

Zurück zum Ursprung der Einfühlung: von der Inter- zur Hyperästhesie (über die transzendente Ästhesiologie und darüber hinaus)

Natalie Depraz

Die Mit-Generativität der transzendentalen Ästhesiologie und der empirischen Hyperästhesie

Im Folgenden möchte ich über die Erfahrung der Einfühlung sprechen, vor allem über die Weise, wie sie Husserl ursprünglich als Paarung, d. h. als primären passiven zwischenleiblichen Untergrund bezeichnet, um einige originäre Gestalten behandeln zu können, die sich als ›hyper-ästhetisch‹ charakterisieren lassen. Unter Hyperästhesie¹ verstehe ich eine Steigerung des Fühlens, die von einem feinsinnigen, scharfen leiblichen Bewusstsein zeugt. Zu diesem Bewusstsein kann man aber erst einen Zugang gewinnen, wenn man eine genauere Prüfung unternimmt, d. h. auch eine anhaltende Übung leistet. Um ein direktes Schauen – ohne Konstruktion und ohne Vorstellung – zu erreichen, muss die hier durchgeführte phänomenologische Beschreibung dieser hyperästhetischen Gestalten klar empirisch verankert werden.

Mit der Absicht, Beschreibungen zu gewinnen, die ein originäres Verhältnis des Mitfühlens offenbaren, stütze ich mich auf Gebiete wie die enaktive Neurobiologie, die Kinderpsychologie, die Psychoanalyse (Freud/Lacan) oder auch die psychiatrisch inspirierte Familientherapie. Hier finden sich Beschreibungen der Paarung (*coupling*), des ›Mimis-

¹ Diesen Terminus habe ich in einem Artikel benutzt (»When Transcendental Genesis Encounters the Naturalisation Project«, in: Petitot, J./Varela, F. J./Pachoud, B./Roy, J.-M. (Hg.): *Naturalizing Phenomenology*, Stanford 1999, 464–483), um ein Vorbewusstsein der leiblichen Phänomene zu beschreiben, das dank einer Übung zugänglich werden kann; ich habe es auch in meinem Buch: Depraz, Natalie: *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht 2001, wiederaufgenommen, und dies in Bezug auf das Tier als Subjekt, das durch sein Triebbewusstsein charakterisiert wird.

mus« (*mimisme*)², des Eros und der Resonanz. Wie gelingt es solchen hyperästhetischen Erfahrungen, die husserlsche Analyse der transzendentalen Ästhetik zu unterfüttern und zu erneuern? Wie vermag wiederum diese, ihnen einen relevanten strukturellen Rahmen zu verleihen? Mein Ziel besteht darin, die husserlsche transzendente Ästhetik von Neuem zu bedenken, indem ich deren Thematisierung im Rahmen der Erfahrung der Mitrezeptivität in der passiven Synthesis mit der wissenschaftlichen Methodologie der (von Francisco Varela zuerst formulierten) »wechselseitigen generativen Zwänge« vergleiche.

Ich möchte dabei weder die Phänomenologie auf die Ästhetik anwenden noch die Phänomenologie durch die Ästhetik erneuern. In einem Fall wäre die erste die fundierende Methode der zweiten, die dann als eine regionale Ontologie verstanden wäre. Daraus folgt eine phänomenologische Ästhetik in der Linie von Roman Ingarden und Mikel Dufrenne. Im anderen Fall entwickelte man eine »ästhetische Phänomenologie«, wie sie exemplarisch bei Merleau-Ponty vorliegt. Jenseits dieser Alternative bietet sich meiner Ansicht nach eine dritte Möglichkeit, die übrigens eher diesseits des oben gebildeten Gegensatzes steht und die radikale Einheit (im Sinne der erfahrungsmäßigen Kontinuität) der Phänomenologie als transzendentaler intersubjektiver Erfahrung des Fühlens und der Hyperästhesie als empirischer immanenter Logik der Sinnlichkeit erforscht.

In dieser Hinsicht scheint es mir angemessener, anstatt von »Ästhetik« im Sinne Husserls³ oder im Sinne der früheren transzendentalen Ästhetik Kants zu sprechen, das Adjektiv »ästhetisch« und das Substantiv »Ästhesiologie« zu verwenden, um dadurch meine (und auch Husserls) Erforschung von jedem schwierigen Versuch einer Gleichsetzung von Phänomenologie und Ästhetik (im Sinne einer Kunsttheorie) zu unterscheiden. Übrigens benutzt Husserl selber das Wort »Ästhesiologie« an einigen Stellen, in denen er das Projekt einer Empiriokratie

² Das Wort stammt vom französischen Psychologen Marcel Jousse in seinem Werk *Anthropologie du geste*, 3 Bde., Paris 1978.

³ Vgl. Husserl, Edmund, Ms. F I 37, 68b, wo Husserl von einer »neuen transzendentalen Ästhetik« spricht. Dieses Manuskript ist nicht in der deutschen Ausgabe der *Analysen zur passiven Synthesis*, in: Husserl, Edmund: *Gesammelte Werke, Husserliana*, Den Haag bzw. Dordrecht/Boston/Lancaster 1950 ff., (im Folgenden: *Hua*), Bd. XI aufgenommen worden, befindet sich aber in der Einleitung der von Vincenzo Costa herausgegebenen italienischen Ausgabe: *Lezioni sulla sintesi passiva*, Mailand 1993.

als empirischer Phänomenologie anspricht.⁴ Francisco Varelas Konzept der Mit-Generativität ermöglicht es, die methodologische Sackgasse, die durch die Erhaltung einer statischen Dualität zwischen verschiedenen Erfahrungsfeldern entsteht, zu vermeiden und ein einheitliches Urerfahrungsfeld erscheinen zu lassen, welches aus beiden sich gegenseitig ergänzenden empirischen und transzendentalen Beleuchtungen mit zum Vorschein kommt bzw. miterzeugt, mitgeneriert wird.

Wir befinden uns hier also in einem ursprünglicheren und unmittelbareren (nicht so idealen und phantasiegeprägten) Feld, in dem die Phänomenologie ihre organische Verwurzelung wiederzuentdecken vermag. Kurz, wir sind auf dem empirischen und direkten Urboden eines originären Fühlens, das von vornherein bei Husserl als ein geteiltes Fühlen, d. h. als ein Mitfühlen aufgefasst wird. Allerdings führt die Erforschung einer solchen sinnlichen Verankerung den Phänomenologen dazu, auf eine Anzahl von rein theoretischen Ansprüchen zu verzichten, so dass er sich genauer mit der praktischen Generativität einer solchen transzendentalen Ästhesiologie auseinandersetzen kann.

Die husserlsche Paarung als transzendentaler Leitfaden einer inter-ästhetischen Ontologie

Als Schlüsselerfahrung der Intersubjektivität bei Husserl ist die Einfühlung folgendermaßen gegliedert: Sie enthält vier Schichten, die sich unterscheiden, aber auch ergänzen⁵; diese Schichten sind nicht chronologisch geordnet, sondern entsprechen einer »Logik des Erfahrens« (Gene Gendlin spricht von »logic of experiencing«⁶). In unserer intersubjektiven Erfahrung, die jederzeit generisch als Analogisierung aufgefasst wird, finden sie zusammen statt. Worin besteht eine solche Analogisierung? Genau in dem Moment, in dem der Andere mich selbst erfährt und mich als einen seinem Körper ähnlichen Körper kon-

⁴ Vgl. *Hua* XV, 235.

⁵ In Bezug auf diese Gliederung, vgl. Depraz, Natalie: »The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology: Emergent Theories and Wisdom Traditions in the Light of Genetic Phenomenology«, in: Thompson, E. (Hg.): *Between Ourselves. Second-person Issues in the study of consciousness*, Thorverton/Charlottesville 2001, 169–178, besonders 172–173.

⁶ Gendlin, Eugene: *Experiencing and the Creation of Meaning: A philosophical and psychological approach to the subjective*, (Glencoe 1962) Evanston 1997, 3 f.

stituiert, erfahre ich den Anderen als einen meinem Körper ähnlichen Körper und konstituiere ihn als einen solchen (einer äußerlichen Gleichheit gemäß); indem er mich als Körper konstituiert, lässt der Andere in mir meinen Körper als Objekt erscheinen, während ich ihn [meinen Körper] als einen habitusmäßigen und unbewußten Leib auf-fasse; indem ich wiederum den Körper des Anderen als einen habitus-mäßigen und unbewussten Leib konstituiere, lasse ich den Leibkörper des Anderen als Subjekt erscheinen, während er die Tendenz hatte, ihn zu objektivieren (einer innerlichen Gleichheit gemäß). Eine solche Erfahrung der Analogisierung entfaltet sich in vier Etappen:

1. eine passive Assoziation zwischen dem eigenen Leib und dem Leib des Anderen;
2. ein Hineinphantasieren in die psychischen Erlebnisse des Anderen;
3. ein verdeutlichendes Verständnis des Anderen als eines für mich Fremden und
4. eine ethische Verantwortung für den Anderen als (sich freuende und leidende) Person.

Da ich mich hier ausschließlich für die sinnlich-hyletische Schicht der Erfahrung der Einfühlung interessiere, werde ich mich auf die erste Etappe, d. h. auf die passive Assoziation zwischen dem eigenen Leib und dem Leib des Anderen konzentrieren, welche von Husserl technischerweise »Paarung« genannt wird, und ich werde die darauffolgenden (phantasierenden, deutenden und ethischen) Etappen beiseite lassen. Obwohl Husserl als Mathematiker diesen Namen auf Grund seiner Leidenschaft für die Formalisierung gewählt hat, beschreibt »Paarung« auch auf bemerkenswerte Weise, was in unserer sinnlichsten und materiellsten verleblichten Erfahrung des Anderen passiert.

Zunächst wird die husserlsche Einfühlung nicht in erster Linie durch meine visuelle Wahrnehmung des Leibes des Anderen bedingt, was bedeuten würde, dass wir es wesentlich mit dem Entgegentreten zweier wahrnehmender und reflexiver Bilder des Leibes (*body images*) zu tun hätten; die Einfühlung ist zunächst in einer viel passiveren und ursprünglicheren Erfahrung verankert, die unsere beiden leiblichen (Erlebnis-)Ströme (*flux charnels*) – in physiologischen kognitiven Worten: unsere Körperschemata (*body schemes*) – betrifft.⁷ Das Wort

⁷ Vgl. de Priester, Helena/Knockaert, Veroniek (Hg.): *Body Image and Body Schema*, Amsterdam 2004.

Paarung, das sehr schön auf französisch mit ›*couplage*‹ und auf englisch mit ›*coupling*‹ übersetzt wurde, bezeichnet diesen hyletischen Untergrund. Die Paarung entspricht einem Prozess der rezeptiven Assoziation, durch welchen mein Leib und der Leib des Anderen ein ähnliches Fungieren unseres sinnlichen (haptischen, akustischen, optischen und propriozeptischen) Verhaltens, unseres weltlichen Benehmens, unserer praktischen Akte und unserer affektiven Gewohnheiten erfahren.

Deshalb kann die Paarung als eine unmittelbare und gesamte Erfahrung von sinnlich erlebter Ähnlichkeit aufgefasst werden, obwohl die Singularität jedes Leibes nicht deswegen vergessen wird (wie es beim Holismus der Fall ist). Kurzum, die Paarung ist der originärste Vorgang der Einfühlung: Jede intersubjektive Erfahrung stammt daraus, sei es die Erfahrung einer Nicht-Symmetrie (sei diese pathologisch oder nicht) oder eine Erfahrung, in der man sich auf einen Aspekt des Leibes (Gesicht oder Hände) konzentriert.

Die Erfahrung der ›Paarung‹ im weiten Sinne scheint (zusammen mit den Erfahrungen der Retention und der Protention im Verständnis der lebendigen Gegenwart, mit der Heraushebung der kategorialen Anschauung oder mit der Methode der Reduktion) eine der wichtigsten Entdeckungen Husserls zu sein, weil sie die Intersubjektivität mit der leiblichen Erfahrung verbindet, was unser Verständnis der Verleiblichung vertieft. Erstens wird die Intersubjektivität in unserer originärsten Erfahrung, d. h. in der rezeptiven Assoziation zwischen unseren Leibern, wieder verankert⁸; zweitens entspricht die Paarung als solche einem innigen sinnlichen Bereich: Die Beschreibung des Urprozesses der Verschmelzung und des Kontrastes zwischen den sinnlichen (visuellen, akustischen, haptischen oder kinästhetischen) Feldern wird allgemein von Husserl als ein Vorgang der passiven Synthesis bezeichnet, aber diese bezieht sich eigentlich auf unsere radikal zweideutige Erfahrung des Fühlens, welche dem doppelten (heterogenen und homogenen) Rhythmus der sinnlichen Empfindungen des Leibes entspricht.⁹

Ausgehend von der ästhesiologischen transzendentalen Erfahrung

⁸ Vgl. *Hua I (Cartesianische Meditationen)*; *Hua XIII–XV (Zur Phänomenologie der Intersubjektivität)*; Yamaguchi, Ichiro: *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Den Haag 1982.

⁹ Vgl. *Hua XI*; Montavont, Anne: »Le phénomène de l'affection dans les Analyses sur la synthèse passive«, in: *Alter. Revue de Phénoménologie*, N 2: *Temporalité et affection* 1994, 119–139; Depraz 2001.

der Paarung bei Husserl möchte ich jetzt die Beschreibung der vier ursprünglichen Erfahrungen behandeln, die alle mit dieser urästhetischen einführenden Erfahrung zu tun haben. Ausgehend vom Allgemeinen, d. h. von der Paarung zwischen dem Lebewesen und seiner Umgebung, werde ich mich dann der Erfahrung der Nachahmung (des ›Mimismus‹) beim Kind und auch der erotischen Erfahrung zuwenden, bevor ich zuletzt zu einer sehr spezifischen Erfahrung komme: der Resonanz mit den psychotischen Subjekten. Mit dieser empirischen Erforschung der verschiedenen Gestalten der Hyperästhesie möchte ich zeigen, wie die husserlsche Perspektive zugleich aufklärend wirkt und aufgeklärt wird, gemäß einer mit-generativen Pendelbewegung, die ein erneuertes hyper- und interästhetisches Erfahrungsfeld erscheinen lässt.

Das »coupling« / »acoplamiento« in der enaktiven Autopoiesis

Im Rahmen der Selbstorganisationstheorien, die am Ende der 40er-Jahre mit der Kybernetik und dann erneut am Anfang der 70er-Jahre mit der zweiten Kybernetik als kontextuelle leibhaftige Kognition entwickelt wurden,¹⁰ wird das Lebewesen von der physiologischen Theorie und ferner von der Biologie als ein selbständiger Organismus betrachtet: Seine Identität besteht in einer inneren Selbstorganisation, die doch seine Umgebung einbezieht. Die Selbstorganisationstheorie stützt sich einerseits auf die kantsche Theorie des Organismus in der *Kritik der Urteilskraft*: Dort wird dieser als eine Totalität betrachtet, die nicht auf ihre Organe reduziert werden kann, während jene Organe doch funktionsmäßig durcheinander ersetzbar sind.¹¹ Andererseits ver-

¹⁰ Vgl. Gardner, Howard: *The mind's new science. A History of the cognitive revolution*, New York 1985; Dupuy, Jean-Pierre: *Aux origines des sciences cognitives*, Paris 1994; Dumouchel, Paul/Dupuy, Jean-Pierre (Hg.): *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Paris 1983.

¹¹ Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg 1924 (1974), §65, 237: »(...) daher ersetzt (die Uhr) auch nicht von selbst die ihr entwandten Teile, oder vergütet ihren Mangel in der ersten Bildung durch den Beitritt der übrigen, oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung geraten ist: welches alles wir dagegen von der organisierten Natur erwarten können« (meine Hervorhebungen); vgl. auch Weber, Andreas/Varela, Francisco J.: »Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality«, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 2002, 1 (2), 97–125.

bindet sich diese Theorie auch mit dem ökologischen Denken, welches das innerliche Verhältnis des Lebewesens mit der natürlichen Umgebung berücksichtigt.¹² Das heißt, dass wir es mit einer doppelten, zusammen vorkommenden Bewegung einer innerlichen Selbstbewegtheit und einer äußeren, umgebungsbezogenen Zirkularität zu tun haben.

Am Anfang der 70er-Jahre entwickelt die ›Chilenische Schule‹ ein höchst relevantes Modell von doppelter Inner- und Außenzirkularität: Umberto Maturana und Francisco Varela nannten diese Zirkularität ›Auto-poiesis‹.¹³ Nach den beiden Biologen ist das zusammenhängende Gebilde, d.h. die Selbständigkeit, die vom System selbst hervorgebracht wird, allen Lebewesen gemeinsam.¹⁴ Deshalb besitzen sie alle die Fähigkeit, ihre Identität trotz der Fluktuationen, die sie affizieren, zu bewahren.¹⁵ Sie verhalten sich als dynamische Systeme, die kontinuierliche *strukturelle* Veränderungen auf dem Grund einer *organisatorischen* Invarianz erscheinen lassen. Darum ist ihr Hauptzug ihre geschlossene, selbstreferentielle Zirkelorganisation, welche eine innerliche, von den Autoren ›organisatorische oder operative Geschlossenheit‹ (*clausura operacional*) genannte Plastizität hervorbringt.¹⁶ Als solche bezeichnet sie das Gebiet der Interaktion des Systems mit der Umgebung, die verschiedene mögliche Modalitäten von Paarung des Systems mit der Umgebung bedingt.

›*Acoplamiento*‹ (Paarung) ist nämlich der Name, der von Maturana und Varela gewählt wurde, um eine solche strukturelle Interaktion des Organismus mit der Umgebung zu bezeichnen, wie sie aus der

¹² Vgl. sehr früh: Uexküll, Jakob von: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen – Bedeutungslehre*, Hamburg 1956, sowie: Ducas, Reuven: *Cognitive ecology. The evolutionary ecology of information processing and decision making*, Chicago 1998.

¹³ In Bezug auf diese Schule, vgl. Rudrauf, David/Lutz, Antoine/Cosmelli, Diego/Lachaux, Jean-Philippe/Le van Quyen, Michel: »From autopoiesis to neurophenomenology: Francisco Varela's exploration of the biophysics of being«, in: *Biological Research, A Tribute to Francisco Varela (1946–2001)* 2003, 36 (1), 27–67.

¹⁴ Vgl. Maturana, Humberto/Varela, Francisco J.: *De Maquinas y seres vivos: una teoria sobre la organizacion biologica*, Santiago 1973; englische Fassung: *Autopoiesis and Cognition: The realization of the living*, Boston 1980; vgl. auch: Varela, Francisco J./Maturana, Humberto/Uribe, Ricardo: »Autopoiesis: The organization of living systems, its characterisation and a model«, in: *BioSystems* 1974, 5, 187–196.

¹⁵ Varela, Francisco J.: *Principles of Biological Autonomy*, New York 1979, Kapitel II.

¹⁶ a. a. O.

operativen Geschlossenheit hervorgeht: »Der Organismus und die Umgebung sind miteinander in gegenseitiger Spezifizierung und Selektion verbunden [...]«. ¹⁷ Oder auch: »Obwohl sie viel komplexer und verstrickter sind, teilen diese Systeme trotzdem [...] die Eigenschaften, autonom zu sein (eine operative Geschlossenheit zu haben) und strukturell gepaart zu sein. Solche autonomen Systeme stehen in einem drastischen Kontrast zu Systemen, deren Paarung mit der Umgebung durch Input-Output-Verhältnisse spezifiziert sind.« ¹⁸

Die autopoietische Paarung wird nicht auf leibliche Lebewesen beschränkt ¹⁹, welche allerdings »autopoietische Systeme im physischen Raum« ²⁰ sind; sie ist auch im künstlichen Leben, in der Linguistik und in den sozialen Wissenschaften am Werk. In der Tat handelt es sich hier nur um ein anderes Wort, um die zirkelhafte Interaktion zwischen dem individuellen Subjekt und dem anderen Subjekt im weitesten Sinne zu charakterisieren. In dieser Hinsicht kann wohl die Erfahrung der autopoietischen Paarung als Leitfaden und allgemeiner Rahmen für das Studium von spezifischeren Einfühlungsverhältnissen gelten. Deshalb ist seine Tragweite in der Biologie so groß wie die husserlsche Paarung in der Mathematik. Doch die Paarung erweist sich als ein zu allgemeines Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen, um die interästhetische Erfahrung der Einfühlung als assoziative passive Synthesis auf eigentliche Weise zu fassen. Wie Francisco Varela selbst sehr früh in seiner Forschungsarbeit mit Maturana feststellt: »Unsere Herangehensweise wird mechanistisch sein. [...] Wir übernehmen eigentlich die Grundprinzipien der Kybernetik und der Systemtheorie. Was nur das Wesen des modernen Mechanismus ist. Lebende Systeme sind »Maschinen««. ²¹ Es scheint, dass wir es bei dieser Bio-logik ²² mit einer Art potenzieller Neodialektik zu tun haben, bei der die sinnliche Einmaligkeit des Anderen kaum in Betracht gezogen wird. In dieser Hinsicht ist es fruchtbar, die von Henri Atlan vorgeschlagene Perspektive

¹⁷ Varela, Francisco J./Thompson, Evan/Rosch, Eleanor: *The Embodied Mind: Cognitive science and human experience*, Cambridge MA 1991, Kap. 8., 172. (Übersetzung: Pascal Delhom).

¹⁸ a. a. O., 156 f. (Übersetzung: P. D.).

¹⁹ Dies behaupten Rudrauf/Lutz/Cosmelli/Lachaux/Le van Quyen 2003, 31.

²⁰ Varela, Francisco J.: »Not one, not two«, in: *CoEvolution Quart* 12, 62–67, 62 (Übersetzung: P. D.).

²¹ Varela, 1979, 42 (Übersetzung: P. D.).

²² Vgl. Varela/Thompson/Rosch 1991.

auf die Selbstorganisation des Lebewesens mit jener von Varela in Verbindung zu setzen. Beide führen sie am Anfang der 80er-Jahre folgenderweise ein: Während der eine die Wichtigkeit der Indeterminiertheit betont, die eine Plastizität des Lebewesens eröffnet und deren innere Alterität überdies ein Schlüssel des Aufbaus seiner Identität ist, bezeichnet der andere das lebendige System als eine geschlossene und selbstregulierte Struktur, deren selbstbezogene Identität sein Verhältnis zu seiner Umgebung erzeugt.²³

Kurzum, bei der Paarung des Lebewesens mit der Umgebung haben wir es mit einem mit-organischen Verhältnis zu tun, das tief in die ursinnliche (auch vegetative, d. h. affektive) Dynamik eindringt und folglich die Bewegung des lebendigen Fühlens mit der ursprünglichen Rezeptivität seiner Umgebung originär einstimmt. Doch es ergibt sich eine anonyme Hyperästhesie, d. h. ein nicht-singularisiertes Mitfühlen. Die radikale Ko-Immanenz dieses undifferenzierten Fühlens erlaubt es nicht, dass eine Inter-Ästhesie entstehen kann, in der zwei ›ipse‹ (singularisiertes Selbst) in ein nicht austauschbares Verhältnis eintreten.

›Intussuszeptiver‹ Mimismus

Daher ergibt sich die Notwendigkeit, spezifischere Erfahrungsrahmen zu bemühen, die auf den Anderen als verleiblichte Person auf eigentliche Weise achten. Denn obgleich Varelas Verständnis der Selbständigkeit des Lebewesens als eines Organismus, der selbst seine Paarung mit dem Anderen hervorbringen kann, durchaus originell ist, müssen wir die sinnliche Einmaligkeit dieses gepaarten Anderen genauer ins Auge fassen.

In dieser Hinsicht ist die Einfühlung zwischen dem Erwachsenen und dem Kind von besonderem Interesse. Sie bezieht sich auf ein bemerkenswertes interpersonales Verhältnis, das völlig spezifisch unter unseren vielfältigen sozialen Verhältnissen und zugleich absolut generisch ist: Wir alle hatten eine solche Erfahrung als Kind, sei es als un-

²³ Vgl. Dupuy, Jean-Pierre: »Einleitung«, in: Dumouchel/Dupuy 1983, 20; Varela, Francisco J.: »L'auto-organisation: de l'apparence au mécanisme«, in: a. a. O., 147–165; Atlan, Henri: »L'émergence du nouveau et du sens«, in: a. a. O., 115–131; Livet, Pierre: »La fascination de l'auto-organisation«, in: a. a. O., 165–172.

sere eigene (in der ersten Person) oder als Erfahrung der Kinder der Anderen (in der zweiten Person).

Zunächst gilt es, eine vorbereitende Unterscheidung zwischen Kindern und Neugeborenen einzuführen. Dies ist keine formelle Unterscheidung: Sie erweist sich als die Quelle von Differenzierungen, die mit der Art von inter-ästhetischen Erfahrungen zu tun haben, die wir von diesen ›kleinen‹ Personen erwarten. Während die Neugeborenen (der lateinischen Etymologie ›in-fans‹ gemäß) nicht sprechen können, besitzen die Kinder eine mehr oder weniger komplexe Sprache. Wenn wir die husserlsche Schichtung der Einfühlung im Kopf behalten, scheint es, als entspräche hier die Paarung des Lebewesens mit seiner Umgebung sowie die Einfühlung mit dem Neugeborenen einer Form der passiven und affektiven Mitrezeptivität (diejenige der husserlschen Paarung), während die Einfühlung mit dem Kind (sowie unter Erwachsenen) wenigstens das Hineinphantasieren und den Deutungsglauben einschließen würde, d.h. die Etappen zwei und drei der Einfühlung. Doch das Neugeborene ist eine einmalige Person, was einen inter-ästhetischen Rahmen voraussetzt, der fordernder als eine einfache Paarung ist; obwohl wir es bei dem Neugeborenen mit einer passiven strukturellen Assoziation zwischen zwei Leibern zu tun haben, wird diese zu einem spezifischen Verhältnis mit diesem einmaligen Anderen, den ich sehe, höre, taste oder spüre.

Doch das, was aus dem Neugeborenen eine Person macht, bezieht sich nicht auf außerordentliche ethische Sorgen oder auf absolute geistige Wünsche. Im Gegenteil: Es hat mit dessen sehr einfacher und sehr nackter Fähigkeit zu tun, bloß ›hier‹ zu sein, wie es buddhistische und christliche Mönche betonen.²⁴ Die ganze Beziehung, die das Neugeborene allmählich mit den Anderen herstellt sowie das Lernen, das sich daraus ergibt, bestehen in einer gründlichen Nachahmung. Während die rationale Einstellung den Akzent auf die Reproduktion und auf die Wiederholung legt, weil es für sehr eindeutig gehalten wird, dass das gewickelte Neugeborene einfach vegetativ und jedes Verhältnisses zur Welt beraubt ist, dass also das Kind (nur) ein kleiner Erwachsener ist, betonen moderne und postmoderne Auffassungen das schöpferische Verhalten des Neugeborenen. Sie unterstreichen also seine fortwährende Entdeckung der Umwelt und sein kontinuierliches Lernen im

²⁴ Vgl. Panikkar, Raimon: *Elogio de la sencillez*, Estella (Navarra) 1993; Clark, Andy: *Being there. Putting Brain, Body and World Together Again*, Cambridge MA 1996.

Lauf der verschiedenen Phasen seiner Entwicklung. In dieser Hinsicht weist die zeitgenössische Psychologie auf das unmittelbare Verhältnis des Neugeborenen zu seiner Umwelt hin. Obwohl es weder spricht noch läuft, sind seine visuellen, taktilen und kinästhetischen Fähigkeiten faszinierend und derart entwickelt, dass seine affektive Stimmung (*affective attunement*), wie bewiesen wurde, schon bei der Geburt anfängt.²⁵ Seit den allerersten Minuten seines Lebens ist das Neugeborene fähig, die Bewegungen der Zunge, die Ausdrücke des Gesichts nachzuahmen. Ganz im Gegensatz zu Merleau-Pontys Behauptung ist also das Kind imstande, ganz am Anfang seines Lebens im hyper-ästhetischen Verhältnis (also mit starker Intensität in dem Augenblick) mit anderen Personen zu sein.²⁶

Ausgehend von dieser Veränderung in der Auffassung des Kindes, auf die ich mich stütze, möchte ich mich auf die anthropologische Forschung Marcel Jousse beziehen, der als Jesuit am Anfang der 30er-Jahre des 20. Jahrhunderts an der Sorbonne Vorlesungen hielt: Mündliche Zeugnisse erwähnen Merleau-Ponty als Zuhörer der ersten Vorlesungen Jousse. Besonders in seinem Hauptwerk *Anthropologie du geste*²⁷ entwickelt er ein Verständnis der Einfühlung mit dem Neugeborenen, das radikalerweise die Nachahmung als Leitfaden nimmt. Er bezeichnet nämlich die Tätigkeit des Neugeborenen als ›Mimismus‹. Demnach ahmt das Neugeborene nicht nach, was es sieht, es *ist* unmittelbar, was es sieht: Wir haben es nicht mit einem abstrakten und äußerlichen Verhältnis der Reproduktion zu tun, sondern mit einer eigentlichen, aktiven, archaischen und ursprünglichen Verkörperung der gesamten vielfältigen sinnlichen Einstellung des Anderen. In dieser Hinsicht besteht Jousse Originalität in der Neuentdeckung der Echtheit verinnerlichter Dispositionen und urorganischer Einstellungen, die unsere stärkste und verleblichste menschliche Fähigkeit bilden.

Wie Merleau-Ponty bevorzugt Jousse die Beweglichkeit vor der Wahrnehmung und den Ausdruck vor der Kategorisierung. In diesem Zusammenhang benutzt er ein interessantes Wort, um unsere Tendenz

²⁵ Vgl. Stern, Daniel: *The Interpersonal world of the infant*, New York 1985.

²⁶ Vgl. Meltzoff, Andrew N./Moore, M. Keith: »Infant's Understanding of People and Things: From Body Imitation to Folk Psychology«, in: Bermudez, J. L./Marcel, A. J./Eilan, N. (Hg.): *The Body and the Self*, Cambridge MA, 1995, 43–69; Gallagher Shaun/Meltzoff, Andrew N.: »The earliest sense of self and others: Merleau-Ponty and recent developmental studies«, in: *Philosophical Psychology* 1996, 9 (2), 211–233.

²⁷ Jousse 1978.

zur kategorialen Abstraktion zu bezeichnen: Er spricht von einer ›Algebrose‹ (*algèbrôse*)²⁸; in Kontrast jedoch zu Merleau-Ponty und im Einklang mit einigen zeitgenössischen kognitiv-pragmatischen Werken stellt er unsere Gesten in den Vordergrund, weil sie unsere Urfähigkeit bilden, nicht einfach zu gestikulieren, sondern einen beweglichen (immer verschiedenen, doch logischen) leiblichen innerlichen und originären Stil weiterzubilden. Indem der ›Mimismus‹ erstens auf der Beweglichkeit, zweitens auf dem Ausdruck und drittens auf der Geste gründet, ist er die einzige Fähigkeit, die es dem Neugeborenen ermöglicht, der Andere zu *sein*, ohne sich jemals in ihn (mittelbar) hineinzuphantasieren oder mit ihm pathologisch zu verschmelzen.

In dieser Hinsicht ist der ›Mimismus‹ weder eine mittelbare Trennung noch eine pathologische Verschmelzung. Er gründet sich auf der spontanen Tendenz des Kindes, immer wieder zu spielen, wie Jousse schreibt, ›nachzuspielen‹ (*rejouer*): »[...] ce qui frappe, quand on observe l'être humain aussi spontané que possible, n'est-ce pas une tendance instinctive à rejouer gestuellement ou, plus exactement, à *mimer* toutes les actions des êtres vivants, toutes les attitudes des objets inanimés qui l'entourent?« (»[...] ist nicht das, was auffällt, wenn man den möglichst spontanen Menschen beobachtet, eine instinktmäßige Tendenz, mit Gesten nachzuspielen oder, genauer, alle Handlungen der Lebewesen, alle Haltungen der unbelebten Objekte, die ihn umgeben, *nachzuahmen*?«²⁹ Nach Jousse kommt eine solche Fähigkeit auf die Beobachtung von Aristoteles selbst zurück: »Car mimer est congénital au petit *Anthropos* qui diffère des autres animaux en ce qu'il est le plus mimeur et que par le mimisme il acquiert ses premières connaissances.« (»Denn das Nachahmen ist ein Teil des dem Menschen von seiner Natur her eigentümlichen Verhaltens, und zwar von der Kindheit an – ja gerade dadurch unterscheidet sich der Mensch von den anderen Lebewesen, dass er die größte Fähigkeit zur Nachahmung hat; auch die ersten Lernschritte macht er durch Nachahmen ...«)³⁰ Jousse schreibt auch: »Der Mimismus ist die instinktive Tendenz, die allein der *Anthropos* besitzt, die Gesten der Wirklichkeit, die sich vor ihm ›abgespielt‹ haben, ›nachzuspielen‹ (*rejouer*). Diese große zwingende

²⁸ a. a. O., Bd. 3, 43–49.

²⁹ a. a. O., 30 (Übersetzung: P. D.)

³⁰ Aristoteles, *Poetik*, IV, 2, zuerst in der Übersetzung von Jousse. Die deutsche Übersetzung aus dem Griechischen ist von Arbogast Schmitt, Berlin 2008, 6.

Kraft haben wir, sobald wir zum Leben erwachen.«³¹ Deshalb ist das Spielen ein Treiben, das mit unserem Willen zur Macht nichts zu tun hat, das heisst es steht ganz im Kontrast zu aller Beherrschung: »Das Kind will nicht spielen, es *wird* gespielt.«³² Zum Beispiel ahmt das Kind den Zug nicht nach, es *ist* der Zug.

Wenn die einfühlungsmäßige Hyperästhesie, wie Jousse sie auffasst, weder einen mittelbaren Vorgang der Analogisierung bildet (im Sinne der husserlschen Einfühlung) noch eine affektive verschmolzene Einigung mit dem Anderen (im Sinne der schelerschen Einfühlung), wie kann man sie dann bezeichnen? Noch einmal gebraucht Jousse ein Wort, das den ›Mimismus‹ des Neugeborenen exakt beschreibt: er spricht von ›Intussuszeption‹. In erster Linie mag dieses Wort ganz technisch und pathologisch klingen: Es stände dem Verständnis des Psychologen Theodor Lipps nah, der in dieser Hinsicht von einer sinnlichen und affektiven Introjektion spricht. Nun übt Husserl sehr früh Kritik an dieser Auffassung, gegen die er seine eigene Theorie der gelebten Analogisierung bildet. Doch ist die ›Intussuszeption‹ ein umfassender Prozess der kognitiven Aneignung, durch welchen das Neugeborene buchstäblich die Anderen und die Welt kennen lernt: »Die Intussuszeption ist die nach innen (*intus*) getragene Erfassung der Außenwelt (*suscipere*), das heißt, [sie ist] die Übereinstimmung mit allen Gesten der Natur, um sie dann auszudrücken [...]; diese Handlungen werden in dem Menschen zu ›Gesten‹, der sie empfängt und nachspielt.«³³ Deshalb ist eine Analogie feststellbar zwischen dem ›Mimismus‹ und der Erfahrung, die wir manchmal machen, mit dem Anderen eins zu sein, d. h. im selben Moment das gleiche Gefühl zu haben oder gleich zu handeln. Ein solches Mit-Geschehen des Fühlens ist keineswegs eine Verschmelzung, denn jeder fühlt und handelt weiterhin selbst, aber sie setzt eine bemerkenswerte (erlebte und ausgeübte) Fähigkeit voraus, die sinnlichen Intensitätsphasen zusammen zu erleben oder, um ein in den kognitiven Neurowissenschaften bekanntes Wort zu gebrauchen, zu ›synchronisieren‹. Diese Fähigkeit zur ästhesiologischen Synchronisierung entspricht allerdings weder der reflexartigen animalischen Mimik noch dem willentlichen erwachsenen Mimetismus: Sie schließt Unterschiede ein, die sich auf die Bewegungen, die

³¹ Jousse 1978, 30 (Übersetzung: P. D.).

³² a. a. O., 71 (Übersetzung: P. D.).

³³ a. a. O., 42 (Übersetzung: P. D.).

Töne oder auch auf die Arten von Blicken beziehen. Deshalb benutzt Jousse verschiedene Wörter, wie ›Kinemimismus‹ oder ›Phonomimismus‹, um genau die verschiedenen Fähigkeiten des Neugeborenen zu charakterisieren.

Kurz, die Interästhesie, die im ›Mimismus‹ am Werk ist, erlaubt es, die Hyperästhesie als Intensität des geteilten Fühlens genauer zu fassen, indem ihre Verankerung in der Zeitlichkeit der Koinzidenz oder zumindest der Synchronisierung betont wird. Die Singularisierung des Fühlens, die als Mitfühlen aufgefasst wird, bleibt in der Paarung bei Varela tendenziell anonym. Sie wird dann bei Jousse dank der dichten Zeit eines geteilten Augenblickes grundlegend vollzogen.

Eros als Ethos

Nun ist eine solche Fähigkeit, das Fühlen zu synchronisieren, genau das, was eine andere Urerfahrung charakterisiert, die wir jetzt in Betracht ziehen wollen: den Eros.

Husserl behauptet in den 20er-Jahren, dass das Wichtigste in der erotischen Erfahrung darin besteht, die Lust des Anderen zu empfangen, so dass damit eine Lustgemeinschaft erreicht wird.³⁴ Eine ähnliche Meinung findet sich in der analytischen Auffassung, wie sie zur gleichen Zeit zuerst von Freud entwickelt wurde, später von Lacan und auch von gewissen feministischen Denkerinnen: Die Psychoanalyse als Therapie zielt darauf, das Individuum von seinen neurotischen Verbindungen mit seinen Eltern zu befreien und ihm die Möglichkeit zu bieten, eine solche Einstellung von Offenheit und von Freiheit gegenüber dem Lebenspartner zu gewinnen. Dies ist die Rolle der ›Übertragung‹, die als praktische Methode der Befreiung unvermeidlich die

³⁴ Vgl. Hua XIV (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. 2: 1921–1928), n 9 (1922), 177: »[...] wie im Geschlechtsgenuss, es kann nicht nur dieser statthaben, sondern beide Teile können geniessend nicht nur jeder für sich des Genusses innesein, sondern sie können als miteinander und durcheinander Geniessende und geniessende Betätigung Erstrebende füreinander dasein, in eins den Genuß in diesem Durcheinander erstrebend können sie eine *Einheit geniessender Gemeinschaft* herstellen. Der Andere und seine Einwilligung, mindestens Fügsamkeit ist nicht nur Mittel des Genusses [...], sondern dass der Andere an einer Betätigung beteiligt ist, dass eine Willenseinheit beide umspannt und eine Einheit beiderseitigen Tuns herbeiführt und beide in eins Lust geniessen, das ist selbst Gegenstand des Genusses, für jeden also, dass der andere geniessst.«

künstliche Neurose einer Gegenübertragung hervorruft, welche diesmal auf den Analytiker gerichtet wird.³⁵ So wie Freud uns gelehrt hat, uns auf unsere Selbstdezentrierung zu stützen, so betont Lacan unsere radikale Tendenz zum Nichtwissen: Unser Leben beherrschen wir nicht, der Andere weiss es gewöhnlich besser als ich. Nach Lacan ist der Analytiker ein wissen-sollendes Subjekt, was für ihn eine unerhörte Situation der Übertragung darstellt, da seine radikale Ethik darin besteht, eine »Epochè über das Verrückte des Begehrens des Anderen« (*epochè sur la folie du désir de l'autre*) zu vollziehen, wie Rajchman hellichtig schreibt. Kurz: es handelt sich um ein »Umgehen-können mit unseren unbewussten Begierden« (*savoir-faire avec nos désirs inconscients*).³⁶ Indem wir uns immer wieder mit unseren eigenen Begierden auseinandersetzen, ist es uns möglich, jederzeit ein echtes erotisches Verhältnis neu zu schaffen. In dieser Hinsicht beschränkt sich der Eros allerdings nicht auf die sexuellen Beziehungen oder eben auf das einzige Verhältnis mit unserem Partner. Der Eros entspricht eher der radikalen Verwandlung unserer Beziehung zum Anderen, d. h. unserer Fähigkeit, diesen Anderen jederzeit als einen Gast in unserem Leben zu betrachten. Allerdings scheint ein solcher beständiger Empfang, eine solche unaufhörliche Bereitschaft, eine solche vollständige Offenheit viel leichter mit Freunden zu sein, weil diese eigentlich nur gelegentlich nach Hause eingeladen werden; im Gegenteil (anscheinend vielleicht paradoxerweise) mag eine solche Einstellung viel höhere Anforderungen in Bezug auf die Person zu stellen, mit der man sein Leben lebt, weil die Routinen des alltäglichen Lebens tendenziell dazu verleiten, unsere gewöhnlichen Mechanismen zu aktivieren und unsere Kreativität, d. h. die inter- und hyperästhetische Spannung der augenblicklichen Gegenwart zu vermindern. Obwohl der Eros nicht auf das erotische Verhältnis eines Paares begrenzt wird, kann man deshalb sagen, dass es sich um eine Art exemplarische experimentelle Situation handelt, in der man quasi ausschließlich mit dem vorausgesetzten und gegebenen Charakter des Verhältnisses arbeitet, so dass dessen Echtheit jederzeit wieder geprüft werden muss.

³⁵ Vgl. Freud, Sigmund: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916), Frankfurt M. 1991; Lacan, Jacques: *Das Seminar*, Buch 7, *Die Ethik der Psychoanalyse*, Berlin 1995; ders.: *Das Seminar*, Buch 11, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Berlin 1987; Rajchman, John: *Le savoir-faire avec l'inconscient: Ethique et psychanalyse*, Bordeaux 1978; Irigaray, Luce: *Ethique de la différence sexuelle*, Paris 1984.

³⁶ Rajchman 1978, 8; 18 f.

Auf eine solche radikale Einfühlung, die der Sorge für den Anderen einen ethischen Vorrang verleiht, hatte schon Husserl generisch aufgemerkt:

In der Welt üben Menschen aufeinander ›geistige Einwirkungen‹, sie treten in geistige Verbindungen, sie wirken aufeinander von Ich zu Ich, dass ich so tue, davon weiss der Andere und das bestimmt ihn, seinerseits ›sich danach zu richten‹. Sie wirken aber auch ineinander, ich nehme den Willen des Anderen in meinen Willen auf, ich diene ihm. Was ich tue, tue ich nicht bloß von mir aus, sondern in seinem Auftrage, in meinem Wirken wirkt sich sein Wollen aus. Mitleidend, mitfreuend leide ich nicht bloß als Ich, sondern in meinem Leid lebt das fremde Leid, oder auch umgekehrt, ich bin in den Anderen versunken und lebe in seinem Leben, und speziell, leide sein Leiden. Wie ich sein Urteil miturteile (nicht etwa in der Art, dass ich mit ihm ›übereinstimme‹, sofern mein selbstgebildetes Urteil sich stimmend deckt mit seinem selbstgebildeten Urteil, sondern sein Urteil im Nachverstehen und ohne alle nachkommende Bejahung miturteile), so fühle ich sein Leiden mit; sein Wollen kann ich so nicht mitwollen, aber ich kann mich an seinem Handeln beteiligen oder ich kann dienend oder herrschend mit ihm eine Willenseinheit bilden.

Ich kann sich mit Ich (Du) vereinigen, Ich berührt sich, deckt sich in eigentümlicher Weise mit Gegen-Ich, das Tun des einen und das Tun des anderen ist nicht bloß ein getrenntes paralleles Tun, nur ein gleiches, harmonisch zusammenklingend und sich einigend zu einem einheitlichen Akkord. Diese Einheitlichkeit kann aber eine sehr verschiedene sein. Der eingefühlte Andere kann außer mir bleiben und ohne Einheit mit mir, ich sehe ihm bloß zu und verstehe ihn nach, ich kann mit ihm denken und fühlen, mich mit ihm berührend und mit ihm Stellung nehmend, ich kann aber auch in ihm leben in einem Stück meines Willenslebens, in ihm wollen als meinem Unterworfenen, und lebt dann in sich selbst und bewusst in den Strecken seiner Verpflichtungen, in der Sphäre seines ›Dienstes‹ als in seinem Wollen mein Wollen in sich tragend, in seinem Handeln mein Handeln vollziehend. Ich kann auch den Anderen in mich hineingebildet tragen als mein Vorbild, das ich ganz in mein zentrales Ich aufgenommen habe; tuend tue ich, als ob er an meiner Stelle wäre.³⁷

Eine solche erotische Gemeinschaft im weiten Sinne ist radikal mit-ästhetisch und wird doch mitnichten mystisch oder fusionell. Man müsste sie hier von einer bloß einfühlungsmäßigen, analogisierenden Erfahrung unterscheiden, in der ich mich in den inneren Zustand des Anderen hineinphantasiere. Doch ich höre nicht auf, in meinem abso-

³⁷ *Hua* XIV, Nr. 13, §9, 268 f.

luten Hier zu bleiben, während der Andere in seinem Dort bleibt.³⁸ Aber sie muss auch von einem bloßen »Mit-Pathos«³⁹ unterschieden werden, durch das ich unmittelbar mit dem Anderen verschmolzen werde, in dem also beide Affektionen auf eine ursprüngliche Einheit zurückgeführt werden. Weder eine Analogisierung, die zwar erfahren wird, aber doch aufgebaut und also vermittelt wird, noch eine pathische Verschmelzung, die als eine unmittelbare Tätigkeit fungiert, können erklären, wie die in der Reduktion gegebene Gemeinschaft aus einer Inter-affektion entsteht, in der die einmalige und individuelle Begegnung zwischen zwei Egos stattfindet (und von Generation zu Generation immer wieder stattfindet). Eine solche Inter-affektion entspricht einer radikal leiblichen und mitrezeptiven Reduktion, die auf einer Dezentrierung des selbstbezogenen Individuums beruht, so dass sie die inter-ästhetische Qualität der Alterität, die am Werk ist, und auch das hier gegebene Fühlen erfassen kann. Eine erlebte analogische Erfahrung, die auf der Austauschbarkeit der Ich- und Du-Räume begründet wird, setzt die Dualität beider Individuen, also ein noch äußerliches Verhältnis voraus. Eine tiefere Einfühlung, die unterdessen keine Verschmelzung (kein reines *Pathos*) ist, bringt eine Mit-Individualität dank eines Vorgangs der Mit-Individualisierung hervor.

Wenn man nun eine solche Ethik des Eros im Kopf hat, dann fällt der fragwürdige Charakter der von Michel Henry und Jean-Luc Marion vorgeschlagenen Beschreibungen auf: Der Erstere ist der Meinung, die irreduzible Dualität jedes Triebflusses sei die einzige und endgültige Realität unseres erotischen Verhältnisses; der Erotismus, so wird daraus geschlossen, unterscheidet sich vielleicht nicht allzu sehr von zwei »Selbst-Erotismen«.⁴⁰ Kurz, »da wo das Begehren sich selbst erreicht, vermag es nicht, die Lust des Anderen zu erreichen«. Es ermöglicht höchstens die einfache Koexistenz »zweier Spasmen, die nicht instande sind, ihre eigene Trennung zu überwinden«.⁴¹ Wie kann man hier die Anwesenheit des Anderen, das heißt die Mit-Inten-

³⁸ Vgl. *Hua I (Cartesianische Meditationen)*, §53 ff. Vgl. auch zum Beispiel *Hua XIV*, Nr. 13 (1922).

³⁹ Henry, Michel: *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990, dritter Teil. Wichtig zu bemerken ist, dass Michel Henry als Urbild der pathischen Miterföhlung das Verhältnis zwischen der Mutter und dem Kind benutzt, weil sie eine ursprünglich nicht-intentionale Einföhlung ist.

⁴⁰ Henry, Michel: *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000, 237; 303.

⁴¹ a. a. O., 302.

sität unserer beider Fühlen verstehen? Wie steht es mit dem Inter-Erotismus? Wie steht es mit der Fähigkeit, sich zu vergessen, die voraussetzt, dass ich radikal vom Anderen verwandelt werde und gleichzeitig ihn selbst verwandle? Was Jean-Luc Marion betrifft, beschreibt er das erotische Phänomen als ein »durchgestrichenes Phänomen« (*phénomène raturé*). Nach ihm wird eine solche Erfahrung »durchgestrichen«, weil die »Erotisierung nie die Person als solche erreicht« oder weil sie unsere Personhaftigkeit immer naturalisiert.⁴² In diesem Sinne setzt er den menschlichen Eros, der immer als ein Scheitern unserer Person betrachtet wird, dem göttlichen Eros entgegen, der als ein gesättigtes Phänomen (*phénomène saturé*), d. h. als eine helle und volle Realität beschrieben wird.

Auf der Suche nach einem echteren Verständnis der erotischen Erfahrung sind wir dazu veranlasst, die praktischen Lehren, die traditionell von gewissen christlichen und buddhistischen Mönchen vermittelt werden, genauer zu betrachten. In dieser Hinsicht bemüht sich der tibetische buddhistische Lehrer Chögyam Trungpa in seinen Seminaren der siebziger Jahre, die Lehren des Mönches Shantideva über das Mitleid zu erneuern⁴³; auch in diesem Sinne gelingt es dem zeitgenössischen östlich-christlichen griechischen Philosophen Christos Yannaras, die biblische Erzählung des *Hohenliedes* wieder lebendig zu machen, indem er die alten Lehren von Evagre über die Leidenschaften und ihre Gegenkräfte völlig aktuell macht.⁴⁴ Im Grunde genommen bringen beide, jeder auf seine Weise, bemerkenswerte Schlüssel, um eine erotische Aufmerksamkeit auf den Anderen zu entwickeln.⁴⁵ Im

⁴² Marion, Jean-Luc: *Le phénomène érotique*, Paris 2003, 238–40. In Bezug auf beide Perspektiven, vgl. Depraz, Natalie: »Phénoménologie de la chair et théologie de l'éros«, in: Henry, M. (Hg.): *Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris 2006, 167–181. Oder weiter: Depraz, Natalie: *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Eglise*, Bruxelles 2008, Kap. V.

⁴³ Shantideva, *The Way of the Bodhisattva*, Boston/London 1997; Trungpa, Chogyam: *Training the Mind and Cultivating Loving-Kindness*, London 1993; vgl. auch Depraz, Natalie: »Empathy and Compassion as Experiential Praxis: Confronting Phenomenological Analysis and Buddhist Teachings«, in: Carr, D./Embree L. (Hg.): *Space, time, culture*, Dordrecht 2004, 189–200.

⁴⁴ Evagre le Pontique: *Traité pratique (Praktikè)*, Paris 1989, (= Sources Chrésiennes 170); Yannaras, Christos: *Variations sur le Cantique des Cantiques*, Paris 1992.

⁴⁵ Vgl. Depraz, Natalie: »Eros et intersubjectivité«, in: Hatem, J. (Hg.): *Michel Henry, la parole de vie*, Paris 2003, 167–180, wo ich kritisch die Auffassung des Erotismus bei Michel Henry einschätze, indem ich buddhistische Gegenerfahrungen erwähne.

Gegensatz zu der regressiven oder narzistischen Duplizität, die von der Sorglosigkeit für die Lust des Anderen erzeugt wird, setzt die einführende Ethik, die im Mittelpunkt der Erfahrung des Eros liegt, eine Fluidität und eine Beweglichkeit meiner eigenen leiblichen Einstellung gegenüber den Anderen voraus. Eine solche Einstellung bringt also einen bedingungslosen Vorrang der Lust des Anderen über meine eigene zum Vorschein. Weit entfernt von der egoistischen Duplizität des Selbst-Erotismus schliesst der Inter-Erotismus eine Sorge um Transparenz gegenüber den Wünschen des Anderen und ein spontanes Empfangen seiner Begierde ein. Daher rührt auch die Synchronisierung beider Lüste, obwohl jede ihre eigene Qualität behält. Wenn man seinen eigenen Willen oder seine selbstständige Begierde vergisst, heißt es, dass die Begierde des Anderen in den Vordergrund tritt, so dass eine unerwartete gegenseitige Rezeptivität geschaffen wird. Aus der buddhistischen Perspektive entwickelt Chögyam Trungpa durch die Meditation eine solche Aufmerksamkeit (*mindfulness*) für die Erwartungen des Anderen, dass dem geübten Meditierenden eine höchst synchronisierte Teilung des Genusses gelingen kann.⁴⁶ Deshalb lässt das Mitleid im Sinne des Mahayana-Buddhismus ein echtes Fühlen des Fühlens des Anderen genau in dem Moment entstehen, in dem dieser es fühlt.⁴⁷ Aus der christlichen Perspektive beschreibt Yannaras eine ähnliche Ethik des Eros: Wie Trungpa betont er die wechselseitige Aufmerksamkeit, die sie voraussetzt; im Gegensatz zu ihm fasst er aber die erotische Erfahrung allgemein als eine relationale Interpersonalität auf; wiederum im Gegensatz zu Michel Henry konzentriert er sich nicht auf die Triebhaftigkeit, sondern lässt uns auf die Ebene einer Ethik der Abgeschiedenheit (*détachement*) übergehen; und im Gegensatz zu Jean-Luc Marion verbindet er die Triebhaftigkeit und die Ethik. Deshalb wird der Eros als eine radikal relationale Erfahrung dargestellt, die sich (wie bei Marion und Henry) seiner möglichen Schwierigkeiten wie seines möglichen Scheiterns bewusst wird, die auch in Bezug auf unsere mögliche Erfahrung der Selbstverwandlung hellichtig ist. Daher kommt die Kontinuität zwischen der Natur und der Gnade, oder zwischen der Menschlichkeit und dem Absoluten, die für die östliche Kirche so typisch ist. So schreibt Yannaras: »Nach dem Scheitern wissen wir, dass der Eros der *Modus* des Lebens ist, aber ein *Modus*, der für unsere menschliche Na-

⁴⁶ Vgl. Trungpa, Chogyam: *Meditation in action*, Boston MA 1981.

⁴⁷ Shantideva 1997, 189ff.

tur unerreichbar ist. Unsere Natur dürstet verzweifelt nach Beziehung, ohne zu wissen, wie man im Modus der Beziehung existiert. Sie weiß nicht, wie man teilt, sie weiß nicht, wie man innig verbunden wird. Sie weiß nur, wie man sich das Leben aneignet, es besitzt und es genießt. Wir kosten nur die Fülle durch die innige Verbundenheit (*communion*) des Lebens mit dem Anderen. Aber der Impuls unserer Natur verwandelt die innige Verbundenheit in eine Forderung nach Eigentum und nach Besitz des Anderen.«⁴⁸ Doch ist der Eros als radikale relationale Erfahrung keineswegs ›verblasst‹, wie Marion behauptet: »Wir dürsten nach dem Leben. Und wir dürsten nicht nach ihm mit Gedanken oder mit Begriffen. Nicht einmal mit unserem Willen. Wir dürsten nach ihm mit unserem Körper und unserer Seele. Der in unserer Natur diffuse Impuls des Lebens durchblutet die geringsten Winkel unserer Existenz. Er trägt uns unwiderstehlich zur Beziehung hin, zum ›Mit-Sein‹ des Paarlebens.«⁴⁹ Nach Yannaras, der in seinem Neuverständnis des christlichen Eros auch sehr von der Psychoanalyse Lacans beeinflusst wird, sind wir als Subjekte ein »erotisches Ereignis«, das aus der »erotischen Lust ein Vollzugsverhältnis« macht.⁵⁰

Zusammenfassend kann man die hyperästhetische Qualität, die charakteristisch für das erotische Verhältnis ist, als Beweglichkeit, als Fluidität und als Offenheit des intensiven Fühlens bezeichnen, was die erotische Interästhesie als eine wechselseitige Intensivierung des Fühlens darstellt.

Zusammenführungen und Resonanz

Ich möchte jetzt die Tragweite des hyperästhetischen Verhältnisses erweitern, indem ich es vertiefe. Während der ›Mimismus‹ und der Eros einfühlungsmaßiger Verhältnissen der Individualisierung von Angesicht zu Angesicht entsprechen, die die Mit-Intensität des geteilten gegenwärtigen Moments betonen, ist die Familientherapie ein bemerkenswerter Rahmen, um die interästhetische Erfahrung in einem

⁴⁸ Yannaras 1992, 8 (Übersetzung: P. D.).

⁴⁹ Yannaras 1992, 9 (Übersetzung: P. D.).

⁵⁰ Yannaras, Christos: »Psychoanalysis and Orthodox Anthropology«, in: Chirban, J. T. (Hg.): *Personhood. Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind, and Soul*, Westport CT, 1996, 83–89 (Übersetzung: P. D.).

weiteren und tieferen Sinne zu erforschen. Zuerst in einem weiteren Sinne: In dem Zusammenhang der Familie ist die Einfühlung keineswegs auf Verhältnisse von Angesicht zu Angesicht begrenzt, sondern sie setzt eine Vielheit von Verhältnissen voraus, die doch ganz persönlich sind. Dies bedeutet, dass wir es mit einer nicht-anonymen Gemeinschaft zu tun haben. In einem tieferen Sinne wird im therapeutischen Kontext die Interästhesie zu einem noch intensiveren Verhältnis mit Psychotikern, die allerdings höchst fordernd sind. Deshalb wird der Psychiater gezwungen, seine gewöhnliche einfühlungsmäßige Einstellung zu verändern und eine mitleidende Einstellung einzunehmen.

Die Familientherapie beruht zunächst auf der zweiten Kybernetik, wie sie urbildlich von Heinz von Foerster ins Werk gesetzt wurde. Sie wird dann mit der Forschung über die autopoietische Paarung, die von Maturana und Varela begonnen wurde, vorangetrieben. Als allgemeine Leithypothese gilt folgendes: Wenn es unmöglich ist, den Beobachter von dem Beobachteten abzutrennen, wie kann dann der Therapeut das Beschriebene von seiner eigenen Existenz unterscheiden?⁵¹ Spezifischer scheint das holistische Urbild der Systemik eine relevante Theorie darzubieten, um zu verstehen, was in einer kritischen Familiensituation vorkommt.⁵² Dies heißt, genauer gesagt, dass es nicht das Familiensystem ist, das das Problem hervorbringt, sondern ganz im Gegenteil: Das Problem lässt das System zum Vorschein kommen.

Indem sie sich auf Gesamtmodelle dieser Art stützt, die das therapeutische Bestreben fördern, einen vorgängigen, vorkritischen Zustand (*homeostasis*) neu zu bilden, versucht die Familientherapie, wie sie exemplarisch von Mony Elkaïm beeinflusst wurde, weiter fortzuschreiten. Der Therapeut gebraucht das, was er *fühlt*, als Anzeige einer Brücke zwischen sich selbst, dem Psychotiker und der Familie, indem er sich bemüht, den Leuten zu helfen, ohne in ihr Leben hineinzutreten, das heißt, ohne eine hineintretende Einstellung zu haben oder ohne die Situation selbst als hineintretend zu erleben. Es scheint, als hätten wir es mit einer affektiv-intensivierten interästhetischen Erfahrung zu tun: Der Psychiater benutzt die kritische Situation und ihre absolute Dringlichkeit, um die Einfühlung zwischen den verschiedenen

⁵¹ Vgl. von Foerster, Heinz: *Observing Systems* (Systems Inquiry Series), Salinas CA 1981.

⁵² Hoffman, Lynn: »Constructing Realities: An Art of Lenses«, in: *Family Process*, 1990, 29 (1), 1–12.

Gliedern der Familie zu verstärken. Wenn die Verknüpfungen zwischen den Familienmitgliedern zerbrochen sind, wird er versuchen, die Kommunikation zwischen ihnen neu zu schaffen, obwohl die Krise zerbrochene Verknüpfungen anzeigt. In Kontrast zu dem eigentlich husserlschen Verständnis der einfühlungsmäßigen Interästhesie ist (1) die Einfühlung, die in der Familientherapie am Werk ist, eine intensiv gefühlte Erfahrung und nicht in erster Linie ein kognitiver Vorgang. Überdies ist (2) die affektiv erlebte Erfahrung des Therapeuten nicht seine eigene. Mit anderen Worten handelt es sich nicht um seine ausschließlich individuelle Erfahrung, sondern um eine affektive Intensität, die als ein Teilen mit allen Mitgliedern der Familie auftritt: Deshalb ist eine solche Mit-ästhesie kein Hineinphantasieren eigener psychischer Zustände in die psychischen Zustände des Anderen, sondern das gemeinsam gefühlte Auftreten einer ursprünglich gemeinsam erlebten Erfahrung. Zuletzt muss (3) die Einstellung des Therapeuten flexibel genug in Bezug auf seine eigenen tiefen Überzeugungen und auf seine verwurzelten Vorurteile sein, um eine für die Auffassung der Situation geeignete Flexibilität zu schaffen, was eine Wiederholung des gleichen kritischen Vorgangs zu vermeiden erlaubt. Wenn der Therapeut nämlich nicht flexibel genug ist, wird er unvermeidlich die tiefen Überzeugungen der Familie bestätigen. Diese drei spezifischen Züge der interästhetischen Erfahrung im Rahmen der Familientherapie bringen uns dazu, eine begriffliche Modifikation einzuführen und statt von Einfühlung von Resonanz zu sprechen, so dass die hier im Spiel befindliche eigentümliche Qualität der Interästhesie, d. h. ihre eigentlich relationale Intensivierung berücksichtigt wird.

Im Rahmen seiner auf der eigenen Praxis gründenden Überlegungen entschließt sich der zeitgenössische Psychiater Mony Elkaïm, das Wort ›Resonanz‹ zu benutzen, um die Vielfältigkeit der Beziehungen auf verschiedenen Ebenen in der gesamten Familiensituation zu beschreiben.⁵³ In dieser Hinsicht bezeichnet der Begriff der ›Zusammen-

⁵³ Elkaïm, Mony: »Co-constructions, systèmes et fonctions« in: ders.: *Etapes d'une évolution*, Toulouse 1993, 253–256, hier: 255: »The co-constructed bridge [...] is not only built within the persons in the therapy-room, but it also involves the rules of other systems at work at the same time, be it the institutional system in which the family is taken care of or even the rules of broader social and cultural systems. I called »resonances« these situations in which different systems seem to resonate around common themes. [...] with resonance as a new tool, it is possible to think the transversal link that creates a unity between the individual, the family and the social context.« Vgl. auch:

stellung« (*assemblage*), den Mony Elkaïm auch im selben Sinne einführt, »ein Ganzes aus vielfältigen Elementen, das die Verwandlung eines therapeutischen Systems ermöglicht, das aber auch imstande ist, seine Evolution zu stoppen«. ⁵⁴ Indem die Resonanz auf dieser Erfahrung der ›Zusammenstellung‹, die von dem Reichtum der Beziehungen zeugt, gründet, ohne dass sie jedoch auf ihre Funktionalität oder auf ihre Bedeutung begrenzt wird, erweist sie sich als eine Erfahrung, die umfassendere Verbindungen zwischen verschiedenen menschlichen anscheinend gegensätzlichen Systemen neu zu schaffen versucht. ⁵⁵

Obwohl die Tradition der Daseinsanalyse, wie sie von Ludwig Binswanger begründet, von Wolfgang Blankenburg entwickelt und von Jean Naudin radikalisiert wurde, ins Zentrum ihrer therapeutischen Praxis die Einfühlung des Psychiaters mit der Person stellt, hat man es noch mit einem Verhältnis von Individuum zu Individuum zu tun. Was der Begriff der Resonanz zum Vorschein bringt, liegt an der Beweglichkeit von vielfältigen und veränderlichen Beziehungen. Deshalb ist die Einfühlung kein Verhältnis zwischen einem Ego und einem anderen Ego: Man würde sonst das Risiko einer engen Identifizierung eingehen. Sie entspricht eher der Leichtigkeit eines Tanzes, wo das Paar sich immer wieder bewegt und verändert. Als Folge dieses Bildes wird die Resonanz eine Erfahrung des vielfältigen mitgegenwärtigen Fühlens, in der aus dem relationalen Gebilde eine vielfache Intensivierung des Fühlens der Situation entsteht.

Die transzendente Inter-Ästhesiologie neufassen: die Paarung im Licht des hyperästhetischen Mitfühlens

Durch diese vier Erfahrungskontexte wird die Ästhesiologie der husserlschen *Paarung* ihrerseits radikal verändert: 1) das »coupling« bietet uns eine doppelte Dynamik der Autonomie des Lebewesens und der Empfänglichkeit für den Anderen, welche von der Selbständigkeit des Lebewesens generiert wird; 2) der ›Mimismus‹ lässt die Bewegung

Depraz, Natalie/Mauriac, Frédéric: »La résonance comme époque éthique«, in: *Alter. Revue de Phénoménologie*, N 13: *Éthique et phénoménologie* 2004, 263–279.

⁵⁴ Elkaïm, Mony: *Si tu m'aimes, ne m'aime pas*, Paris 1989, 21–22.

⁵⁵ In dieser Hinsicht, vgl. auch Neuburger, Robert: »Éthique du changement, éthique du choix. Introduction à une thérapie familiale constructiviste« in: Rey, Y./Prieur, B. (Hg.): *Systèmes, éthiques, perspectives en thérapie familiale*, Paris 1991, 105–117.

einer Koinzidenz der Gebärde des Kindes und dessen, was es erfährt, auftauchen; 3) der Eros ist eine radikale relationale Erfahrung der gegenseitigen Rezeptivität; 4) die Resonanz erlaubt es, dass sich die affektive Beweglichkeit der einfühlenden Erfahrung durch ihre Vervielfältigung verwirklicht.

In einem gewissen Sinne hatte Husserl eine solche Verwandlung der Interästhesie in jene hyperästhetische Intensivierung in einigen seiner Beispiele antizipiert: Sein Interesse für diese vier Gestalten (die Tiere, die Neugeborenen, die Verrückten und die Fremden) einerseits, seine Erwähnung der Musikerfahrung der Resonanz im Konzertsaal andererseits zeigen, wie er eine solche Qualität der Intensität des Fühlens in der Gegenwart für den Anderen und für die Anderen empfinden kann, ohne dass er sie thematisch ausgearbeitet hätte.