

ZUR AFFEKTIVITÄT IN DER PHÄNOMENOLOGIE (BRIEFLICHER GRUß)

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/[ITP](#))

© Copyright Oktober 2021 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.
Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.

Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Der Begriff der Affektivität spielt sowohl bei der ersten PhänomenologInnen-Generation als auch in der späteren Weiterentwicklung der Phänomenologie – insbesondere in Frankreich – eine herausragende Rolle. Dabei wird nicht immer unbedingt auch von allen PhänomenologInnen als „Affektivität“ bezeichnet, was gemeinhin doch unter diesen Themenbereich fällt. Im Folgenden sollen einige der bedeutendsten Ansätze hinsichtlich dieses Begriffs kurz einleitend und hinsichtlich ihrer systematischen Bedeutung vorgestellt werden. Vollständigkeit kann hierbei freilich aus Platzgründen nicht erreicht werden. Es geht somit lediglich um einen „Anstoß“, um zu den schönen Studien der beiden Bände zur Affektivität hinzuführen.

Begonnen werden soll mit einigen kurzen Bemerkungen zur Affektivität vor ihrer genuin phänomenologischen Behandlung – und zwar einerseits, weil der Phänomenologie dieser Begriff natürlich nicht ex nihilo zugefallen ist, und andererseits, weil sich dadurch die Originalität verschiedener phänomenologischer Ansätze zu demselben vielleicht überzeugender darlegen lässt.

Dem Begriff der „Affektivität“ haften von vornherein eigentümliche begriffliche Schwierigkeiten an, die nicht nur für die Phänomenologie relevant sind. Zunächst lässt er sich nur relativ schwer vom Begriff der „Leidenschaft“, der in der abendländischen Tradition (insbesondere der Philosophie der Moderne) eine große Bedeutung erlangt hat, abgrenzen. Ferner – und das ist vielleicht der entscheidende Punkt – steht er in der Spannung zwischen subjektiver Empfindungshaftigkeit und objektiver Welteröffnung. Und zudem ist er auch dadurch ausgezeichnet, dass er am Kreuzungspunkt verschiedener Disziplinen zu verorten ist – früher zwischen Philosophie und Religion, in neuerer Zeit zwischen Philosophie und Medizin, Psychologie bzw. Psychopathologie. Aus allen diesen Schwierigkeiten kristallisiert sich bereits der Problembereich heraus, innerhalb dessen der phänomenologische Affektivitätsbegriff zu verorten ist: Handelt es sich dabei, sofern Affektivität zunächst auf „Passivität“ verweist, um ein „subjektinternes“ Feld (das für das „Subjekt“ sogar eine konstitutive Bedeutung haben könnte) oder ist sie, sofern sie von einer das „Subjekt“ affizierenden Gegenständlichkeit unablässig zu sein scheint, an eine „Äußerlichkeit“ gebunden? Die Phänomenologie beantwortet diese Frage, indem sie die Begriffe der Äußerlichkeit und der Innerlichkeit – des Außen und des Innen – völlig neu

fasst. Jedenfalls geht es dabei grundlegend um die Frage nach dem Verhältnis von Affektivität und Subjektivität.

Als Gründervater der Phänomenologie ist Husserl auch der Begründer einer Phänomenologie der Affektivität und der Affekte. Sofern die Intentionalität in der Regel – die auch zahlreiche Ausnahmen kennt – durch das Schema „Auffassung/Auffassungsinhalt“ gekennzeichnet ist, muss die Intentionalität der Affektivität zunächst zu diesem in Beziehung gesetzt werden. Gilt dieses auch für jene?

Dieses Schema, das insbesondere für die Wahrnehmung äußerer Gegenstände in Anspruch genommen wird, besagt, dass die Erscheinung eines Gegenstandes (d. h. der Gegenstand qua „Phänomen“) dadurch gewährleistet ist, dass ein sinnlicher „Inhalt“ – etwa diese Form, Farbe, materielle Beschaffenheit, mit diesem Geruch und Geschmack, diese Geräusche hervorbringend usw. – *aufgefasst, apprehendiert* wird und hierdurch eben eigens „erscheint“. Der sinnliche Auffassungsinhalt liefert dabei die inhaltlichen und sachlichen Bestimmtheiten dieser oder jener Wahrnehmung. „Affektivität“ und „Affekte“ fallen aber mit jenen Auffassungsinhalten *nicht* zusammen! Sie sind eigener Natur. Der Unterschied besteht zunächst grob gesagt darin, dass im Fall der Auffassungsinhalte das Subjekt zwar sinnliche Empfindungen hat, diese aber ausschließlich auf den Gegenstand zurückzuführen sind, während im Falle der Affektivität und der Affekte die Situation sich etwas anders darstellt. Wie trägt Husserl dem Rechnung?

Die Intentionalität der Affektivität, die vornehmlich in Band XLIII der *Husserliana* behandelt wird, besitzt eine Sonderstellung im Gesamtfeld der unterschiedlichen Intentionalitätstypen. Sie ist gleichsam „zwischen“ den Intentionalitäten der Wahrnehmung, Aufmerksamkeit, Imagination, einerseits, und den Instinkt- und Triebintentionalitäten, andererseits, angesiedelt. Während jene immer Gegenständlichkeiten als Leitfäden voraussetzen, strahlen diese stets vom Subjekt aus. Die Eigentümlichkeit der Intentionalität der Affekte und der Affektivität besteht dagegen darin, dass sie zwar durch den Bezug zur Außenwelt und dabei insbesondere durch den Umgang mit dem Anderen charakterisiert sind, dabei zugleich aber auch eine eigentümliche Weltbezüglichkeit allererst herstellen. Ein Affekt ist nicht lediglich ein Gefühl, sondern eine Einheit mannigfaltiger Gefühle. Und Affektivität allgemein „färbt“ gleichsam unseren Weltbezug, so als ob die Welt mit einem affektiven Schleier überzogen würde. Die Frage nach dem thetischen Bezug zur „reinen“ (also von der affektiven „Schicht“ bereinigten) Gegenständlichkeit bleibt dabei in Husserls Manuskripten ständiger Unruheherd innerhalb seiner Erörterungen und Auseinandersetzungen. Heideggers Hauptkritik an Husserls Intentionalanalysen äußert sich darin, dass diese in *Bewusstseinsanalysen* bestehen, durch die dem *ursprünglichen Weltbezug* nicht Rechnung getragen werden könne. Während für Husserl im weitesten Maße der Weltbezug prekär ist oder zumindest dem Zweifel ausgesetzt bleiben kann, ist für Heidegger das (menschliche) Dasein *unmittelbar* und absolut unbezweifelbar

In-der-Welt-Sein. Die Descartes'sche Frage nach der „Realität der Außenwelt“, die ja ganz im Zeichen der Bezweifelbarkeit durch den *genius malignus* steht, ist für Heidegger schlicht absurd und ihre philosophische Behandlung damit ganz und gar überflüssig – was selbstverständlich die Frage aufwirft, wie das mit der – durch Epochè und Reduktion gekennzeichneten – phänomenologischen Grundhaltung vereinbar ist. Die Antwort hierzu liefert Heideggers revolutionärer Begriff der *Stimmung*. Die Existenz der Welt ist nicht unbezweifelbar, *obwohl* das Dasein je einen stimmungshaften Bezug zu ihr hat (was einem subjektiven „Relativismus“ das Wort redete), sondern gerade *weil* dem so ist. Das Subjekt erlegt der Welt nicht einen affektiven Schleier auf, den man genauso auch abziehen könnte, um so einen „neutralen“ Weltbezug offenzulegen, sondern die Realität der Welt erschließt sich allererst – und je nur – durch die affektive Gestimmtheit des Daseins. Damit wird die Stimmungshaftigkeit der *Welt* und *in eins* auch die *eigene*, „jemeinige“ Befindlichkeit, das Gestimmtsein des Daseins, bezeichnet. Eine wichtige These Heideggers besagt hierbei, dass die Welterschließung insbesondere durch eine „Grundstimmung“ geleistet wird. Diese Grundstimmung fasst Heidegger unterschiedlich auf: Während in *Sein und Zeit* die *Angst* die welteröffnende Grundstimmung ist und in den *Grundbegriffen der Metaphysik* der *tiefen Langeweile* diese Funktion zugesprochen wird, geht er in den *Beiträgen zur Philosophie* dazu über, die *Verhaltenheit* zur Grundstimmung auszuwählen.

Jener Begriff der „Befindlichkeit“ bringt denselben Gedanken zum Ausdruck. Die Befindlichkeit ist ein Existenzial, also eine der Weisen, wie das Dasein als In-der-Welt-Sein Welt eröffnet. Heidegger gibt hier der Doppelbedeutung des Wortes Raum: Das Dasein „befindet“ sich je „in“ der Welt und hatte dabei stets diese oder jene „Befindlichkeit(en)“. Die Tatsache, dass Heidegger die Befindlichkeit neben dem Verstehen und der Rede zu einem der wesentlichen Existenzialien macht, deutet darauf hin, dass es ihm nicht nur – wie Kant – darum geht, den gegenseitigen Verweis von Sinnlichkeit und Verstand herauszustellen, sondern auch den Bezug des Denkens auf vorgängige Affektivität zu betonen. Sowie das Sein ein Seinsverständnis hat, das immer auch ein Vorverständnis *vor* jeder Art von Ontizität ist, so hat es auch eine befindliche „Stimme“, die ebenso jedem Seienden gegenüber *vorgängig* ist.

Dabei scheint nun aber der Bezug der Affektivität zur *Körperlichkeit* und *Leiblichkeit* abhandeln zu kommen – gerade weil diese ja offenbar auch auf die besagte Sphäre der Ontizität zu verweisen scheinen. In diesem Punkt steht Husserl den Ansätzen Heideggers eindeutig entgegen (wobei dieser Punkt allerdings insofern strittig ist, als in der Heidegger-Forschung natürlich auf dessen Konzeption der Leiblichkeit bereits häufiger hingewiesen wurde): Der Leib ist für Husserl gerade nicht bloß ein Teil der (ontischen) Welt, sondern genuines In-der-Welt-Sein. An diesen Gedanken schließt auch Sartre an. Seine Konzeption der Affektivität ist zweistufig und bringt den Leib dabei jeweils auf eine unterschiedliche Weise ins Spiel. Während ein früher Text, der größtenteils

verlorengegangen ist und von dem lediglich der *Versuch einer phänomenologischen Theorie der Emotionen* erhalten geblieben ist, die Emotion als globale Bewusstseinsmodifikation einführt, die eine radikale Weltveränderung mit sich zieht, wird in *Das Sein und das Nichts* die Auffassung vertreten, dass eine ursprüngliche(re) Affektivität (gleichsam vor der das Bewusstsein der Welt konstituierenden Affektivität) ein „nicht-thetisches Leibbewusstsein“ ausmacht, welches das „nichtende Dasein“ wesentlich kennzeichnet. Das Bewusstsein erfasst sich darin als ursprünglich affiziertes und faktisches. In dieser ursprünglichen Affektivität erfährt sich das Subjekt durch ein Gemeingefühl („Coenästhesie“) als für sich seiende Leiblichkeit. In der Verflechtung von Leib-für-mich und Leib-für-den-Anderen entspringt das Begehren sowie andere Leidenschaften, die dann für Sartre zum möglichen Gegenstand einer „existenziellen Psychoanalyse“ werden können.

Von einer ähnlichen Grundidee ausgehend schlägt Merleau-Ponty einen anderen Weg ein. Auch für ihn ist es möglich, von einer „Fleischwerdung“ (incarnation) der Affektivität im Leib zu sprechen. Das führt ihn dann aber nicht zu einer Form von „phänomenologisch-ontologischer Psychoanalyse“, sondern zu einer „Ontologie des Fleisches (chair)“, die den phänomenologischen Bezug von sinnlich-affektiver Dimension des Subjekts und materiell-ontologischer Dimension der Welt herstellen soll. Ursprünglich an Merleau-Ponty anschließend – und im Kontrast zu Michel Henry – entwickelt dann Richir (zumindest in der französischsprachigen Phänomenologie) den ausführlichsten Ansatz einer „Phänomenologie der Affektivität“ (siehe hierzu seinen Artikel „Affectivité“ in der „Encyclopédie Universalis“, dem ich hier auch weitere Hinweise verdanke). Für Richir steht eine Phänomenologie der Affektivität vor zwei, nicht weit voneinander entfernten Möglichkeiten. Die eine kommt auf die Heidegger'sche Perspektive zurück, die jedoch nach Richirs Dafürhalten mittels Husserl und Merleau-Ponty einer Revision unterzogen werden muss. Die andere verfolgt einen Ansatz, der zuerst von Henri Maldiney entwickelt wurde. Laut ersterer Möglichkeit muss noch einmal auf die „fleischgewordene (incarnée) Befindlichkeit“ eingegangen werden. Der Leib ist ein In-der-Welt-Sein, was zur Folge hat, dass jegliche Stimmung Leibes-Stimmung ist. Dabei kann aber auch die intersubjektive, „mit-seiende“ Dimension der Leiblichkeit nicht außer Acht gelassen werden, die laut Richir je sinnhaft-sprachlich vermittelt ist. Dadurch bricht aber in der Affektivität – und hierin besteht eben der Gegensatz zu Henry – stets ein „Abstand zu sich selbst“ auf, wodurch sich die Affektivität in das, was ihr wie ein ihr selbst anhaftendes, aber genauso auch dem Anderen zukommendes „Innen“ und ein den sprachlichen Sinn tragendes „Außen“ erscheint, spaltet. Für Maldiney (und das betrifft also die angesprochene zweite Möglichkeit) hängt die Affektivität je mit dem Einbruch des Überraschenden, Unerwarteten – genuin „Ereignishaften“ (im Sinne des „événement“, das die französische Phänomenologie um die Jahrtausendwende stark prägen wird) – zusammen. Die Abständigkeit der Affektivität zu sich selbst, die für ihre Fleischwerdung

vorausgesetzt werden muss, heißt dann nicht, dass sie in einem *selbst-affizierenden* Bezug zu sich steht, sondern dass sie sich in ihrer *Fremdheit* und *Andersheit* zu sich selbst empfängt – und zwar über alle Bedingung und Bedingungslosigkeit ihrer selbst hinaus. Für diesen affektiven „Empfang ihrer selbst über sich hinaus“ prägt Maldiney den Begriff der „Transpassibilität“. Damit ist der Empfang einer Möglichkeit, die uns immer schon übersteigt, also ein affektiver *Überschuss* sozusagen, gemeint – notwendige Komponente eines Weltbezugs, der jede Seinsmöglichkeit offenhält, und eines gesunden Umgangs mit dem Anderen sowie mit sich selbst. Für Maldiney – und Richir folgt ihm darin – kann eine Störung im Register der Transpassibilität phänomenologischer Erklärungsgrund der Psychose(n) sein.

Auf dem Unterbau dieser beiden Möglichkeiten entwickelt Richir dann seine eigene „Phänomenologie der Affektivität“. Ihr Grundgedanke besteht darin, dass jener „affektive Überschuss“ etwas Beängstigendes mit sich führt, das auf ein „Moment‘ des Erhabenen“ verweist. Dieses „Moment“ kann „negativ“ oder „positiv“ sein. Nur im letzteren Fall kommt es zu einer „Begegnung“ (*rencontre*), im ersteren findet eine „Entgegnung“ (*malencontre*) statt. Im Hintergrund steht dabei Kants Auffassung, dass der Verstand daran scheitert, jenen Überschuss zu meistern, dass die Vernunft jedoch jenem Überschuss standzuhalten vermag und sich daran auch erbaut. Wie stellen sich also genau „negativ erhabenes Moment“ und „positiv erhabenes Moment“ bei Richir jeweils dar?

Im Falle des „negativ erhabenen Moments“ wird die mögliche Begegnung des Ab-Grundes (im Heidegger’schen Sinne) verdeckt oder verschüttet – und zwar zugunsten einer Rekodifizierung (im symbolischen Unbewussten) bzw. eines erneuten Auftretens der freiwilligen Unterwerfung unter die Logik der Sünd- und Schuldhaftigkeit. Das „positiv erhabene Moment“ verweist dagegen auf die Begegnung mit dem überschüssigen „Leben“, das in der Philosophie je das Leben überschüssiger Sinnhaftigkeit bezeichnet, die sich nicht durch irgendeine Form des „Materialismus“, „Realismus“, „Kognitivismus“ usw. einfangen oder bändigen lässt. Oder anders ausgedrückt: Es eröffnet die Transzendenz des affektiven Überschusses *als* Ab-Grund. In Richirs Worten: „Die Affektivität zu ‚erkennen‘, heißt nicht, sich mehr oder weniger listig der ‚irrationalen Erfahrung einer subjektiven Reise‘ hinzugeben, sondern von innen eine Überfahrt zu erleben, die, wenn sie auch woanders hinführen mag, gleichwohl aufs Neue die richtige Einschätzung des Maßes und des Logos eröffnet.“

Ich wünsche der mittel- und südamerikanischen Forschung zur Phänomenologie der Affektivität ein gutes Gelingen und freue mich darauf, die neuen Ansätze, die von der Aktualität dieser Thematik zeugen, kennenzulernen!

Alexander Schnell

Dixmont (Burgund), der 15. Oktober 2021