charakterisiert, wodurch die unverwechselbare Textur von Orten und Zugehörigkeitsräumen handgreiflich wird (z.B. Wise 2010). Im Kontext der ethnologischen Migrationsforschung erhalten damit Konzepte wie Heimat und deren Verlust sowie die Bemühungen um Neuverortung und habituierendes *place making* eine sinnliche Evidenz. So werden Menschen anschaulich als „placelings“ bezeichnet (von Edward Casey), deren Sein nicht losgelöst vom jeweiligen Eingelassensein in spezifische Orte mit deren Texturen und Eigenheiten begriffen werden kann; als Konsequenz daraus muss ein erzwungener Heimat- bzw. Behausungsverlust regelrecht als Gewaltakt verstanden werden. Einem körperlichen Übergriff vergleichbar, greift ein *domicide* (Porteous & Smith 2001) unmittelbar in die Textur der leiblichen Existenz ein und führt potenziell zu gravierenden Verheerungen des In-der-Welt-seins. Analysen dieser Art können den Blick der Forschenden auf Erfahrungen des Vertriebenseins, auf Flucht und forcierte Migration sowie auf die Schwierigkeiten einer Neuverortung in fremder Umgebung lenken und auf diese Weise zu einem vertieften und einfühlenden Verständnis der Lage der Betroffenen führen (vgl. Lems 2016).

Das Genannte sind nur wenige Schlaglichter auf relevante Themen in diesem kultur-

geographischen und ethnologischen Forschungssegment. Entscheidend ist, dass auch hier eine leiblich-sinnliche Ebene der qualitativen Weltverortung zentral ist, eine changierende Fusionsschicht zwischen Subjekt und Objekt, Mensch und Welt, Ich und Anderem, die in Gestalt eines *haptischen Habitus* die Welteinbettung von Individuen und Kollektiven ausmacht (Wise 2010). Das Forschungsthema „Emotion und Kultur" wäre arg verkürzt charakterisiert, wenn diese vor-kategoriale, unvordenkliche Ebene einer somatosensorischen Weltverortung nicht angemessen berücksichtigt würde.

C. Critical Race Theory: existenzielle Gefühle und die Institutionen des Weißseins

Sowohl in Grossbergs Perspektive auf popkulturelle Formationen als auch in der Thematisierung von *domicide* und forcierter Migration geht es um die Schnittstelle von Affekt und Macht. In einer deutlich verschärften Form ist dieser Nexus für die Arbeiten der phänomenologisch informierten *critical race theory* maßgebend. Allerdings ist es hier oft angemessener, von der Schnittstelle „Affekt und Gewalt" zu sprechen, weil angesichts der beschriebenen Phänomene das Wort „Macht" schnell wie ein Euphemismus klingen kann. Frantz Fanon (1925-1961), Psychiater und phänomenologischer Rassismus-Theoretiker der ersten Stunde, hatte mit eindringlichen Beschreibungen seiner von den rassifizierenden Blicken Weißer versehrten Leiberfahrung ein wichtiges Startsignal für diesen Forschungszweig gegeben. Er schrieb von einem rassisch-epidermalen Schema, von einer aus der kolonialen Historizität fremdkonstituierten Identität sowie von einer lähmenden Atmosphäre der „sicheren Unsicherheit", in die er seinen Körper infolge der Blicke der weißen Anderen gehüllt sah (vgl. Fanon 1952/1992). Es ist unzweifelhaft, dass es sich bei dem, was Fanon in aufrüttelnde Worte fasst, vor allem um existenzielle Gefühle handelt: er beschreibt katastrophale Transformationen der affektiv-sinnlichen Ebene der Weltverortung; fremdinduzierte Risse im Gewebe seines primären Welt- und Selbstbezugs.

Fanons Einsichten sind in den letzten Jahren von der Kulturtheoretikerin Sara Ahmed zu einer post-phänomenologischen Theorieperspektive ausgebaut worden. Geschickt kontrastiert Ahmed in ihrem programmatischen Artikel „A Phenomenology of Whiteness" (2007) die von Fanon beschriebene Erfahrung des rassifizierten In-der-Welt-seins mit dem fraglosen und unvordenklichen Dahinleben jener, deren Erscheinung sich im Einklang mit den herrschenden Seinsnormen und ästhetischen Registern befindet, den Normen des Weißseins. Auch Ahmeds Beschreibungen setzen an jenem Fusionspunkt von Subjekt und

Objekt an, der für existenzielle Gefühle charakteristisch ist: „To be comfortable is to be so at ease with one's environment that it is hard to distinguish where one's body ends and the world begins. (…) White bodies are comfortable as they inhabit spaces that extend their shape" (Ahmed 2007, 158).

Hier laufen zentrale Aspekte der oben skizzierten Perspektiven zusammen: In den Räumen weißer Institutionen bewegen sich weiße „Normalsubjekte" mit spielerischer Leichtigkeit, selbstvergessen und getragen von den ermöglichenden Strukturen der jeweiligen Einrichtung. Nicht-weiße Personen dagegen, Menschen, die optisch, sprachlich oder praktisch-habituell von den leitenden Normen abweichen, sind allzu oft mit fragenden oder erschrockenen Blicken, mit Unverständnis, Furcht, Übervorsicht und generell mit bremsenden, abweisenden, prüfend-zweifelnden Tendenzen und Praktiken konfrontiert. Etablierte Institutionen – Meldeämter, Schulen, Polizeidienststellen, Einreiseschalter, Krankenhäuser, Universitäten und dergleichen mehr – fungieren als Gefüge einer differenzierenden Welteinbindung. Ihr arrangiertes Wirken ist hochselektiv: *manche* Personen werden befördert und beschleunigt, andere hingegen abgebremst, verlangsamt oder gleich ganz ausgeschlossen. Doch das kann der Mehrheitsperspektive leicht entgehen, weil die existenziellen Gefühle der „Mehrheitssubjekte" in den institutionellen Räumen zumeist Gefühle einer bruchlosen Welteingefasstheit, eines ungehinderten *copings* sind. Wer es anders empfindet, erscheint schnell als überempfindlich und wird selbst zum Problem erklärt; Empathie mit den Nicht-Eingebundenen ist entsprechend unwahrscheinlich. Ahmeds Analysen des Weißseins umfassen zudem zahlreiche Phänomene des Alltagsrassismus außerhalb organisatorisch-institutioneller Kontexte: subtile Gesten, Blicke, Haltungen, die sich auf einer zwischenleiblichen Mikroebene abspielen und oft auch dort noch wirken, wo keine offen rassistischen Einstellungen im Spiel sind.

Dieses Schlaglicht auf die Affektivität des Rassismus bildet einen passenden Schlusspunkt für den vorliegenden Beitrag, denn hier liegt ein Glutkern künftiger philosophischer und kulturwissenschaftlicher Emotionsforschung. Die von Ratcliffe beschriebenen existenziellen Gefühle kommen akzentuiert zu Bewusstsein, wenn sie katastrophischen Modifikationen unterliegen. Was ist dann erst mit den existenziellen Gefühlen jener, die von klein auf und mitunter seit vielen Generationen Umgebungen bewohnen, die ihren Lebensvollzügen *keine* fraglos-unvordenkliche Sicherheit verleihen, sondern existenzielle Unsicherheit, Verletzlichkeit und Furcht vor jederzeit möglichen

physischen Einschlägen, vor Gewalt und Unterdrückung? (vgl. Coates 2015)

„If you’re black, you were born in jail“ (Malcolm X). Hier taucht abermals das Motiv der Gefangenschaft auf, und das gilt in diesem Fall sowohl in metaphorischer als auch in wörtlicher Bedeutung, wenn man sich den hohen Prozentsatz der in Haft lebenden männlichen afro-amerikanischen US-Bevölkerung vergegenwärtigt. Malcolm X spielt mit seiner Sentenz aber auf die generelle existenzielle Situation von Afro-Amerikanern an – darauf, dass jeder Fehler, jede falsche Bewegung, jeder vorlaute Spruch, jedes nächtliche über-die-Stränge-Schlagen oder selbst ein schlichter unglücklicher Zufall bedeuten kann, verhaftet, verprügelt, misshandelt oder gar erschossen zu werden. In *Between the World and Me* – schon der Titel verweist auf ein existenzielles Gefühl – schreibt Ta-Nehisi Coates in Form aufklärender Botschaften an seinen 15jährigen Sohn Folgendes:

> This need to be always on guard was an unmeasured expenditure of energy, the slow siphoning of the essence. So I feared not just the violence of this world but the rules designed to protect you from it, the rules that would have you contort your body to address the block, and contort again to be taken seriously by colleagues, and contort again so as not to give the police a reason. All my life I’d heard people tell their black boys and black girls to “be twice as good,” which is to say “accept half as much.” […] This is how we lose our softness. This is how they steal our right to smile. […] It struck me that perhaps the defining feature of being drafted into the black race was the inescapable robbery of time, because the moments we spent readying the mask, or readying ourselves to accept half as much, could not be recovered. (Coates 2015, 90 f.)

Künftige Arbeiten zu existenziellen Gefühlen und deren Entstehungs- und Vollzugsbedingungen, den existenziellen Milieus, Territorien und Gefügen, die selektiv und differentiell Formen von affektiver Welteinbindung ermöglichen und verankern, sollten bemüht sein, ein kritisches Licht auf derartige Gemütslagen und Gefühlswelten zu werfen und damit zu deren progressiver Transformation beitragen. Hier kommen die drei eingangs genannten Dimensionen einer Thematisierung existenzieller Gefühle im Begriffsraum von Guattari pointiert zur Geltung: die Einsicht in die Ebene der affektiven Welteinbindung als Primärebene von Subjektivität, an der sich entscheidend bemisst, ob ein menschliches Leben in Würde und Freiheit gelingen kann; die Einsicht in die pluralen und veränderlichen Konstitutionsbedingungen von Subjektivität als eine Sache der Aushandlung und Aneignung von Territorien und Gefügen des Zusammenlebens, sowie nicht zuletzt die politische Kardinalfrage nach der freien Verfügung über die Ressourcen der Subjektgenese und der Kampf gegen deren Vereinnahmung und Verknappung im Dienste von Partialinteressen oder von historischen verfestigen Formationen wie der *white supremacy*. Nicht nur ist Subjektivität de facto plural verfasst, ihre Konstitution unterliegt zudem wechselnden Bedingungen und

Voraussetzungen, die eine öffentliche Angelegenheit sind. Damit es aber zu einer effektiven Bewusstwerdung dieser politischen Streitlage überhaupt kommen kann, sind dichte Beschreibungen der verschiedenen Ausprägungen von Subjektivitätsformationen nötig. Hier liegt der Einsatzpunkt einer phänomenologischen und kulturwissenschaftlichen Gefühlsforschung in politisch-emanzipatorischer Orientierung. Der vorliegende Beitrag hat hoffentlich andeuten können, inwiefern das Begriffsfeld der existenziellen Gefühle in seiner post-humanistischen Ausdeutung dabei eine wichtige Rolle spielen kann.

Literatur

Ahmed, Sara: A Phenomenology of Whiteness. In: *Feminist Theory* 8 (2007), 149-168.

Berlant, Lauren: *Cruel Optimism*. Durham, NC 2012.

Blackman, Lisa: *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation*. London 2012.

Coates, Ta-Nehisi: *Between the World and Me*. New York 2015.

Cvetkovitch, Ann: *Depression: A Public Feeling*. Durham, NC 2012.

Fanon, Frantz: *Peau Noire. Masques Blancs*. Paris 1952; deutsche Übersetzung *Schwarze Haut*, *weiße Masken* von Eva Moldenhauer, Frankfurt/M. 1992.

Frank, Manfred: *Selbstgefühl*. Frankfurt/M. 2002.

Gregg, Melissa/Seigworth, Gregory J. (Hg.): *The Affect Theory Reader*. Durham, NC 2010.

Grossberg, Lawrence: *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York & London 1992.

Grossberg, Lawrence: *Dancing in Spite of Myself: Essays on Popular Culture*. Durham, NC 1997.

Guattari, Félix: *Les Trois Ecologies*. Paris 1989; englische Übersetzung *The Three Ecologies* von Ian Pindar und Paul Sutton. New Brunswick, NJ 2000.

Guattari, Félix: *Chaosmose*. Paris 1992; deutsche Übersetzung von Thomas Wäckerle. Wien & Berlin 2014.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen 1986.

Krajewski, Markus: *Bauformen des Gewissens. Über Fassaden deutscher Nachkriegsarchitektur*. Stuttgart 2016.

Lems, Annika: Placing Displacement: Place-Making in a World of Movement. In: *Ethnos* 81/2 (2016), 315-337.

Porteous, J. Douglas/Smith, Sandra E.: *Domicide: The Global Destruction of Home*. Montreal 2001.

Ratcliffe, Matthew: *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. Oxford 2008.

Ratcliffe, Matthew: *Experiences of Depression: A Study in Phenomenology*. Oxford 2015.

Ratcliffe, Matthew: *Real Hallucinations: Psychiatric Illness, Intentionality, and the Interpersonal World*. Cambridge, MA.: *im Erscheinen*.

Reddy, Vasudevi: *How Infants Know Minds*. Cambridge, MA 2008.

Schmid, Hans-Bernhard: The Feeling of Being in a Group: Corporate Emotions and Collective Consciousness. In: von Scheve, Christian/Salmela, Mikko (Hg.): *Collective Emotions. Perspectives from psychology, philosophy, and sociology*. Oxford 2014, 3-16.

Slaby, Jan/Wüschner, Philipp: Emotion and agency. In: Roeser, Sabine/Todd, Cain (Hg.): *Emotion and Value*. Oxford 2014, 212-228.

Stern, Daniel N.: *The Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology* [1985]. New York 2010.

Wellbery, David: Stimmung. In: Karlheinz Barck u. a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden (Bd. 5)*. Stuttgart/Weimar 2003, 703-733.

Williams, Raymond: *Marxism and Literature*. Oxford 1977.

Wise, Amanda: Sensuous Multiculturalism: Emotional Landscapes of Inter-Ethnic Living in Australian Suburbia. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36/6 (2010), 917-937.

Zahavi, Dan: *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford 2014.