

Matthew Ratcliffes phänomenologische Theorie existenzieller Gefühle

Jan Slaby

Der britische Philosoph Matthew Ratcliffe skizziert in seinem Buch *Feelings of Being* (Ratcliffe 2008) eine phänomenologische Theorie einer bisher wenig beachteten Kategorie von Gefühlen, den sogenannten existenziellen Gefühlen oder *feelings of being*. Dabei handelt es sich um umfassende Hintergrundgefühle, die so grundlegend für den menschlichen Welt- und Selbstbezug sind, dass sie meist unbemerkt bleiben und oft erst im Falle pathologischer oder drogen-induzierter Veränderungen auffallen. *Existential feelings* lassen sich als *existenzielle Orientierungen* beschreiben, da sie die bewussten (bzw. bewusstseinsfähigen) Lebensvollzüge einer Person in ihrer Gesamtheit unterschwellig ausrichten und vorstrukturieren. Diese Gefühle prägen bereits vor gerichteten Bezugnahmen auf bestimmte Begebenheiten das menschliche Welt- und Selbstverhältnis. In materialreichen Beschreibungen führt Ratcliffe seinen Lesern vor Augen, dass diese leiblich-prozesshaften Gefühle sowohl im Leben von gesunden Personen als auch insbesondere der pathologisch veränderten Erfahrung psychisch Kranker eine zentrale Rolle spielen. Theoretisch verortet sich Ratcliffe zwischen der existenzphilosophisch orientierten Phänomenologie, wobei insbesondere Heidegger und Merleau-Ponty entscheidende Impulse liefern, dem Pragmatismus und proto-phänomenologischen Psychologieverständnis von William James' sowie der neueren Philosophie der Psychiatrie, die vor allem im englischen Sprachraum zu einem produktiven Feld für grundlegende ebenso wie anwendungsorientierte philosophische Überlegungen avanciert ist.

Für die Soziologie sind existenzielle Gefühle aus mehreren Gründen interessant. Zunächst sind sie, wenn Ratcliffe mit seiner Einschätzung richtig liegt, der allgemeine affektiv-motivationale Rahmen der menschlichen Erfahrung – eine oft übersehene Hintergrundstruktur des bewussten Erlebens, die, wenn ein nachhaltiges Verfehlen grundlegender personaler Merkmale vermieden werden soll, Eingang in wissenschaftliche Behandlungen der menschlichen Wirklichkeit finden sollte. Diese die personale Existenz strukturierende und ausrichtende Gefühlsschicht wird unweigerlich zu einem Resonanzboden von Prägungen und Einflüssen, ja geradezu zu einem automatischen Register der sozialen Erfahrung. Von soziologischem Interesse dürfte zudem die Annahme sein, dass unser Sinn dafür, dass unser Gegenüber tatsächlich eine Person ist (und nicht bloß ein unbelebter Gegenstand), eine Angelegenheit existenzieller Gefühle sein könnte. Interpersonale Bezugnahmen wären dann von Grund auf *anders* affektiv vorgeprägt, als es Bezugnahmen auf unbelebte Gegenstände sind. Ebenfalls von so-

ziologischem Interesse dürfte die Modellierung existenzieller Gefühle durch gestaltete Räume und Umgebungen, durch spezifische Medien und Interaktionsformen sein sowie besondere Formen der interpersonalen affektiven Resonanz in gelingenden Interaktionen und besonders in größeren Gruppen, sofern sich in diesen ein hinreichendes Maß an für die Teilnehmer erleb- bzw. gleichsam ›föhlbarer‹ Kohäsion ergeben hat. Ein Phänomen wie Durkheims kollektive Effervescenz könnte auf existenzielle Gefühle zurückföhrbar sein; Anschlüsse an jöngere Untersuchungen zu kollektiven Intentionalität und geteilten mentalen Zuständen scheinen möglich und sinnvoll. Systematische Ausarbeitungen der philosophischen Konzeption der existenziellen Gefühle, die konkrete Erträge für die Soziologie der Emotionen versprechen, stehen jedoch noch aus.

1 Existenzielle Gefühle – allgemeine Charakterisierung

Ratcliffe charakterisiert existenzielle Gefühle als die verschiedenen Arten und Weisen, wie sich eine Person jeweils in der Welt verortet oder vorfindet: »ways of finding oneself in the world« (Ratcliffe 2005: 45); bzw. als einen »background sense of belonging to the world.« (Ratcliffe 2008: 39) Gefühle dieser Art betreffen die Beziehung einer Person zur Welt insgesamt und sind damit den spezifischen Bezugnahmen auf innerweltliche Gegenstände oder Begebenheiten vorgeordnet. Existenzielle Gefühle konstituieren einen Wirklichkeits- und Möglichkeitssinn – sie sind das, was einer Person ihren erfahrungsmäßigen Zugang zur (und aktiven Zugriff auf) Welt eröffnet, der umfassende Hintergrund der personalen Weltorientierung. Einerseits handelt es sich um eine ständig präsente Hintergrundstruktur der Erfahrung – grundlegende Lebens- oder Vitalitätsgefühle, die einen basalen Wirklichkeitssinn konstituieren. Es sind Gefühle, die auf verschiedene Weise die eigenen Fähigkeiten und Kapazitäten, aber auch Anfälligkeiten und Gefährdungspotentiale reflektieren. Andererseits zählen auch ganz spezifische Extrem- und Ausweitungsformen emotionaler Zustände dazu: eine Trauer, die so tief wird, dass der gesamte Weltzugang der föhlenden Person das Gepräge eines unwiederbringlichen Verlustes erhält; eine Freude, die sich zu einem entgrenzten, nicht länger auf einen bestimmten Anlass bezogenen Gefühl des Getragen- oder Befördertseins von der Umgebung steigert oder eine Enttäuschung, die in eine derart schrankenlose Hoffnungslosigkeit mündet, dass alltägliche, auf konkrete Ereignisse bezogene Hoffnungen oder Erwartungen nicht mehr ausgeprägt werden, weil dem Hoffen die existenzielle Grundlage – der unreflektierte Hintergrund aus Zuversicht oder ›Urvertrauen‹ – entzogen ist. Ein weiterer Klassiker unter den existenziellen Geföhlen dürfte die Ausweitungsform der Furcht sein, die in einem tief greifenden Gefühl eigener Verletzlichkeit besteht, so dass einem die Welt bloß noch als eine vieldimensionale Gefahrenquelle erscheint. Dies sind also allesamt Beispiele für existenzielle Gefühle: Das umfassende Gefühl, gefährdet zu sein; das umfassende Gefühl, unwillkommen zu sein; das umfassende Gefühl, stark und widerstandsfähig zu sein; das Gefühl, Teil eines größeren Ganzen zu sein; das Ge-

fühl, geschätzt oder geliebt zu werden; zudem Gefühle der Hoffnungs- oder Sinnlosigkeit sowie nicht zuletzt Gefühle der Unwirklichkeit, des von der Welt und den anderen Abgeschnittenseins oder das Gefühl, körperlos, tot, oder sogar ›nicht-existent‹ zu sein.¹

Ratcliffe entwickelt seinen Ansatz unter Rekurs auf Heideggers Thematisierung der Stimmungen in *Sein und Zeit* (Heidegger 1927, §29–30). Für Heidegger konstituieren die unter dem Titel »Befindlichkeit« behandelten Stimmungen die »Weltoffenheit des Daseins« – die Art und Weise, in der eine Person von den Dingen und Begebenheiten ihrer Umwelt jeweils affektiv ›angegangen‹ wird. Eine solche affektive Dimension prägt dieser Ansicht zufolge sämtliche Weltbezüge einer Person, so dass sich konkret gerichtete, episodische Emotionen erst auf der Basis dieser Hintergrundgefühle als deren situative Ausgestaltungen entwickeln.² Aber nicht nur Emotionen gedeihen auf dem Nährboden solcher Befindlichkeiten – auch andere intentionale Zustände, Haltungen, Motivationen und Handlungsbereitschaften entwachsen einem affektiven Hintergrund und werden von diesem geprägt und gelenkt. Wir erkennen in Ratcliffes Beschreibungen die für den frühen Heidegger charakteristische Doppelstruktur einer existenzialen Ebene – der Grundstruktur des *In-der-Welt-Seins* des Daseins als fundamentalem Bezugsrahmen jeglichen Nachdenkens über den Menschen – und der darauf aufbauenden Ebene innerweltlicher Vollzüge und Verhaltungen: Gewöhnliche Handlungen, Wahrnehmungen, Einstellungen und Gefühle. Zudem erscheint in Ratcliffes Ansatz ein noch zentralerer Gedanke aus Heideggers *Sein und Zeit* in modifizierter Form: Das *Ontologisch-Sein* der menschlichen Existenz – die Annahme, dass die Seinsart des Menschen geradezu dadurch ausgezeichnet ist, dass in ihr ein Wirklichkeitssinn liegt, der zugleich ein Möglichkeitssinn ist.³ Das von Heidegger unter dem Titel »Seinsverständnis« abge-

1 Letztere sind natürlich eindeutig dem pathologischen Spektrum zuzuordnen – dazu in Kürze mehr. Ratcliffe selbst führt die folgende Liste von Beispielgefühlen an, wobei er auf die Bezeichnung »feelings of being ...« zurückgreift, die er dann verschiedentlich inhaltlich ergänzt: »The feeling of being: ›complete‹, ›flawed and diminished‹, ›unworthy‹, ›humble‹, ›separate and in limitation‹, ›at home‹, ›a fraud‹, ›slightly lost‹, ›overwhelmed‹, ›abandoned‹, ›stared at‹, ›torn‹, ›disconnected from the world‹, ›invulnerable‹, ›unloved‹, ›watched‹, ›empty‹, ›in control‹, ›powerful‹, ›completely helpless‹, ›part of the real world again‹, ›trapped and weighed down‹, ›part of a larger machine‹, ›at one with life‹, ›at one with nature‹, ›there‹, ›familiar‹, ›real.« (Ratcliffe 2005: 45; vgl. auch 2008: 37)

2 Sind existenzielle Gefühle demnach nichts anderes als das, was wir landläufig als ›Stimmungen‹ bezeichnen? Nein. Die eben angeführten Beispiele für existenzielle Gefühle sollten diesen Eindruck bereits zerstreut haben. Zwar mag manches, was wir als eine Stimmung bezeichnen, ein existenzielles Gefühl sein, doch insgesamt handelt es sich bei existenziellen Gefühlen um eine umfassendere Kategorie, unter die auch Zustände fallen, die wir nicht als Stimmung bezeichnen würden. Zudem ist die alltags-sprachliche Kategorie der ›Stimmung‹ sehr unscharf, so dass stattdessen ein Ausdruck, der streng terminologisch verwendet wird, angebracht ist: Heideggers Befindlichkeit als die Dimension der »Weltoffenheit des Daseins« oder eben existenzielle Gefühle als einen »background sense of belonging to the world« (Ratcliffe 2008: 39). Ratcliffe thematisiert den Unterschied zwischen existenziellen Gefühlen und Stimmungen ausführlich in (2008: 55 f.)

3 »Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. [...] Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis*

handelte Phänomen, das die Grunddimensionen *Befindlichkeit*, *Verstehen* und *Rede* in gleichursprünglicher Verklammerung umfasst, taucht auch bei Ratcliffe auf, allerdings konzentriert sich Ratcliffe fast ausschließlich auf die Rolle der Gefühle – der (tendenziell) passiven Seite der personalen Existenz –, während er zum aktiven Verstehen und zur (sprachlichen oder symbolischen) Artikulation des in Befindlichkeit und Verstehen Erschlossenen nicht viel sagt.⁴

Ratcliffe charakterisiert die existenziellen Gefühle in einer denkwürdigen Passage folgendermaßen:

The world as a whole can sometimes appear unfamiliar, unreal, distant or close. It can be something that one feels apart from or at one with. One can feel in control of one's overall situation or overwhelmed by it. One can feel like a participant in the world or like a detached, estranged observer, staring at objects that do not feel quite ›there‹. Such relationships structure all experiences. Whenever one has a specifically focused experience of oneself, another person or an inanimate object being a certain way, the experience has, as a background, a more general sense of one's relationship with the world. This relationship does not simply consist in an experience of being an entity that occupies a spatial and temporal location, alongside a host of other entities. Ways of finding oneself in a world are spaces of possibility, which determine the various ways in which things can be experienced. For example, if one's sense of the world is tainted by a ›feeling of unreality‹, this will affect how all objects of perception appear; they are distant, removed, not quite ›there‹. (Ratcliffe 2008: 37 f.)

Existenzielle Gefühle als ›vorausgesetzte Räume von Erfahrungsmöglichkeiten‹: Damit ist die grundlegende Rolle dieser Gefühlsart prägnant bestimmt. Ratcliffe identifiziert zwei Hauptmerkmale, durch welche sich existenzielle Gefühle von anderen affektiven Phänomenen unterscheiden lassen:

Feelings belong to this category in virtue of two shared characteristics. First of all, they are not directed at specific objects or situations but are background orientations through which experience as a whole is structured. Second, they are bodily feelings. As these feelings constitute the basic structure of ›being there‹, a ›hold on things‹ that functions as a presupposed context for all intellectual and practical activity, I refer to them as ›existential feelings‹. (Ratcliffe 2008: 38)⁵

Was es genau bedeutet, dass diese Hintergrundgefühle die »basic structure of ›being there‹« konstituieren sollen, kann dadurch präziser erläutert werden, dass man die exis-

ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist.*« (Heidegger 1927: 12 – Kursivierung im Orig.)

4 Auf diese potentielle Schwachstelle von Ratcliffes Ansatz wird unten noch ein wenig näher eingegangen.

5 Vgl. auch Ratcliffe 2008: 2 f. sowie Ratcliffe 2005: 45 f.

enziellen Gefühle als einen fundamentalen Wirklichkeitssinn versteht. Um überhaupt etwas als ›real‹, als ›wirklich da‹ erfahren zu können, scheint eine affektive Grundstruktur nötig zu sein, kraft derer ein Bezug zur Welt erst ermöglicht wird (vgl. Ratcliffe 2008: Kap. 2; Ratcliffe 2009). Zugleich hängt damit zusammen, dass die fühlende Person auch ein implizites Verständnis von *Möglichkeiten* besitzt: Sowohl die Möglichkeiten, welche Dinge und Personen in der Welt dem Fühlenden bieten, als auch – eng damit verschränkt – die eigenen Handlungsmöglichkeiten werden vorreflexiv erfahrungsmäßig erschlossen, so dass sie gleichsam zu Bestandteilen des Wirklichkeitssinns werden. Die erlebte Wirklichkeit erscheint insofern immer als ein spezifischer Möglichkeitsraum (vgl. Ratcliffe 2008, Kap. 2 und 4; vgl. Slaby 2011). Gerade dadurch, dass ich unmittelbar erfasse, was mit einem Gegenstand geschehen und was ich mit ihm anstellen kann, erhält der Gegenstand in meiner Erfahrung den Charakter des Wirklichen, des Realen als des durch mich Greif- bzw. sonst wie Manipulierbaren. Diese Verschränkung von Wirklichkeits- und Möglichkeitsinn wird, so Ratcliffe, insbesondere bei psychischen Erkrankungen deutlich, die zu den Affektstörungen zählen: Verändert sich der ansonsten unauffällige affektive Hintergrund ins Pathologische, kann die Welt leicht den Charakter der Irrealität, der Fremdheit oder der Unerreichbarkeit annehmen, während sich zugleich der eigene aktive Weltzugriff verändert oder sogar gänzlich abhanden kommt. Dies sei etwa in der Depression, bei Schizophrenie, bei der Depersonalisierungsstörung, aber auch im Bereich monothematischer Wahnvorstellungen (Capgras- oder Cotard-Delusion, Verfolgungswahn etc.) der Fall. In der Erfahrung der Depression kann die Welt als bar jeglichen Sinnes und somit als gleichsam Möglichkeits-frei erfahren werden – sämtliche Aktivität oder Initiative erlahmt oder ist dem Depressiven geradezu unvorstellbar; es resultiert ein unheimliches und hoffnungsloses »Empfinden von Unwirklichkeit«, das den Weltbezug der depressiven Person insgesamt charakterisiert und zu einer verheerenden Isolation und Initiativlosigkeit führen kann (vgl. Ratcliffe 2009).

Ratcliffe betont verschiedentlich die Handlungsnähe der existenziellen Gefühle – insbesondere dort, wo er sie als einem *sense of possibilities* bezeichnet (Ratcliffe 2008: 121 ff.). In der alltäglichen Lebenserfahrung erscheint uns die Welt als ein Raum von Möglichkeiten, als eine Arena möglicher Aktivitäten und relevanter Geschehnisse – und nicht als eine Ansammlung bloßer Gegenstände. Genauer müsste man sagen, dass uns die Welt nicht irgendwie ›im Bewusstsein‹ erscheint, sondern dass *wir uns in der Welt bewegen* in der Art des Habens und Nicht-Habens von Möglichkeiten, entweder im Modus verschiedener aktiver Direktzugriffe auf Aspekte der Welt (Handeln, Verhalten), oder in der Art eines Erwartens, Bewältigens oder Nicht-Bewältigens von bestimmten Geschehnissen und Verrichtens von Tätigkeiten in und mit (Teilen) der Welt. Der Weltbezug erfolgt in der Dimension des Bewegtseins-von-etwas und Etwas-in-Bewegung-Setzens – also im Rahmen der Aktivität und im Disponiertsein zu Aktivitäten,

und nicht in Form eines passiven ›Vorstellens‹ oder ›Repräsentierens‹ von Dingen in der Welt (vgl. Ratcliffe 2008: Kap. 2).⁶

Existenzielle Gefühle sind weder bloße subjektive Befindlichkeiten – bloße ›Selbstgefühle‹ –, noch primär auf Begebenheiten in der Welt bezogene, intentionale Gefühle (wie die gewöhnlichen Emotionen), noch überhaupt nur eine Ebene bloßer Erfahrung im Unterschied vom Handlungsvermögen, sondern eine diesen verschiedenen Bezüglichkeiten nochmals vorgeordnete Ebene, in welcher Erfahrung und Verhalten sowie Erfahrungen von Selbst und Welt noch ungeschieden sind. Wohl aus diesem Grund sind die Veränderungen des Erlebens und Existierens in Affektstörungen wie Schizophrenie und Depression so radikal und so ›tief‹ und zugleich von Außenstehenden so schwer nachzuempfinden. Der psychisch Kranke hat im Vergleich zum Gesunden nicht lediglich irgendwelche ›veränderten Gefühlszustände‹, sondern er findet sich unweigerlich in einer *anderen Wirklichkeit* (vgl. Ratcliffe 2008, Kap. 7; Ratcliffe 2009). Diese ist zwar gefühlsmäßig erschlossen, doch dieser Umstand ist dem Betroffenen natürlich verborgen: Es ist die Welt, die verändert erscheint, nicht das eigene Fühlen. Die Gesamtheit der Weltbezüge und Weltzugriffe des Kranken sind von Grund auf verändert – das *Sein* selbst, die *Existenz* als Person ist modifiziert.

Philosophisch geht Ratcliffes Ansatz damit ins Grundsätzliche. Das Nachdenken über existenzielle Gefühle hat metaphysische Implikationen. Ihr Begriff steht quer zur geistesgeschichtlich tief verwurzelten Subjekt/Objekt-Trennung: Man kann existentielle Gefühle weder zur Gänze der Person zurechnen, noch einzig der mit ihrer Hilfe erfahrenen ›objektiven‹ Welt. Subjekt und Objekt, Person und Welt sind weitaus inniger verklammert als in vielen philosophischen Konzeptionen angenommen. Im Lichte der existenziellen Gefühle erweist sich die Welt als immer schon affektiv erschlossen und gleichsam gefühlsmäßig-atmosphärisch eingefärbt, während andererseits von einem Subjekt oder ›Selbst‹ unabhängig von den affektiven Weltbezügen nicht sinnvoll geredet werden kann.⁷ Subjektivität im Vollsinn des Wortes ist für Ratcliffe notwendig an die Bedingung eines von existenziellen Gefühlen eröffneten affektiv-evaluativen Weltbezugs gebunden. Wenn Ratcliffe, der auch hier einen zentralen Gedanken aus Heideggers *Sein und Zeit* aufnimmt, damit Recht hat, dann liegen existenzielle Gefühle der begrifflichen, auf Reflexion beruhenden Trennung von Selbst und Welt ontologisch voraus. Aus diesem Grund lassen sich diese Gefühle auch nicht angemessen in einem Begriffsrahmen

6 Offenkundig wird hier die Nähe Ratcliffes sowohl zum amerikanischen Pragmatismus (William James wird ausführlich behandelt, vgl. Ratcliffe 2008, Kap. 8 u. 9) als auch zur neueren Handlungs- und Verkörperungs- orientierten *enaktivistischen* Kognitionswissenschaft (vgl. z. B. Thompson 2007; Noë 2009).

7 Sehr deutlich kommen diese Überlegungen nochmals im Zuge von Ratcliffes Diskussion der gefühlstheoretischen Position von William James zum Ausdruck, vgl. vor allem Ratcliffe 2008: 234–239.

abhandeln, der diese philosophischen Unterscheidungen unkritisch voraussetzt.⁸ Es zeigt sich, dass Ratcliffe nicht lediglich eine oberflächliche phänomenologische Ergänzung gewöhnlicher Beschreibungen des personalen Weltbezugs liefert, sondern dass er den Anspruch erhebt, eine Erfahrungsdimension zu beschreiben, aus der die evaluative Perspektive einer Person auf die Welt überhaupt erst hervorgeht. Damit trägt sein Ansatz transzendentalphilosophische Züge. Es geht um Überlegungen, die auf eine *ermöglichende Grundsicht* des menschlichen Weltbezugs abzielen. Damit wird einmal mehr deutlich, dass Ratcliffe sich explizit der phänomenologischen Tradition zurechnet: denn auch Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty und auch Hermann Schmitz haben jeweils einen umfassenden, die Humanwissenschaften insgesamt übersteigenden, sie fundierenden Anspruch erhoben. Die Phänomenologie ist insofern nicht als bloßes Hilfsmittel der empirischen Forschung zu verstehen, sondern eine eigenständige Unternehmung mit universaler Reichweite.⁹

2 *Feelings of Being* – vertiefende Überlegungen

Nach dieser allgemeinen Beschreibung und philosophischen Verortung von Ratcliffes Konzeption werde ich nun schlaglichtartig einige Aspekte beleuchten, durch welche die Grundidee der existentiellen Hintergrundaffektivität weiter konkretisiert wird. Eine wichtige Rolle spielen dabei die im zweiten Teil von *Feelings of Being* unter dem Titel *Existential Feeling in Psychiatric Illness* beleuchteten psychiatrischen Krankheitsbilder. Bei nicht wenigen psychischen Störungen muss mit einer pathologisch veränderten Hintergrundaffektivität gerechnet werden, was zum Teil verheerende Folgen nach sich zieht.

Als alternativen Einstieg in die Thematik verwendet Ratcliffe bisweilen die These, dass unsere auf die Welt bezogene Erfahrung viel inniger mit der Erfahrung des eigenen Körpers verschränkt sei als gemeinhin angenommen: »world experience is not distinct from how ones body feels« (Ratcliffe 2008: 1). Insbesondere existenzielle Gefühle seien zugleich und unseparierbar ›feelings of the body‹ und ›ways of finding oneself in a world‹ (ebd.: 2). Damit ist ein Aspekt angesprochen, den Ratcliffe als Folie für einen umfassenden Revisionsvorschlag in der Philosophie der Emotionen verwendet: Die häufig vorgenommene Trennung zwischen der Intentionalität (Weltbezug) und dem Empfindungsaspekt (›wie es sich anfühlt...‹) von Gefühlen sei nicht zu halten. Damit wird ein Kontrast hinfällig, der sowohl die philosophische als auch die psychologische

8 Ich bin den hier genannten Zusammenhängen zwischen existenziellen Gefühlen und einem angemessenen Verständnis von Subjektivität und Selbstbewusstsein an anderer Stelle, in einem gemeinsam mit Achim Stephan verfassten Aufsatz nachgegangen, siehe Slaby/Stephan (2008).

9 Freilich kann ein phänomenologisches Vorgehen gelegentlich innerwissenschaftlich in pragmatischem Sinne als Hilfsmittel eingesetzt werden. Ratcliffe stellt dazu hilfreiche Überlegungen an, auf die hier jedoch nicht weiter eingegangen werden kann (vgl. Ratcliffe 2009).

Emotionsforschung lange Zeit – und weitgehend noch bis heute – strukturiert (hat): der zwischen kognitivistisch orientierten Ansätzen und den sogenannten Empfindungstheorien, welche die gefühlte Bewusstseinsqualität, die als vom kognitiven Gehalt unterschieden und loslösbar verstanden wird, zur Essenz des Emotionalen erklären.

Noch bevor er zu dieser Generalkritik an gegenwärtigen Emotionstheorien ausholt, gewährt Ratcliffe Einblick in sein Philosophieverständnis und sein methodisches Vorgehen. Es handelt sich um ein heterodoxes phänomenologisches Verfahren, mit dem er den Versuch unternimmt, die ›natürliche Einstellung‹ des vortheoretischen Lebens zum Thema der Untersuchung zu machen. Während jedoch die frühe Phänomenologie, und insbesondere deren Hauptvertreter Husserl, davon ausging, dass sich mittels einer *epoché* genannten radikalen methodologischen Einstellung die *Gesamtheit* aller Seinssetzungen der natürlichen Erfahrung suspendieren und in Gänze zum Gegenstand der phänomenologischen Betrachtung machen lasse, gibt Ratcliffe diesen phänomenologischen Totalisierungsraum auf: »We can withdraw from aspects of experience and reflect upon them but we cannot bracket the entirety of experience in one go.« (Ratcliffe 2008: 9) Statt dessen sei das Augenmerk auf einzelne auffällige oder ungewöhnliche Erfahrungen zu richten, etwa auf abrupte Veränderungen des Hintergrundempfindens, wie sie im Umkreis psychischer Erkrankungen oder unter bestimmten außergewöhnlichen Umständen (Jetlag, Übermüdung, Alkohol- oder Drogenrausch etc.) auftreten können. Ebenso sei phänomenologische Forschung keine introspektive Nabelschau, die von einem einzelnen extravaganen Forscher im Alleingang betrieben werden könne, sondern eine Art Mannschaftssport: Nur im Austausch mit anderen und in Anbindung an etablierte Beschreibungen sei ein methodisch fundiertes, systematisch anschlussfähiges Erfassen von subjektiven Erfahrungszuständen sinnvoll möglich.

Diese eher basalen emotionsphilosophischen und methodologischen Überlegungen vollziehen konsequent einen Brückenschlag zwischen kognitivistischen und empfindungstheoretischen Ansätzen. Es sei falsch, dass Emotionen *entweder* welterschließende quasi-kognitive Zustände *oder* qualitativ gespürte, körperliche Empfindungen seien.¹⁰ Für Ratcliffe sind Emotionen schlicht beides: »[the] feeling dimension of emotion is bound up with the world-directed aspect of emotion.« (Ratcliffe 2008: 1) Das gilt auch – und insbesondere – für existentielle Gefühle, welche eine eigenständige gefühlstheoretische Kategorie bilden und sich von den kurzfristig erlebten, episodischen und auf begrenzte Weltausschnitte bezogenen Emotionen aufgrund ihres umfassenden, länger andauernden und Erfahrung insgesamt prägenden Charakters unterscheiden. Ratcliffe markiert mit dieser Sichtweise eine Art Endpunkt der jüngeren emotionsphilosophischen Entwicklung, denn zuletzt sind bereits verstärkt Positionen vertreten worden,

10 Als typische Gegner in dieser Debatte stehen sich Robert C. Solomon (1976; 1988) und Martha C. Nussbaum (2001) als Vertreter der Kognitivisten und William James (1884) als Repräsentant des non-kognitivistischen Lagers gegenüber. Ratcliffe bestreitet diese empfindungstheoretische Interpretation der Position William James' jedoch vehement (vgl. Ratcliffe 2008: Kap. 8).

welche die Verschränkung von Weltbezug und empfundener Qualität betonen (Goldie 2000; Helm 2001; Roberts 2003; Döring 2007; Slaby 2008). Keiner dieser Autoren verfährt jedoch so konsequent wie Ratcliffe bezüglich der These, dass es just die zuvor so oft vernachlässigten körperlichen Empfindungen sind, die als zentrales Vehikel des affektiven Weltbezugs fungieren.

Diese Thematik – die Verschränkung von körperlichem Empfinden und weltbezogener affektiver Erfahrung – ist das zentrale Thema im 3. Kapitel von *Feelings of Being*. Zuvor legt Ratcliffe die Karten hinsichtlich seiner zentralen philosophiehistorischen Inspiration auf den Tisch: Heideggers Überlegungen zur ›Befindlichkeit‹ in *Sein und Zeit*. Das schlicht mit *Existential Feelings* überschriebene zweite Kapitel beginnt mit einer knappen Rekapitulation von Heideggers Kritik an der überlieferten Subjekt/Objekt-Unterscheidung und seines am Begriff der ›Sorge‹ und des praktischen Weltumgangs orientierten Verständnisses des In-der-Welt-Seins. Die Rekonstruktion dessen, was Heidegger unter ›Stimmungen‹ und ›Befindlichkeit‹ versteht, mündet für Ratcliffe unmittelbar in eine Charakterisierung von existenziellen Gefühlen:

»By ›attunement‹, Heidegger seeks to convey the way in which moods constitute a sense of belonging to the world. They do so by revealing the world as a realm of practical purposes, values and goals. The world that we take for granted in our activities is a background of significance, a space of potential purposive activities that frames all our experiences. So a mood does not ›colour‹ some already experienced world. It is what opens up a world in the first place; it is through moods that we find ourselves in a world.« (Ratcliffe 2008: 47 f.)

Diese Passage verdeutlicht, in welchem Maße Ratcliffe seinen Ansatz als eine Ausarbeitung von Heideggers Gefühlsverständnis begreift – wobei aus dem, was bei Heidegger unter der Bezeichnung ›Stimmungen‹ firmiert, bei Ratcliffe die existenziellen Gefühle werden.¹¹ Allerdings wendet sich Ratcliffe in einigen Punkten deutlich gegen Heidegger: Zum einen versäume es letzterer, ausreichend trennscharf zwischen verschiedenen Arten von welterschließenden Befindlichkeiten zu unterscheiden. Weder finde sich eine klare Abgrenzung zwischen Stimmungen und Emotionen, noch werde systematisch genug zwischen grundlegenden affektiven Hintergrundstrukturen und weniger basalen ›Vordergrund‹-Gefühlen unterschieden. Die zentrale Differenz zwischen Ratcliffe und Heidegger betrifft jedoch die Körperlichkeit der Gefühle: Während Heidegger so gut wie gar nicht auf das Thema Leiblichkeit eingeht und diese für ihn somit keine relevante Rolle zu spielen scheint, wird Ratcliffe nicht müde, genau diese Dimension ins Zentrum seines Ansatzes zu rücken (hier weitgehend an Merleau-Ponty orientiert). Das

11 Es ist somit alles andere als ein Zufall, dass Ratcliffe an selber Stelle emphatisch Heideggers Schlüssel-satz aus dem Befindlichkeitskapitel von *Sein und Zeit* zitiert: »Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf ... allererst möglich.« (Heidegger 1927: 137 – Kursiv im Orig.).

zweite Kapitel schließt mit Streifzügen durch autobiographische Schilderungen psychiatrischer Erkrankungen sowie durch literarische Erfahrungsbeschreibungen – jeweils mit dem Ziel zu verdeutlichen, dass existenzielle Gefühle der Sache nach bereits vielfach und verschiedentlich in der Literatur beschrieben worden sind. Insbesondere das Genre der *memoirs of madness* erweist sich als reiche Inspirationsquelle: In Schilderungen depressiver oder schizophrener Patienten finden sich regelmäßig Hinweise auf ein von Grund auf verändertes affektives Erleben und einen radikal verfremdetes Gefühl für die Wirklichkeit sowohl der Welt als auch des eigenen Körpers (vgl. Ratcliffe 2008: 61–69).

Zur Konkretisierung seiner Phänomenologie welterschließender körperlicher Empfindungen diskutiert Ratcliffe den in der Forschung selten explizit behandelten Tastsinn. Dieser fungiert als Modell für die Art und Weise, wie bestimmte Gefühle zugleich körperlich gespürt und ein Spüren von Dingen und Begebenheiten außerhalb des Körpers sein können. Der gespürte Körper – den man in diesem Kontext besser nach phänomenologischem Usus als ›Leib‹ bezeichnen sollte – fungiert dann als Medium des affektiven Weltbezugs. Philosophisch ist damit eine Abkehr von der traditionellen erkenntnistheoretischen Orientierung am Gesichtssinn und der darin impliziten Annahme einer klaren Trennung zwischen Erkenntnissubjekt und erkanntem Objekt markiert. Beim Tastsinn verläuft die ›Grenze‹ zwischen Erkennendem und Erkanntem nicht scharf, sondern bleibt diffus und veränderlich. Als ein ›Nahsinn‹ im Gegensatz zum Fernsinn des Sehens führt der Tastsinn vor Augen, wie eng wir mit unserer Umgebung verschränkt, wie sehr uns die bedeutsamen Dinge in der Umgebung gewöhnlich ›auf den Leib‹ rücken. Existenzielle Gefühle sind in dieser leiblich-taktilen Dimension zu verorten: sie sind ein die Erfahrung strukturierendes Medium, ein leibliches Gewahren dessen, wie wir in unserer jeweiligen Umgebung situiert sind.

Nach diesen historischen und emotionstheoretischen Verortungen und phänomenologischen Beschreibungen existenzieller Gefühle wendet sich Ratcliffe psychiatrischen Erkrankungen zu. Die Annahme lautet dabei jeweils, dass eine tiefgreifend und nachhaltig veränderte Hintergrundaffectivität im Zentrum der pathologischen Erfahrungen steht. Als zentral erweist sich hierfür immer wieder die bereits oben besprochene Annahme, dass es sich bei existenziellen Gefühlen immer auch um ein Erfassen von *Möglichkeiten* handelt. Wir erfassen Situationen nicht als neutrale Konstellationen von Gegenständen, sondern als strukturierte Möglichkeitsräume (vgl. auch Slaby 2011). Das Erschließen von Möglichkeiten erfolgt dabei meist im Rahmen gelingender Handlungen und Aktivitäten, selten bewusst registriert im Hintergrund der Aufmerksamkeit. Gelegentlich treten jedoch Veränderungen in diesem stets vorausgesetzten ›Möglichkeitssinn‹ auf – und das kann tief greifende Konsequenzen haben: »[C]ertain possibilities or kinds of possibility can be absent from experience, with the result that the world no longer solicits activities in the way that it previously did. In other cases, the possibilities might still be there but be changeable and disorganized, resulting in a fragmented existential orientation.« (Ratcliffe 2008: 121) In diesen Fällen, bei denen sich irgend-

etwas im Möglichkeitsgefüge der erlebten Wirklichkeit verändert, haben wir es mit gewandelten – und dadurch meist besonders auffälligen – existenziellen Gefühlen zu tun.

In besonders deutlicher Form ist dies oftmals in der Erfahrung psychisch Kranker der Fall. Ratcliffe diskutiert Literatur zu einer Reihe psychiatrischer Krankheitsbilder: Depression, Schizophrenie, Ichstörungen bzw. monothematische Wahnvorstellungen (Capgras und Cotard delusions). Insbesondere letztere fungieren als wichtigstes Anwendungsfeld von Ratcliffes Theorie. Exemplarisch sei kurz die Capgras-Täuschung beschrieben. Diese ungewöhnliche Störung besteht in der unerschütterlichen Überzeugung des Patienten, dass eine oder mehrere ihm nahe stehende Personen durch Außerirdische oder Roboter ersetzt worden seien. Monothematisch ist die Störung, weil es so scheint, als seien sämtliche sonstige Überzeugungen, Einstellungen und rationale Fähigkeiten der erkrankten Person ganz oder weitgehend intakt. Patienten gestehen oft bereitwillig ein, dass ihre pathologische Überzeugung absurd und unplausibel sei, halten jedoch gegen sämtliche Belege und rationale Erwägungen daran fest. Wie nicht anders zu erwarten führt Ratcliffe die Capgras-Täuschung auf veränderte existenzielle Gefühle zurück.¹² Damit wendet er sich gegen die verbreiteten Zwei-Faktor-Erklärungen, welche neben einer veränderten affektiven Wahrnehmung auch pathologisch veränderte Kognitionen, Überzeugungen oder Denkprozesse annehmen, und die Capgras-Täuschung als Resultat des Zusammenwirkens dieser zwei pathologischen Prozesse betrachten. Für Ratcliffe ist das verbreitete psychologische Verständnis von Erfahrung und Kognition, das solchen Erklärungen zu Grunde liegt, insgesamt verfehlt: »Experience is constructed as an input system that gives us perceptual contents, and belief is constructed as something that is separate from experience. What such conceptions fail to appreciate is that all beliefs presuppose an existential background, which is part of experience. I will suggest that the Capgras delusion arises due to a change in this background, a change in existential feeling.« (Ratcliffe 2008: 147) Gestört sei ein basaler affektiver Sinn für die Realität anderer Personen *als Personen*, und insbesondere das Gefühl des Vertrautseins mit dem oder den anderen. Die Erfahrung anderer Personen basiere auf einem Sinn für die Möglichkeiten des Zusammenseins, des Interagierens, und wenn dieser Möglichkeitsbezug gestört sei oder ganz ausfalle, nehmen die anderen unweigerlich den Charakter des Irrealen, Fremden an: »I suggest that, in the Capgras delusion, certain kinds of *interpersonal* possibility are absent and that this not only results in everything looking somehow different but also in an experience of particular people as ›impostors‹.« (Ratcliffe 2008: 153).

Diese spezifisch interpersonale Art von existenziellen Gefühlen ist für die Soziologie aus nahe liegenden Gründen besonders interessant. Haben wir es hier mit einer affektiven Grundlage des Sozialen zu tun – mit einem spezifisch interpersonalen affektiven Erleben, das Voraussetzung dafür ist, dass wir andere überhaupt als Personen auffas-

12 In der Fachliteratur zur *Capgras* und *Cotard delusion* sind Ratcliffes Überlegungen sogleich produktiv aufgenommen worden (vgl. z. B. McLaughlin 2011).

sen? Wiederum verweist Ratcliffe insbesondere auf das Erfassen von Möglichkeiten als entscheidenden Aspekt dieser Erfahrung: »Experience of people as *people*, rather than as things to be manipulated, involves a distinctive space of *relational* possibilities.« (Ratcliffe 2008: 156). Die alltägliche Erfahrung ist eingebettet in einen Horizont aus miterfassten Möglichkeiten – hier insbesondere Möglichkeiten des Umgangs und Interagierens mit anderen –, und wenn dieser Möglichkeitssinn gestört ist, resultiert ein Gefühl der Fremdheit, der Unbezüglichkeit und Getrenntheit von anderen Personen, die dann leicht als Eindringlinge oder ›Aliens‹ erscheinen können. Diese Gefühle sind deshalb so schwer auf Distanz zu bringen und zu regulieren, weil sie den unverzichtbaren Rahmen der Erfahrung bilden – eine Struktur, die immer schon vorausgesetzt ist wenn wir uns erkennend oder handelnd auf die Welt beziehen. Vollends erhellt spätestens hier, wieso Ratcliffe diese Gefühlsart als ›existenziell‹ bezeichnet: Es geht um nicht weniger als die Grundstruktur des personalen und interpersonalen Seins – und damit um den Grundmodus des menschlichen Lebens selbst. Kaum etwas könnte daher verfehlter sein als die Annahme, dass die beschriebenen Wahnvorstellungen lediglich eine Sache falscher Überzeugungen seien, die aufgrund eines kognitiven Defizits durch fehlgeleitete Schlussfolgerungen auf der Basis isolierter ungewöhnlicher Erfahrungen generiert worden sind.

Von hier ist der Weg nicht mehr weit zu denjenigen von Ratcliffes Überlegungen, die mit Fug und Recht als soziologisch anschlussfähig betrachtet werden können. Zum Beispiel ist hier die Annahme zu nennen, dass existenzielle Gefühle Teil einer welt-konstituierenden *praktischen* Orientierung sind und damit ein entscheidender Faktor in Prozessen der individuellen und sozialen Wirklichkeitskonstruktion. Es ist kein Zufall, dass Ratcliffe zur Rekonstruktion dieser Gedanken auf William James zurück geht, der seinerseits zu einer zentralen Inspirationsquelle für Alfred Schütz und die phänomenologische Lebensweltanalyse sowie für den daran anschließenden sozialen Konstruktivismus von Berger und Luckmann wurde.

3 Kritische Einschätzung und soziologische Anschlüsse

Es lässt sich diskutieren, ob Ratcliffe mit seiner Betonung der affektiven Befindlichkeit auf Kosten der anderen zentralen Existenziale Heideggers – Verstehen und Rede – tatsächlich richtig liegt. So sehr es sich aus methodischen Gründen anbietet, einzelne Erfahrungskomponenten aus der Gesamtheit der menschlichen Weltorientierung herauszulösen und separat zu analysieren, muss gleichzeitig berücksichtigt bleiben, wie eng affektive, kognitive und motivational-aktivistische Elemente letztlich verwoben sind. Es scheint angebracht, die Theorie der existenziellen Gefühle durch entsprechende Ausarbeitungen dessen zu ergänzen, was Heidegger ›Verstehen‹ und ›Rede‹ nennt. In diesem Zusammenhang wäre dann aber ganz im Sinne Ratcliffes Intuitionen zu zeigen,

dass Elemente des Verstehens und der Rede bereits in der menschlichen Affektivität selbst impliziert und mit dieser innig verklammert sind (vgl. Slaby 2008a, insb. Kap. 3). Insgesamt sagt Ratcliffe zu wenig zu diesen Zusammenhängen, so dass die affektive Hintergrundstruktur in seinem Ansatz eine Art phänomenalen Bezirk eigener Art zu bilden scheint. Wie sind höherstufige kognitiv-begriffliche Gehalte in die Hintergrundaffektivität eingewoben? Wie kann der Fühlende auf diese Gefühlsschicht deskriptiv zugreifen? Lassen sich existenzielle Gefühle ohne weiteres versprachlichen, oder in Form modulierender Expression oder Verhaltensweisen gezielt verändern? Wie verhalten sich diese Elemente zueinander? Das weitgehende Ausklammern dieser Fragen kann entgegen den Absichten des Autors zur Verstärkung eines die Elemente isolierenden Zugriffs führen. Noch einmal anders gewendet: Ratcliffes Studie hat insgesamt zu deutlich den Charakter einer umfassenden phänomenologischen Zeigegeste. Es scheint sich oft um nicht viel mehr als um den immer wieder aufs neue vorgenommenen (und verschiedentlich deskriptiv angereicherten) energischen *Verweis* auf eine bislang vernachlässigte Ebene der Erfahrung zu handeln. Ein systematische Anspruch, eine tatsächliche *Theorie* welterschließender Hintergrundgefühle vorzulegen, wird zwar gelegentlich erhoben, aber noch nicht eingelöst.

Zu bemängeln ist außerdem das Fehlen einer ausgearbeiteten Systematik unterschiedlicher Typen von *existential feelings*. Zwar bringt Ratcliffe grobe Unterscheidungen wie Selbst-, Fremd-, Welt- und im engeren Sinne Körper-bezogene existenzielle Gefühle ins Spiel; dazu ist aber auch die Rede von absolut gesetzten Emotionstypen wie Angst oder Trauer sowie von spezifisch situativ gerahmten Grundgefühlen (»feeling of being stared at«; »feeling unwelcome« etc.). Somit ist eine die Phantasie anregende Vielfalt gegeben, doch bezüglich einer belastbaren Systematisierung stehen Ratcliffes Leser weitgehend alleine da.¹³ Geschickt ist dieses Vorgehensweise durchaus, denn hier lauert ein systematisches Problem: Da es sich eben um Hintergrundgefühle handelt, die zwar grundlegend aber eben auch oft ganz oder nahezu unbemerkt ›am Rande‹ der Welt- und Selbsterfahrung auftreten, stehen Versuche zielsicherer, intersubjektiv nachvollziehbarer deskriptiver Zugriffe vor besonderen Schwierigkeiten. Vermutlich war die hilflose Metapher vom Pudding, den es an die Wand zu nageln gelte, selten passender. Gefragt sind detaillierte narrative Explikationen, die ein Nachvollziehen und Verstehen selbst subtil veränderter Erfahrungsformen ermöglichen. Dafür fehlt im Tagesgeschäft insbesondere der empirisch-experimentellen oder quantitativen Forschung sowohl die Zeit als auch das nötige Instrumentarium. Ratcliffes Arbeiten sind ein wichtiger Schritt auf dem Weg, hier zumindest ein Relevanz- und Problembewusstsein zu schaffen.

Die genannten Mängel sollen den Wert von *Feelings of Being* nicht schmälern. Gerade offen angelegte, deskriptiv reichhaltige und erfahrungsgesättigte Studien können eine stimulierende Wirkung auf andere Wissenschaftler entfalten. Der interessierte

13 Erste Versuche, diesem Zustand abzuhelpfen können bestenfalls als provisorisch gelten (vgl. Slaby/Stephan 2008; Stephan/Slaby 2011).

Leser wird zur selbständigen Weiterentwicklung des dargebotenen Materials angespornt. Eine solche empfiehlt sich gleich in mehreren Gebieten, die von Interesse für die Soziologie allgemein und für ein Verständnis der Rolle von Emotionen bei der Ausbildung sozialer Strukturen im Besonderen sein könnten. Ich möchte abschließend nur zwei dieser potenziellen Anknüpfungen kurz streifen. Beide betreffen in gewissem Sinne die Grundlagen von Sozialität überhaupt.

Zum einen erinnert Ratcliffe emphatisch an die Möglichkeit, dass bereits die bloße Begegnung mit einem anderen Menschen als solchem, also das bloße Erfassen einer anderen Person *als einer Person*, eine Sache grundlegender Hintergrundgefühle zu sein scheint: »It is also important to emphasize that the everyday world is a world of other people, infused throughout with a sense of the personal. Others are not simply additions to an already established reality.« (Ratcliffe 2008: 8) Damit greift er eine Debatte auf, die er bereits in der Arbeitsphase vor *Feelings of Being* intensiv geführt hatte: Eine Fundamentalkritik der verbreiteten Konzeption interpersonalen Verstehens im Rahmen der sogenannten Alltagspsychologie und insbesondere solcher Ansätze, welche das Verstehen anderer Personen als eine weitgehend theoretisch-kognitive Angelegenheit fassen (vgl. Ratcliffe 2007). Das interpersonale Verstehen war zwar in der phänomenologischen Tradition bereits intensiv thematisiert worden, zwischenzeitlich hatte es der humanwissenschaftliche *mainstream* aber aus dem Blick verloren. Ratcliffe knüpft ziemlich direkt an Husserl, aber auch an Sartre und Schütz an, die allesamt ein affektives Verbundensein, ein unbegriffliches gefühlsbasiertes Gewahren des Anderen als unhintergehbare Grundlage der Fremdverstehens ansehen. Im heutigen Kontext sind sowohl die theoretischen Arbeiten Shaun Gallaghers, dem es insbesondere um die primär wahrnehmungsbezogene und verkörperte Interpersonalität geht (Gallagher 2005), sowie die Befunde des Entwicklungspsychologen Peter Hobson einschlägig (Hobson 2002). Ratcliffe deutet beide (und einige andere aktuelle Autoren) jeweils so, dass eine komplexe Schicht unwillkürlicher, leiblich und prämotorischer Gefühle die primäre Vermittlungsleistung in interpersonalen Interaktionen vollbringt – an erster Stelle steht dabei ein Gefühl des intuitiven Vertrautseins mit dem Gegenüber, welches sich in der leiblichen Synchronisation motorischer Abläufe und im unwillkürlichen Spiegeln und Imitationsverhalten herausbildet; just dieses Gefühl wiederum sei in der Capgras-Wahnvorstellung gestört (2008: Kap. 5). Soziologisch betritt man mit einer solchen Sichtweise kein absolutes Neuland; gleichwohl verdienen diese phänomenologischen Überlegungen angesichts des immer noch weit verbreiteten Kognitivismus erneute Beachtung.

Direkt daran anschließen lassen sich Überlegungen zu kollektiven Gefühlen und zum affektiv-basierten Zusammenhalt von Gruppen. An dieser Stelle kann natürlich nur ein winziges Schlaglicht auf die inzwischen sehr verzweigte Debatte geworfen werden.¹⁴ Andrés Sánchez Guerrero (2011) knüpft direkt an Ratcliffe an, wenn er das ge-

14 Die folgenden Überlegungen passen sowohl in den Kontext der soziologischen und sozialpsychologischen Diskussion von gruppenbasierten Emotionen (vgl. Parkinson/Fisher/Manstead 2005; Iyer/Leach

meinsame Fühlen als in *feelings of being-together* fundiert betrachtet. Der Kontext ist in diesem Fall die (primär philosophische) Debatte um kollektive affektive Intentionalität (vgl. z.B. Schmid 2009), in welcher es zuletzt verstärkt um die Frage geht, ob auch Gefühlsempfindungen (und nicht bloß die ›kognitiven Komponenten‹ von Gefühlen wie bei Gilbert 2002) in einem starken Sinne interpersonal *geteilt* werden können. Sánchez Guerrero hält dies jedoch für die falsche Frage. Es gehe nicht um das Teilen bestimmter Empfindungen, sondern um gefühlten Zusammenhalt – um ein gefühltes Sein *in und als Gruppe*. Dies wiederum sei unter anderem eine Sache bestimmter existenzieller Gefühle; und sobald diese Gefühle im Rahmen gruppenbasierter Interaktion oder gemeinsamen Handelns verspürt würden, werde dadurch eine affektive Bezugnahme auf etwas *kraft Zugehörigkeit* zur Gruppe ermöglicht (wobei gemeinsame Anliegen der Gruppenmitglieder eine konstitutive Rolle für die Zusammengehörigkeitsgefühle spielen). Der Vorzug dieses auf den ersten Blick komplizierten Ansatzes ist, dass einerseits unseren starken phänomenologischen Intuitionen Rechnung getragen wird – es *gibt* echte Zusammenhaltsgefühle; Gefühle die uns affektiv an die Gruppe binden und uns ›für‹ die Gruppe fühlen und handeln lassen – andererseits wird vermieden, dass im wörtlichen Sinne vom Teilen *ein und derselben* Gefühlsempfindung (also von einem interpersonell geteilten phänomenalen Erleben im starken Sinne einer numerischen Identität des Gefühlszustands) gesprochen werden muss. Die Frage ist dann allerdings, wie die *feelings of being-together* ihrerseits verstanden werden, und auch hier bietet Sánchez Guerrero eine bedenkenswerte Explikation, in der er auf das interpersonale Teilen dessen abhebt, was Heidegger ›Sorge‹ nennt. Die Sorgestruktur selbst sei eine fundamental geteilte bzw. prinzipiell teilbare Weltorientierung – so wie eine Person jederzeit zahlreiche individuelle Anliegen (Belange, Ziele, Bedürfnisse etc.) hat, habe man auch kraft Zugehörigkeit zu Gruppen oder Kollektiven Anliegen (mit dem Team die Meisterschaft gewinnen etc.). Formen eines solchen Mit-Sorgens sind jedoch einerseits allgegenwärtig in der Menschenwelt, da wir ständig bestimmte, oftmals ganz triviale Belange mit anderen teilen. Etwas muss also hinzukommen, wenn eine emphatische, affektiv basierte Gruppenzugehörigkeit gelingt. Und dies, so Sánchez Guerrero, seien existenzielle Hintergrundgefühle einer besonderen Art – Gemeinschaftsgefühle, welche das Geteilte von Anliegen selbst fühlbar machen und uns so affektiv an die anderen binden, ohne dass wir deshalb schon im strengen Sinne *dasselbe* fühlen müssten: »Jene in Hinsicht auf ihre phänomenale Qualität womöglich auch sehr unterschiedliche Hintergrundorientierungen, die es uns *individuell* ermöglichen, bestimmte Angelegenheiten als Situationen zu erleben, die in der einen oder anderen Weise mit etwas verbunden sind, worauf

2008), als auch in den Kontext der Frage nach geteilten Gefühlen in direkter Interaktion zwischen zwei oder mehr Personen (Durkheim 1912; Collins 2004). Eine wichtige Frage betrifft z.B. das Verhältnis von kognitiven und genuin affektiven Faktoren in der Ermöglichung von Identifikation mit einer Gruppe, auf deren Basis sich dann spezifisch gruppenbasierte Gefühle ausprägen können. Damit zusammen hängt möglicherweise eine Ebene des Fühlens, die in *face-to-face*-Interaktionen einen unmittelbar erlebten, affektiven Zusammenhalt stiftet.

wir *zusammen* Wert legen, und uns somit dazu motivieren, ein *gemeinsames* Ziel zu verfolgen, konstituieren die Subklasse der existenziellen Gefühle, die ich Gemeinsamkeitsgefühle nenne.« (Sánchez Guerrero 2011, i. E.)

Dies ist freilich immer noch keine detaillierte phänomenologische Charakterisierung dieser besonderen, sozialen Art von existenziellen Gefühlen; jedoch deutet sich die potenzielle Fruchtbarkeit des Begriffs in der vertrackten Debatte über geteilten affektiven Weltbezug zumindest an. Existenzielle Gefühle als grundlegende Rahmung der Erfahrung und ermöglichende Vorstruktur des Handelns könnten eine Art Kitt des Sozialen sein, ohne deshalb ihren Charakter als individuelle Gefühle zu verlieren. Eine sich hieran anschließende Frage wäre die nach genuin kollektiven existenziellen Gefühle, etwa im Sinne kollektiver emotionaler Orientierungen (Bar-Tal/Halperin, i. E.) oder kollektiven emotionalen Atmosphären bzw. einem in einer Gemeinschaft herrschenden affektiven »Klima« (de Rivera 1992). Ratcliffes Konzeption ist bisher nicht in diese Richtung ausgearbeitet worden. Hier eröffnet sich ein spannendes Arbeitsfeld für die interdisziplinäre Gefühlsforschung.

Literatur

- Bar-Tal, Daniel/Halperin, Eran (i. E.): Collective Emotional Orientation. In: Daniel J. Christie (Hg.): *Encyclopedia of Peace Psychology*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Collins, Randall (2004). *Interaction ritual chains*. Princeton: Princeton University Press.
- De Rivera, Joseph (1992): Emotional Climate: Social Structure and Emotional Dynamics. In K. T. Strongman (Hg.): *International Review of Studies on Emotion*, Vol. 2. Chichester: Wiley, S. 197–218.
- Döring, Sabine (2007): Seeing What to Do: Affective Perception and Rational Motivation. *Dialectica* 61(3): 364–394.
- Durkheim, Emile (1912/1994): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gallagher, Shaun (2005): *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Gilbert, Margret (2002). Collective guilt and collective guilt feelings. In: *Journal of Ethics* 6: 115–143.
- Goldie, Peter (2000): *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford: Clarendon Press.
- Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Helm, Bennett (2001): *Emotional reason. Deliberation, motivation, and the nature of value*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobson, Peter (2002): *The Cradle of Thought*. London: Macmillan.
- Iyer, Aarti/Leach, Colin Wayne (2008): Emotion in inter-group relations. In: *European Review of Social Psychology* 19(1): 86–125.
- McLaughlin, Brian (2011): Monothematische Wahnstörung und existenzielle Gefühle. In: Jan Slaby/Achim Stephan/Sven Walter/Henrik Walter (Hg.): *Affektive Intentionalität. Beiträge zur welterschließenden Funktion der Gefühle*. Paderborn: Mentis (i. E.)
- Noë, Alva (2009). *Out of our heads: Why you are not your brain and other lessons from the biology of consciousness*. New York: Hill and Wang.

- Parkinson, Brian/Fischer, Agneta H./Manstead, Anthony S. R. (2005): *Emotion in social relations: cultural, group, and interpersonal processes*. New York: Psychology Press.
- Ratcliffe, Matthew (2002): Heidegger's Attunement and the Neuropsychology of Emotion. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1, 287–312.
- Ratcliffe, Matthew (2005): The Feeling of Being. In: *Journal of Consciousness Studies* 12(8-10): 43–60.
- Ratcliffe, Matthew (2007): *Rethinking Commonsense Psychology: A Critique of Folk Psychology, Theory of Mind and Simulation*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Ratcliffe, Matthew (2008): *Feelings of Being. Phenomenology, Psychiatry, and the Sense of Reality*, Oxford: Oxford University Press.
- Ratcliffe, Matthew (2009): Understanding Existential Changes in Psychiatric Illness. The Indispensability of Phenomenology. In: Matthew Broome/Lisa Bortolotti (Hg.): *Psychiatry as Cognitive Neuroscience. Philosophical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, S. 223–244.
- Roberts, Robert C. (2003): *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sánchez Guerrero, Andres (2011). Gemeinsamkeitsgefühle und Mitsorge: Anregungen zu einer alternativen Auffassung kollektiver affektiver Intentionalität. In: Jan Slaby/Achim Stephan/Sven Walter/Henrik Walter (Hg.): *Affektive Intentionalität. Beiträge zur welterschließenden Funktion der Gefühle*. Paderborn: Mentis (i. E.).
- Schmid, Hans Bernhard (2009): *Plural action: Essays in philosophy and social science*. Dordrecht: Springer.
- Slaby, Jan/Stephan, Achim/Walter Sven/Walter, Henrik (i. V. 2011): *Affektive Intentionalität. Beiträge zur welterschließenden Funktion der Gefühle*. Paderborn: Mentis.
- Slaby, Jan/Stephan, Achim (2008): *Affective Intentionality and Self-Consciousness*. In: *Consciousness and Cognition* 17: 506–513.
- Slaby, Jan (2011). Möglichkeitsraum und Möglichkeitssinn. In: Kerstin Andermann/Undine Eberlein (Hg.): *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*. Berlin: Akademie, S. 125–138.
- Slaby, Jan (2008): *Gefühl und Weltbezug. Die menschliche Affektivität im Kontext einer neo-existentialistischen Konzeption von Personalität*. Paderborn: Mentis.
- Stephan, Achim/Slaby, Jan (2011): *Affektive Intentionalität, existenzielle Gefühle und Selbstbewusstsein*. In: Jan Slaby/Achim Stephan/Sven Walter/Henrik Walter (Hg.): *Affektive Intentionalität. Beiträge zur welterschließenden Funktion der Gefühle*. Paderborn: Mentis (i. E.).
- Thompson, Evan (2007): *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of the mind*. Cambridge MA: Harvard University Press.