
ROBERTA GUCCINELLI
Università Cattolica del Sacro Cuore
roberta.guccinelli@unicatt.it

„SCHATTEN DER IRRESPONSIVITÄT“: PATHOS OHNE RESPONSE/ RESPONSE OHNE PATHOS. TRAUMA, WIDERSTAND UND SCHELERS BEGRIFF DER SEELISCHEN KAUSALITÄT

abstract

This paper discusses possible forms of loss or weakness of the ability to interact with others and the ways in which this arises. In particular, in the context of socio-affective knowledge and related failures, it focuses on certain deficits that primarily involve the body. The article aims to show that the “destiny” of our inner drives and our lives—the specific solutions to which they are forced in their vicissitudes—is less “blind” than it appears, leaving (albeit minimal) margins of escape, also because it has a relational connotation. Starting from Bernhard Waldenfels’s recent work on the relationship between phenomenology and psychoanalysis, in which this question is addressed from a phenomenological-responsive point of view, this article reflects on the problem by establishing a comparison between Waldenfels’s philosophy and Max Scheler’s phenomenology of values. Beyond the differences that their approaches to the problem of relational deficits present, Waldenfels and Scheler can be put in fruitful dialogue with each other, starting from their common interest in Freudian psychoanalysis. Within this framework, it is possible to evaluate, adopting Scheler’s point of view, both a methodological aspect and a psychological presupposition of Freud’s ontogenesis of sympathy and love: associationism. From this perspective, Freud reveals himself in part as an heir to British empiricism. I will argue that, with and beyond Freud, the human being is not reducible to a mere sum of blind sensations or blind drives and that for both at least certain forms of inability to interact with others are derivative—deformations of normal responsivity and aberrations of normal pulsional-(relational) life—rather than originary phenomena.

keywords

Pathos, Response, Irresponsivity, Relational Weakness, Wert

Es ist das dynamische Verhältnis von »Wirken und Leiden«, »Siegen und Unterliegen«, von »Überwinden und Nachgebenmüssen«, das unserer praktischen Erfahrung primärer Gehalt ist. (Scheler, ⁸2009, S. 152, emphasis added)

**0. Sozial- und
Gemeinschafts-
gefühlserkennt-
nis: Themen und
Kontext**

In diesem Beitrag zu einer wichtigen und relativ neuen Arbeit von Bernhard Waldenfels, *Erfahrung, die zur Sprache drängt* – einer Arbeit, in der Phänomenologie und Psychoanalyse „sich gleichermaßen auf einer Schwelle bewegen, die Eigenes von Fremden trennt und es zugleich an Fremdes bindet“ (2019, S. 10) –, möchten wir kurz auf eine Frage eingehen, die im Buch aus einer responsiven Perspektive behandelt wird. Auch für Max Scheler war sie von großem Interesse. Wir beziehen uns hier auf die Frage der möglichen Formen des Verlustes (oder der Schwäche) der Fähigkeit, mit anderen interagieren zu können. Insbesondere möchten wir in diesem Kontext einen methodischen Aspekt und gleichzeitig eine psychologische Voraussetzung von Freuds Ontogenie der sympathischen Gefühle und der Liebe bei Scheler ans Licht bringen. Woraus besteht, aus Erlebnissicht, der Verlust oder die (teilweise oder vollständige) Beeinträchtigung der Beziehungsfähigkeit, zumindest in Fällen eines bestimmten Typs, die ein mögliches Beispiel dafür darstellen können? Woraus besteht, zumindest in diesen Fällen, die Entstehung dieses Phänomens?

Wir hatten die Gelegenheit, uns an anderer Stelle mit einer phänomenologischen Unterscheidung zu befassen, die aus unserer Sicht bei der eventuellen Ausarbeitung einer einheitlichen Theorie von Beziehungsakten- und Verhaltensweisen nicht vernachlässigt werden sollte.¹ Es handelt sich um die Unterscheidung zwischen *First-Order*-Akten- und -Verhaltensweisen und *Second-Order*-Akten. Eine solche Theorie lässt viel Raum für mögliche Defizite und ein Scheitern der Sozial- und Gemeinschaftsgefühlserkenntnis.

In diesem Sinn können wir, auch im Bereich der Formen mangelnder Beziehungsfähigkeit, zwei Ordnungen unterscheiden:

- Defizite oder Verlust des leiblichen Selbst- und Fremdgefühls (der primären Erkenntnis, oder besser gesagt, des primären Wissens unserer Leiber oder des Leibs anderer bzw. der Interaktionsfähigkeit mit anderen Leibern: des Gemeinschaftsbewusstseins) (*first order*)

¹ Vgl. hierzu Guccinelli (2019, S. 84-99; 2016).

- Defizite oder Verlust der Selbst- und Fremderkenntnis (der sozialen und persönlichen Erkenntnis oder der sozialen und persönlichen Interaktionsfähigkeit) (*second order*)

Wir werden einige Aspekte der Sozial- und Gemeinschaftsgefühlserkenntnis, insbesondere jener der ersten Stufe, in Bezug auf das Thema der mangelnden Interaktionsfähigkeiten, untersuchen, indem wir von Waldenfels' Theorie des Fremden und von Schellers Werttheorie ausgehen. Sie bilden, jede in ihrer Spezifität, wesentliche Theorien im Bereich der sozialen und gemeinschaftlichen Erkenntnis für jeden, der sich, mit angemessenen phänomenologischen Instrumenten – auch auf ökologischer und nicht nur auf sozio-persönlicher Ebene – mit den Selbsttäuschungen und den Pathologien des gemeinsamen und teilgenommenen Lebens befassen will. Die Psychoanalyse ist für beide Philosophen ein ständiger Vergleichsgrund. In Bezug auf unser Thema lauten ihre grundlegenden Definitionen, von denen wir ausgehen müssen, wie folgt: Waldenfels bezeichnet die Schwäche der Interaktionsfähigkeit als eine Form „mangelnde[r] Responsivität [...], die einen Alteritätsverlust nach sich zieht“ (2019, S. 19-20), oder auch als „Irresponsivität“ (S. 285) (in dem Sinne, dass diese Schwäche ein Symptom dafür ist). In seiner Wertphänomenologie, die Waldenfels von seiner responsiven Phänomenologie abgrenzt², führt Scheler seinerseits eine Untersuchung über die Formen partieller oder vollständiger axiologischer Blindheit, zu denen die „pathologischen Ausfallserscheinungen sympathischer Funktionen“ gehören (¹⁹⁰⁵2009, S. 12). Es handelt sich um eine Untersuchung, deren Früchte Scheler vorwiegend, aber nicht ausschließlich in *Wesen und Formen der Sympathie* sammelt. Dieses Buch erscheint in seiner endgültigen Fassung 1923.³

Unser vergleichender Ansatz zum Verlust bzw. zur Schwäche der Beziehungsfähigkeit, insbesondere zu bestimmten Arten von Selbsttäuschungen und pathologischen Illusionen im fraglichen Kontext, erlauben uns, genau in Parallele mit Scheler, einen zentralen Waldenfels'schen Begriff zu betonen, nämlich den der *Responsivität*. Von diesem Begriff muss man in Waldenfels' Perspektive ausgehen, um die Anomalien und/oder Pathologien der Responsivität auch in ihrer spezifischen Verformung zu verstehen. Die verschiedenen Formen mangelnder Responsivität sind aus Waldenfels' Perspektive Verformungen des Responsiven (oder Verformungen des Pathischen, mit dem das Responsive einen „Zweitakt“ (2019, S. 58) darstellt). Diese Annäherung an die *Schatten* des geteilten und gemeinschaftlichen Lebens (auch im Schelerianischen Sinne des Mit-Leidens und der Teilhabe am treibenden affektiven Leben anderer) ermöglicht uns ebenfalls, den Reichtum und das Potenzial des Trieblebens und allgemein des affektiv-konativen Lebens zu betonen, eines Lebens, das auch in Schellers Gedanken reichlich Platz findet. Dieser Ansatz erlaubt uns, (auch) über jede mögliche unbegründete Deutung von Schellers Denken hinauszugehen, wie z. B. jene, die noch heute sein Denken als trockenen Dualismus zwischen sensorisch-triebhaftem Leben und sogenannter spiritueller Existenz lesen möchte⁴.

Es ist kein Zufall, dass wir uns auf diesem Weg der Klärung der Beziehungsdefizite und -störungen nicht nur von Waldenfels, sondern auch von Scheler leiten lassen. Dies hat

1. Freud zwischen Waldenfels und Scheler

² Vgl. hierzu Waldenfels (2015, S. 85-93).

³ Wenn 1913 die erste Version des Sympathiebuches unter einem anderen Titel erscheint (*Zur Phänomenologie und Theorie des Mitgefühls und von Liebe und Haß*), erscheint gleichzeitig, im *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, der erste Teil von Schellers *opus magnum*, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, wo Hinweise auf die verschiedenen Formen der axiologischen Blindheit nicht fehlen (¹⁹⁰⁹2009). Unter Schellers bedeutendsten Werken, die sich mit Selbsttäuschungen und Pathologien der Selbsterkenntnis und der Erkenntnis anderer befassen, erinnern wir uns noch an zwei Essays, die zum Sympathiebuch mehr oder weniger zeitgenössisch sind: *Die Idole der Selbsterkenntnis* (^{1972a}); *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (^{1972b}).

⁴ Vgl. hierzu auch Cusinato (¹⁹⁰⁹2009, S. 7-11).

mit einem „Tribschicksal“⁵ zu tun, das sich, über Scheler, von einem passiv „erduldeten“ Schicksal zu einem „bevorzugten“ Schicksal verwandelt, zumindest zu einem gewissen Grad, oder, in Waldenfels' Sinn, zu einem „Poly-Beziehungs“-Schicksal. Anders gesagt, das Schicksal eines Menschen übersetzt sich weder bei Scheler noch bei Waldenfels notwendigerweise in einen narzisstischen Solipsismus oder einen Uregoismus oder sogar in eine bloße Summe einzelner Instinkte und Triebe, wie in einer rein naturalistisch verstandenen Psychoanalyse, sondern es zeigt uns, dass wir mit dem Fremden verflochten sind. In diesem Sinne möchten wir zeigen, dass die Phänomenologie von Waldenfels und die von Scheler zweifellos (an der „Schwelle“) zusammentreffen können: in einem gemeinsamen Versuch, auf eine Provokation oder einen Anspruch zu antworten. Eine Anfrage, die aus Waldenfels' Sicht aus einem *Ereignis*, aus etwas, das uns berührt und einbezieht, aus dem Fremden kommt; ein Bedürfnis, das aus Schelers Sicht primär von den Individuen, mit denen wir in derselben Realität leben, und von den Dingen (Güter), die uns umgeben, gestellt wird. Individuen und Güter (oder Übel) bestehen aus Werteinheiten. Die axiologische Einheit manifestiert die Einzigartigkeit und Irreduzibilität dieser Individuen und Güter: Sie manifestiert das *Gesicht* dieser Individuen und Güter. Scheler und Waldenfels können sich auch in dem Versuch treffen, die Einschränkungen des traditionell verstandenen Mechanismus und der Assoziationspsychologie einerseits sowie des narzisstischen Solipsismus und des bloßen Überlebenskampfes andererseits zu überwinden, zu denen jedes Individuum, das auf ein Aggregat von Instinkten und Kräften reduziert wird, verurteilt scheint. Assoziationspsychologie und narzisstischer Solipsismus, das eindeutige Ausgehen von einer pathologischen oder perversen Sexualität, stellen aus der Perspektive Schelers eine implizite Voraussetzung von Freuds psychologischer und anthropologischer Lehre dar. Eine Voraussetzung, die dem klassischen englischen Empirismus und – allgemein – dem Naturalismus (z.B. Spencer's) entlehnt ist. Assoziationspsychologie und universeller narzisstischer Solipsismus stellen eine ebenfalls implizite methodologische Annahme von Freuds psychologischer und anthropologischer Lehre dar. Sie stellen in Form einer revolutionären Theorie – nach Schelers Meinung – den Rest einer alten Konzeption dar, die wir allgemein als Konstruktivismus definieren können. Im Grunde genommen wird die Realität für Scheler, selbst in der Freud'schen Lehre, tatsächlich auf eine Reihe einzelner Kräfte- und Instinkts(/Trieb)bewegungen reduziert, die in Konflikt miteinander stehen und die, um erklärt zu werden – das heißt aus dem Chaos herausgerissen zu werden, in dem sie sich befinden –, in einer geistigen Repräsentation neu zusammengesetzt werden müssen. Die Tatsache, dass Scheler auf dem Gebiet der Beziehungsfähigkeit und des Mangels an Interaktionsfähigkeit einen passenden Gesprächspartner für Waldenfels ist, wird von Waldenfels selbst bestätigt. In *Sozialität und Alterität* gibt er zu – obwohl er einige kritische Punkte in Schelers Theorie der sozialen Erkenntnis feststellt –, dass Scheler in *Wesen und Formen der Sympathie* sich „so weit in die soziale Gefühlswelt vorgewagt hat wie kein anderer Phänomenologe vor ihm und nach ihm.“ (Waldenfels, 2015, S. 90). Aber es gibt noch einen weiteren Grund, Scheler in unsere mehrstimmige Reflexion über Waldenfels' „Schatten der Irresponsivität“ einzubeziehen. Unter den Philosophen sei Scheler, wie Waldenfels in seinem neuen Buch erinnert (2019, S. 68), einer der ersten gewesen, die sich ernsthaft mit der Untersuchung psychischer Prozesse und der Therapiepraxis des Begründers der Psychoanalyse befasst haben. Nicht nur im *Sympathiebuch*, sondern auch in anderen Werken,

5 Freuds Triebe, oder Triebregungen, sind in ihrem eigenen „Schicksale“ zu spezifischen Lösungen gezwungen, aber sie sind nicht durch Erbschaft fixiert, wie Instinkte, und können innerhalb bestimmter Grenzen variieren. Der Trieb ist, aus Sicht der Motivation, ein Triebreiz, der aus dem Inneren, nicht aus der Außenwelt, stammt. Er ist ein „Grenzbegriff, zwischen Seelischem und Somatischem“ (Freud, 1946, S. 214).

die er dem affektiven und axiologischen Leben widmete, und im Grunde genommen direkt oder indirekt während seiner gesamten Existenz, befasste sich Scheler mit Freuds psychologischer und anthropologischer Theorie.

2. Responsivität und Irresponsivität

„Responsivität“ ist ein Schlüsselbegriff in Waldenfels’ Phänomenologie, der dieser eine besondere ethische Ausprägung verleiht. Genauer gesagt, bei Waldenfels wird Phänomenologie im Sinne eines *Ethos der Sinne* dekliniert, das der normativen Ethik vorausgeht, die darauf abzielt, die Prinzipien des moralischen Handelns zu rechtfertigen, und „sinnliche Impulse aufgreift“ (2019, S. 261). Aus responsiver Sicht wird die Phänomenologie, im Sinne der Husserl’schen Tradition verstanden, mit der Frage des Fremden radikal konfrontiert. Mit anderen Worten, sie wird mit einem Anspruch oder mit einer Provokation konfrontiert, die anderswo herkommen und sich jeder Kontrolle entziehen. Waldenfels’ Phänomenologie ist eine Phänomenologie, die sich in jeder möglichen Deklination um die Erfahrung des Fremden dreht, die/der/das sich in Form eines *Pathos* in ihrer/seiner irreduziblen, extremen Radikalität ankündigt. Pathos bezieht sich in diesem Kontext auf jene ursprüngliche Passivität, deren grundlegende Bedeutung die des *Leidens* ist. Eine Passivität jedoch, die eine Gegenerfahrung in Gang setzt und die genau aus diesem Grund von Waldenfels auch als *Widerfahrnis* definiert wird. Pathos oder Widerfahrnis sei, was uns geschehe, uns betreffe, uns entgegenkomme oder uns erschüttere, und indem es sich auf diese Weise manifestiere, appelliere es an uns, spreche uns an. Die entscheidenden Fragen, die Waldenfels dazu veranlassen, die Phänomenologie in responsiven Begriffen zu überarbeiten, betreffen nicht in erster Linie den Sinn unseres Verhaltens oder die Regeln, an die es sich halten muss, sondern im Vergleich dazu etwas Primäres, das sich auf die Sphäre des Sinnlichen bezieht. Solche Fragen sind: „Wovon sind wir leibhaftig getroffen und worauf antworten wir, wenn wir uns in bestimmter Weise zur Welt und zur Mitwelt äußern und verhalten“? (Waldenfels, 2019, S. 18). In seiner primären Bedeutung, in der „Urszene der Erfahrung“, in der Waldenfels Terminologie, oder wo die sinnliche Erfahrung beginnt, bezeichnet *Antwort* daher ein Verhalten eines Lebewesens, eine Form des leiblichen Ausdrucks. Insbesondere ein Antworten, das nicht als Sprechen oder als Versuch beginnt, Lücken kognitiver oder praktisch-instrumentaler Art auszufüllen, sondern das die Dringlichkeit des Anspruchs spürt, den jemand erhebt; ein Antworten, bei dem derjenige/diejenige, die antwortet, „nicht aus eigener Initiative [antwortet], sondern einem fremden Impuls folgend oder sich ihm widersetzend“ (Waldenfels, 2019, S. 255). Ein Antworten, das in einer prä-normativen Erfahrung besteht, die sich in ihrem eigenen Antworten als kreativ offenbart, ohne das zu erschaffen, was eine Antwort verlangt, was einen Blick und ein Zuhören auffängt, ist eine *Response*.

Pathos und Response bestehen in einem „Doppelereignis“ (Waldenfels, 2019, S. 75) oder „Zweitakt“, in dem sich eine „doppelte Figur“ (S. 58) manifestiert: die eines*einer von etwas getroffenen *Patienten*in* und die eines*einer *Respondent*in*, in den*die sich der*die Patient*in verwandelt, in dem Moment, in dem er*sie auf etwas antwortet. Allerdings können die beiden Rollen niemals zur Deckung kommen.⁶ Das *Fremde* ist auch das, was wir selbst für uns sind; etwas, das sich auf jeden Fall dadurch manifestiert, dass es sich unserem Zugriff entzieht. Es wird als ein Grenzphänomen – in der Trennung von ihm und zugleich in der Vereinigung mit ihm – in seiner Anknüpfung mit dem *Eigenen* erlebt. Genau der Zweitakt aus Pathos und Response in seiner zeitlichen Besonderheit ermöglicht uns, die ursprüngliche *Spaltung* des Selbst zu verstehen. Was uns geschieht oder uns auffällt, das, wovon wir affiziert und angesprochen werden, worauf wir eingehen oder woran wir uns beteiligen, ist ein Ereignis,

6 Vgl. hierzu Waldenfels (2019, S. 58).

das noch kein Subjekt als *Urheber* seiner Erfahrungen voraussetzt. Daher beginne jede Initiative, die ergriffen werden kann, jede Antwort, niemals bei sich selbst, sondern anderswo. Sie gehe, wie Waldenfels oft betont, sich selbst voraus.⁷ Jede mögliche Antwort komme also immer zu *spät*, im Vergleich zu einem Ereignis oder Pathos, das stattdessen zu *früh* komme. Diese Zeitverschiebung ereignet sich genau in der Antwort, die anderswo beginne und die aufgeschoben werde –, und die Waldenfels als „Diastase“ definiert: als „ein Auseinandertreten der Zeit, das sich niemals restlos in einer sinnverbürgenden »Ursynthese« [...] einfangen lässt“ (2019, S. 57). Freud definiert seinerseits diese Zeitverschiebung als „Nachträglichkeit“, die er „in seiner Analyse und Behandlung traumatischer Ereignisse durchaus berücksichtigt“ (Waldenfels, 2019, S. 75). Der Fall des Wolfsmannes sei, wie Waldenfels bemerkt, unter diesem Gesichtspunkt beispielhaft. Nicht nur, weil das traumatische Ereignis erst später als das Ereignis selbst auftrete und sich in der Analyse als posthume *Wirkung* manifestiere, die sich jedoch nicht auf eine rein physisch-kausale Wirkung reduzieren lasse, sondern auch, weil es dank einer Sprachkur möglich sei, rückwirkend im Hinblick auf die eigene Vergangenheit zu handeln. Es handle sich nicht um eine solipsistische Rückwirkung. Die spätere Interpretation, die der*die erwachsenen Patient*in des Ereignisses anbiete, schließe als *Objekt* anderes*andere ein, auf welches*welche er*sie irgendwie antworte. Sowohl Jean Laplanche als auch Waldenfels zeigen dies deutlich – jenseits Freuds, das heißt jenseits der bloßen Alternativen „reale Wirkung“/„wunschständiges Phantasma“ (Waldenfels, 2019, S. 75).

Die Nichtdeckung, genauer gesagt die Verbindung in der Trennung, der*des Patient*in (im Sinne von Waldenfels) mit dem*der Respondent*in oder unseres Leibs mit sich selbst, der sowohl gesehen wird als auch sehend ist, ist Ausdruck einer ursprünglichen Spaltung des Selbst, die in bestimmten Fällen pathologisch werden kann. Wobei die Pathologie der normalen Spaltung des Selbst nicht völlig fremd ist, da letztere von Spannungen oder Anomalien durchdrungen ist. Ganz zu schweigen davon, dass das „Pathische [...] überdies einen Zug zum Pathologischen auf[weist]“ (Waldenfels, 2019, S. 18) und Dissoziationen unter bestimmten Umständen innerhalb des Doppelereignisses von Pathos und Response auftreten können, wobei sich ein Mitglied vom anderen trennen kann oder umgekehrt. So kann sich das Pathos von der Response oder die Response vom Pathos abspalten. In dem einen Fall manifestiert sich die Dissoziation in Form von *Pathos ohne Response*, in dem anderen manifestiert sie sich in Form von *Response ohne Pathos*. In beiden Fällen stehen wir vor dem, was Waldenfels als *Schatten der Irresponsivität* bezeichnet. In der Tat kann sich die Irresponsivität „[...] in mangelnder Ansprechbarkeit“ (Waldenfels, 2019, S. 285) niederschlagen.

2.1. Formen der Irresponsivität

Wenn die Dissoziation in Richtung einer Tendenz zu einem Pathos ohne Response erfolgt, kann sie sich in Form von Schocks manifestieren: Angesichts von Ereignissen, die ihn wegen ihrer Gewalt zu überwältigen drohen, erscheint der Leib versteinert oder erstarrt. Er ist daher nicht in der Lage, eine Antwort zu artikulieren. Er erscheint zum Beispiel als Körper, der in Panik verstummt. Wenn wir noch einmal an den Fall des Wolfsmannes oder an andere von Freud untersuchte Fälle denken, wie den eines Mädchens, „das an der erotischen Bindung an den Vater festhält“ (Waldenfels, 2019, S. 56), dann verstehen wir leicht, wie Pathos ohne Response in einigen Fällen eine zeitliche Konnotation haben kann. Wenn diese Art von Dissoziation sich in Form eines *Traumas* verschlimmert, kann die Überwältigung durch das Pathos zu einer *Fixierung* auf die Vergangenheit führen:

7 Vgl. hierzu auch Waldenfels (2006).

Traumatisch ist ein Ereignis, das dauerhaft als traumatisch erlebt wird. Das traumatische Ereignis, auf das der Patient fixiert bleibt, äußert sich in einem traumatischen Erlebnis, das seinerseits fixiert, eingefroren oder verhärtet ist [...] Es ist, als wären solche Menschen »an ein bestimmtes Stück ihrer Vergangenheit fixiert, verständen nicht davon freizukommen, und seien deshalb der Gegenwart und der Zukunft entfremdet«; sie stecken in ihrer Krankheit wie hinter Klostermauern ([Freud], GW XI, [1940], S. 282) [...] Das traumatische Ereignis bleibt kein isolierter Einzelfall, es bildet den Keim einer Geschichte [...] (Waldenfels, 2019, S. 55-56).

Die Tatsache, dass das „traumatische Ereignis kein isolierter Einzelfall“ ist, zeigt – wie Freud sich zumindest implizit, wenn auch nicht immer explizit auf theoretischer Ebene, grundsätzlich bewusst war –, dass der Leib, wie Waldenfels schreibt, „sich nicht auf getrennte Sinneskanäle verteilen“ (2019, S. 57) lasse. Dass jedoch in seiner Lehre implizit einige Aspekte der mechanistischen Physiologie und Psychologie des 19. Jahrhunderts erhalten bleiben, zeigt Scheler andererseits, und wir möchten kurz darauf eingehen.

Zu den Erscheinungen des unbeantworteten Pathos zählen auch jene Wahnvorstellungen, „in denen sich nicht nur die Eigenheit des Selbst, sondern auch die Andersheit des Anderen verflüchtigt“ (Waldenfels, 2019, S. 79).

Fälle von Schwäche des Pathos hingegen, wenn die Dissoziation in Form von Response ohne Pathos auftritt, sind beispielsweise die einer „Abwehr des Fremden“, der „Anklammerung an das Eigene“, der „Allmachtsphantasie“, der „Phobie, als rituelle Klischeeformationen“, oder der „Hyporeaktivität“. Es handelt sich tatsächlich um eingefrorene, stereotype Antworten, die keine Bedürfnisse oder Aussagen anderer berücksichtigen. In solchen Fällen verliert der „Andere [...] dabei mehr oder weniger sein Gesicht“ (Waldenfels, 2019, S. 79).

In beiden Fällen geht mit dem Verlust der Eigenheit und/oder der Andersheit einerseits und mit dem des Gesichts Anderer andererseits die Spezifität und der Reichtum der betreffenden Lebewesen verloren; es geht nämlich jene Beziehungsdimension verloren, die auch zu offenen Formen von Konflikten führen kann und die folglich keineswegs von Gefahren befreit ist, die jedoch Index der Differenz bleibt, die jedes Leben bewohnt. In den Fällen der fraglichen Irresponsivität stellen wir auf der einen Seite einen Verlust an Differenz fest in dem Sinne, dass das beteiligte Wesen, das von der mangelnden Responsivität betroffen ist, sich in einem *undifferenzierten* Zustand befindet; auf der anderen Seite stellen wir einen Verlust der Differenz in dem Sinne fest, dass das fragliche Selbst, das seinerseits von der mangelnden Responsivität betroffen ist, sich in der vollständigsten irresponsiven *Indifferenz* befindet. In der Anerkennung der tiefsten Differenz jedes Lebewesens trifft Waldenfels irgendwie (auf) Scheler.

Einer der wichtigsten Vorzüge dieses Buches besteht darin, folgende Frage aus der Perspektive der Psychoanalyse zu stellen und ihr eine originelle „Antwort“ zu geben, indem es sich auf die mögliche Wiederherstellung von Antwortfähigkeit konzentriert – und zwar, „ob psychopathologische Phänomene primär Symptome eines Triebkonflikts sind, der zu einem Realitätsverlust führt, oder ob sie nicht ebenso sehr Symptome einer mangelnden Responsivität sind, die einen Alteritätsverlust nach sich zieht“ (Waldenfels, 2019, S. 19-20).

Scheler begrüßt und überarbeitet häufig kritisch – da er die seiner Meinung nach zu naturalistische allgemeine Struktur des Freud'schen Unternehmens nicht teilt – verschiedene Ideen Freuds und mehrere Akquisitionen der Psychoanalyse: den Begriff der Libido und den der Unterdrückung, zum Beispiel, den Einfluss elterlicher Modelle auf die Entstehung und Orientierung der affektiven Erlebnisse einer Person, die entscheidende Bedeutung einer bestimmten erotisch-affektiven „Objektwahl“ (Freud, 1942, S. 100), die sich jeweils bereits in der Kindheit manifestieren und für das gesamte Leben eines Individuums, insbesondere

3. Die Wirkung der Erfahrung aus der Perspektive Schelers

in der *Fixierung* bestimmter sexueller Orientierungen, bestehen, oder auch die Idee zum Beispiel, „einer Art von Verschiedenheit der Wirkung des Eindrucks in seinem verschiedenen Stellenwert innerhalb einer typischen Lebensgeschichte“ (Scheler, 2005, S. 196). Mit anderen Worten kann man sagen, dass Scheler mit Freud, in diesem speziellen Fall, die Hypothese einer Erotik frühkindlicher Eindrücke annimmt und sie in die gesamte Lebensgeschichte eines Individuums einordnet. Er meint daher in einem ontogenetischen Sinn, genau wie Freud, den Prozess der Entwicklung und Reifung des Menschen. Er lenkt jedoch die Aufmerksamkeit auf die Besonderheiten und „Vorzüge“ jedes einzelnen Lebewesens, das ebenfalls zu einer bestimmten Art gehört. Gleichzeitig schätzt Scheler, in diesem speziellen Punkt, die Distanz Freuds zum traditionellen Empirismus: Aufgrund der Entität und der Art der Wirkung, die sie auf die Struktur des einheitlichen Lebens eines Individuums haben, besitzen die Eindrücke einen spezifischen *Stellenwert* im typischen Bildungsprozess des betreffenden Wesens. Der Empirist hingegen misst, laut Scheler, dem genauen Entwicklungsstadium des betreffenden Individuums kein „Wertgewicht“ bei. Es zählt für ihn nicht, wann sich in einem seelischen Gesamtverlauf ein Eindruck und das entsprechende Erlebnis manifestieren. In der Tat glaubt er, dass der Ort, an dem eine Erfahrung stattfindet, völlig neutral, „gleichgültig“ (Scheler, 2005, S. 196) ist, und dass die Wirksamkeit des Eindrucks nicht die „Verschiedenheit“ (S. 196) bestimmt, die selbst der „abgelenkte“ Beobachter (derselbe Empirist) in den verschiedenen Altersstufen der Menschen passiv erkennt. Er erlebt das Phänomen höchstens als *déjà vu*, als ob die Unterschiede bei jedem Menschen eine Reihe früherer und reproduzierbarer Erlebnisse voraussetzen würden, von denen sie abhängen sollen, da „der Eindruck da und dort verschiedene Spuren andersartiger Erfahrungen vorfindet“ (Scheler, 2005, S. 197). Im Scheler'schen Beispiel erkennt der Empirist, wie gesagt, in gewissem Maße die Verschiedenheit, aber er erlebt sie nicht im Erstaunen oder im angemesseneren Erlebnis, das sie hervorrufen sollte. Warum, zum Beispiel, könnte man fragen, erschüttert eine bestimmte Kindheitserfahrung ein Kind tief und für den Rest seines Lebens und lässt ein anderes völlig gleichgültig? Warum können wir nur bestimmte Arten von Lüsten und „Unlüsten“ erleben und andere nicht? Warum verspürt jemand Ekel vor bestimmten Arten von Objekten und vor anderen nicht? Warum kann jemand nur dadurch erregt werden, dass er sich selbst und/oder andere verletzt? Der Empirist (aber ein analoger Diskurs würde auch den Nativisten für Scheler einbeziehen) fühlt nicht die emotionale Valenz, die eine Erlebnisvariation in ihm hervorrufen kann, selbst wenn er tatsächlich einige Unterschiede zugibt bzw. erkennt. Aber es muss genau in dieser Verschiedenheit, für jede*n von uns etwas wirklich Entscheidendes verborgen sein, selbst für diejenigen, die nicht einmal in der Lage zu sein scheinen, die emotionalen Erlebnisse anderer nachzufühlen; etwas, wovon wir, in einer bestimmten Erfahrung, die wir hatten, in einem unwiederholbaren Moment und in einer bestimmten Phase unseres Wachstums, tief berührt gewesen sind und das uns verwandelt hat oder von dem wir kaum berührt wurden, oder etwas, das wir nicht einmal fühlen und das uns aus diesem Grund nicht verwandelt oder nur wenig verändert. Der Empirist lässt das, was für seine Augen *selbstverständlich* (obvious), offensichtlich erscheint, in seiner Nicht-Offensichtlichkeit (non obvious) verborgen bleiben. Diese „Selbstverständlichkeit“ (Scheler, 2005, S. 196) ist im Gegenteil eine *originelle* „Form“ der Verständlichkeit oder „der Auffassung“ und eine „Kategorie“ – gleichsam – für das ganze spätere Leben und »mögliche« Leben“ (S. 197) des betreffenden Menschen.

Aber genau die Annahme dessen, was wir als „Prinzip der Offensichtlichkeit (obvious) des Empiristen“ definieren können, bedeutet aus Schelers Sicht, das Erlebnis auf eine bloße Kopie und auf Komplexe organischer und kinästhetischer Empfindungen zu reduzieren: auf eine Erinnerung und auf die Reproduktion der Komplexe von Empfindungen, die, in einer bestimmten Phase des Entwicklungsprozesses eines Menschen, die Bewegung der Glieder

im Ablauf einer bestimmten Handlung in der Umwelt begleitet hätten. Reproduktion und Assoziation, Prinzipien der Assoziationspsychologie, die ihren angemessenen Nutzen in ihrem spezifischen Forschungsgebiet haben, haben jedoch das Erlebnis zerschnitten und dessen Einheitlichkeit (des Erlebnisses) disartikulierte; sie haben es zu Staubkörnern oder kleinen Blöcken reduziert, die seine Einheitlichkeit pulverisiert haben, um es *erklärbar* zu machen (was nicht *verständlich* bedeutet). Auch auf der Ebene des affektiven Erlebnisses hat all dies oft dazu geführt, die fragliche Realität auf ein Chaos einzelner Empfindungen, Lust- und Unlustzustände sowie einzelner Triebbewegungen zu reduzieren. Aus Schelerianischer Sicht ist es genau die Sensibilität in ihrer affektiven Modalität, die uns ermöglicht, in jeder möglichen Ausdruckserscheinung die Wirklichkeit zu fühlen. Das von Scheler kritisierte „konstruktivistische“ Verfahren führt folglich zum Zerschneiden *a parte objecti* der axiologisch-affektiven Einheiten (der Güter, der Übel, der Gefahren, der Genüsse etc., dessen was uns glücklich macht oder uns oder andere erschreckt), das heißt der Korrelate des Gefühlslebens, in denen sich die Wirklichkeit ankündigt, bevor sie klar dargestellt werden kann.

Freud selbst, der, wie wir gesehen haben, das Zentrum (im Stellenwert) erfassen konnte, aus dem sich zumindest eine Verschiedenheit im Leben einzelner Menschen ergibt, wird gleichzeitig in diesem Punkt von Scheler kritisiert: In seiner Ontogenie der Sympathie- und Liebesgefühle würde er der englischen Assoziationspsychologie in gewissem Maße selbst zum Opfer fallen, da er den „allgemeinen Bestandteil an Prinzipien der Erklärung“ (2005, S. 177) dieser psychologischen Strömung aufgenommen und vorausgesetzt hat.

Der grundlegende Fehler der Assoziationstheorie und jeder Theorie der Liebe oder der Sympathiegefühle, die einseitig im naturalistischen (physisch-kausalen) Sinne unausgeglichen ist, besteht nicht so sehr darin, die Tatsachen in ihrer eigenen Spezifität und ihrer Einheit zu sehen und dann eine sehr schlechte Erklärung davon zu geben, sondern er besteht laut Scheler in ihrer *Blindheit* gegenüber den Tatsachen. Wenn man in der Erklärung einer Tatsache von den Bedürfnissen der Erklärung ausgeht, die will, dass die Tatsachen tatsächlich sozusagen auf eine Vielzahl von Atomen reduziert werden – wie im Atomismus der Empfindung, der uns, sobald er angenommen wird, zwingt, die Wahrnehmung in Begriffen einer Vorstellung zu interpretieren, die diese Daten reorganisieren kann –, dann ist es unvermeidlich, von elementaren Daten auszugehen, um weniger elementare Phänomene zu bilden. So wird die Geschlechtsliebe bei Freud, obwohl sie nicht ganz blind ist, aus einfacheren Daten konstruiert: aus „einem ganz allgemeinen undifferenzierten Liebesgefühl (Wohlfühlen)“ und aus einem Geschlechtstrieb, den Freud als „völlig blind“ und „wahllos“ (Scheler, 2005, S. 202) ansieht; aus einem Geschlechtstrieb, der wiederum einer noch einfacheren Libido folgt, die ihren Ursprung wiederum in einer noch einfacheren, primitiven Empfindung (der Wollustempfindung) hat, die von bloßen Lustzuständen (den sinnlichen Gefühlen) begleitet wird. Wenn man, rein positivistisch und nach den Prinzipien der Assoziationspsychologie, annimmt, dass „[...] solche Empfindungen zunächst auf mechanische Weise durch eine zufällige Reizung der erogenen Zonen des Säuglings erzeugt [werden], so könnte man geneigt sein, alles Streben nach einem Wiederhaben gearteter Empfindungen mit dem Namen »libido« zu bezeichnen“ (Scheler, 2005, S. 198).

Eine Konstruktion dieser Art stammt nach Schelers Begriffen aus einem methodischen Fehler, in dem Sinne, dass sie die Realität systematisch „umkippt“, um ein Ergebnis im Hinblick auf den Zweck des jeweiligen Autors oder auf die Erklärung, zu der er gelangen will, zu erzielen. Sie erlaubt Freud, die Normalfälle zu erklären (mehr als zu verstehen), basierend auf anormalen, krankhaften Tatsachen. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, konstruiert Freud, eben ausgehend von elementaren und unbestimmten Daten – von einer Vielzahl einzelner, atomistischer Phänomene, und nicht von Phänomenen, die in ihrer Spezifität und ihrer

3.1. Schelers
Kritik an Freuds
Konstruktivismus

genauen Physiognomie erfasst werden –, auch Impulse und Gefühle. Impulse und Gefühle wie zum Beispiel die Geschlechtsliebe, die ihrer Natur nach raffinierter, artikulierter und zentraler ist als andere Erlebnisse – raffinierter und zentraler zum Beispiel als ein (von Natur aus) einfacher und peripherer Sinneszustand. Folglich leugnet Freud, in Schelers Interpretation seines methodischen Ansatzes, die Originalität und die Fähigkeit nicht nur der Libido, sondern auch des Geschlechtstriebes und sogar der Geschlechtsliebe, über sich selbst hinaus zu *sehen*. Die Triebe im Allgemeinen sehen aus Schelers „Sicht“ schon, obwohl sie nicht sehen können, wie eine Geschlechtsliebe zum Beispiel sehen kann. Tatsächlich haben sie nach der Meinung des Philosophen kein Bild und keine Darstellung des Objekts, dennoch sind sie nach „Objekten“ (als Werteinheiten gemeint) axiologisch ausgerichtet und sie sind individualisiert (wenngleich auf schwache Weise).⁸

Wenn auch dieser Wertstandpunkt berücksichtigt werden soll, genügt es, Freuds Begriff der Perversion mit dem von Scheler zu vergleichen. Betrachten wir eine Perversion zum Beispiel in ihrer autoerotischen Version, um ein genaues Beispiel aus ihrer jeweiligen Sicht (des Psychoanalytikers und des Philosophen) dafür zu haben, was es bedeutet, vorübergehend oder dauerhaft die Beziehungsfähigkeit zu verlieren. In Anbetracht der jeweils unterschiedlichen Hypothesen zu den Modalitäten der Bildung von Phänomenen im Allgemeinen, einschließlich anomaler oder pathologischer Phänomene, werden auch die Hypothesen zu den möglichen Modalitäten der Bildung von Perversionen unterschiedlich sein.

3.2. Ein Beispiel für mangelnde Beziehungsfähigkeit: der pathologische Autoerotiker

In seinem Assoziationsansatz sieht Freud – nach Schelers Lesart – in Perversionen keine Abweichungen von einem ursprünglichen Trieb, sondern bloße „Fixierungen kindlicher Entwicklungsstufen“ (2005, S. 201), die im Normalfall überwunden werden. Aus einem „Rest“ dieser Stufen, aus deren Formen elementarer libidinöser Phänomene, kann Freud etwas als „Material“ (S. 201) ziehen, das er für die Konstruktion der normalen Geschlechtstliebes braucht.

Schelers *Material* dagegen, um bei der prägnanten Bedeutung eines Begriffs zu bleiben, der hier nicht zufällig von Scheler verwendet wird, wird von Werten dargeboten, ohne dass diese jedoch Baumaterial sind. Sie bestehen im Gegenteil aus den qualitativen Aspekten der Wirklichkeit. Bei unseren Erkundungen der Umwelt und der jeweiligen Werteinheiten oder praktischen Güter und bei Begegnungen mit anderen können Werte sich unserem Zugriff *widersetzen*. Werte gehören zu den jeweiligen Gütern (Wertdingen) und/oder zur jeweiligen axiologischen Struktur eines Individuums. Von beiden, von Dingen und/oder von Menschen, zeigen sie die Eigenart oder den Unterschied (bzw. Widerstand). Werte (in ihren jeweiligen *Gegenständen*) können, nicht nur unsere emotionalen Erlebnisse, einschließlich der geteilten Gefühle, sondern auch unser Verhalten motivieren und unsere Beziehungen entscheiden. Aber gerade in der mehr oder weniger angemessenen Orientierung an bestimmten Werten kann ein Verhalten eine bestimmte Wendung nehmen (gut oder schlecht, normal oder quasi-normal bzw. pervers etc.). In der manchmal pathologischen Blickverschiebung von Werten, in der Umkehrung (das heißt in der intentionalen Orientierung des Fühlens, wenn das Leben nicht wächst und nicht bereichert wird, gerade durch die Begegnung mit neuen Werten, sondern auf eine Vielzahl von einzelnen Empfindungen reduziert wird) macht die axiologische Wirklichkeit keinen Unterschied mehr bzw. keine „Differenz“ mehr.

Schelers Begriff der „Perversion“ kann vielleicht nach diesen Präzisierungen leichter verstanden werden, auch im Gegensatz zum Freud'schen. Die Perversion besteht für Scheler nicht aus einer Konstruktion und sie ist nicht einmal ein normales, sondern

⁸ Vgl. hierzu Guccinelli (2019).

ein modifiziertes Phänomen. Wie gesagt, für Freud sind Perversionen – bemerkt Scheler – gerade „die ganz allgemein verbreiteten *primitiven Formen* von libidinösen Regungen überhaupt, das »Material« gleichsam, aus dem auch der Aufbau des normalen Geschlechtstriebes stets erfolge“ (2005, S. 201-202). Scheler glaubt im Gegenteil, dass nicht nur Geschlechtstriebe eine ursprüngliche Tatsache sind, die sich nicht auf eine Summe blinder Empfindungen reduzieren lässt und die mit einer Wertorientierung ausgestattet ist, sondern dass auch die Libido „eine *ursprüngliche* Strebenstatsache“ (2005, S. 200) ist, die in ihrem Wert-„Objekt“ – das nicht bereits vorgestellt und nicht einmal gewollt ist – „durch eine Regung der vitalen Liebe“ (S. 200) bestimmt (gegründet) wird. Und letztere ist wiederum nicht auf eine Strebung reduzierbar. Darüber hinaus richtet sich die vitale Liebe (als Funktion), wovon jede Regung des gleichen Typs (vital) Ausdruck ist, auf den ganzen Leib anderer, nicht auf einen Teil dieses Leibs. Es sind die eidetischen, vergangenen Erlebnisse von Liebe und Hass, die affektiven Vorzüge, auch wo es sich um *First-Order*-Erlebnisse handelt, die jene selektiven Formen (*a priori*-Wissen, das auf weitere Erlebnisse anwendbar ist) der Liebe und des Hasses (und der Strebungen, der Triebe usw.) werden, in denen weitere Objekte des gleichen Typs geliebt und gehasst werden können. Eine Perversion ist daher, aus Schelers Perspektive, immer „eine *Abirrung* des normalen Triebes, die mehr oder weniger Krankhaft ist und in keiner Weise als etwas *generell* »Angeborenes« bezeichnet werden kann“ (2005, S. 201). Sie ist eine Abirrung eines normalen Triebes, der im Falle der Erotik ein Beziehungstrieb ist. Der Trieb unterscheidet sich daher sowohl von einem völlig irrationalen und blinden Erlebnis als auch von einzigen, peripheren, nicht-intentionalen und einfacheren Erlebnissen wie jenen der einzelnen Sinneszustände aus denen er nicht aufgebaut ist und deren Summe er nicht bildet. Der Trieb kann jedoch einen negativen Einfluss auf das Leben eines Menschen haben, nicht nur einen positiven, und zwar in dem Sinne, dass er andere Erlebnisse, zum Beispiel die der emotionalen Sphäre, zur Perversion veranlassen kann. Das Bild des pathologischen Autoerotikers erscheint an sich beredt:

Das Abgleiten des Blickes von dem an den Dingen und in den Dingen gefühlten Wert auf unser Gefühl während des Habens des Wertes, ja schon auf das Fühlen des Wertes als besondere Funktion der Wertaufnahme, ist der Anfang einer Erscheinung, die, nur *quantitativ* gesteigert, zum Abnormen und Krankhaften führt. [...] So gleitet auch der Blick des krankhaften Autoerotikers von dem geliebten Gegenstand und seinem Werte immer auf die eigene Empfindung ab, bis sich diese und die ihr anhaftenden sinnlichen Gefühle ganz vor die Wertgegenstände drängen und ihm diese immer mehr verdunkeln; so weit, daß er schließlich ganz im Eigenzustand und in dessen Analyse wie in einem Gefängnis eingeschlossen ist. Es scheint mir in Fällen solcher Art nicht an erster Stelle das pure Gefühlsmaterial, die Qualität der Gefühle, ihre Stärke, ihre Verknüpfung mit bestimmten Inhalten, was eine Variation gegen das normale Leben gefunden hat, sondern die Funktion des Fühlens, die ihre primäre Richtung auf Werte, und zwar zunächst auf Außen- und Fremdwerte, verloren hat. Sie hat an Stelle dessen die Vorzugsrichtung »auf sich« und die eigenen Zustände angenommen (Scheler, ⁵1972a, S. 263-264).

Alles beginnt mit einem *Blick*, der sich von den Dingen, dem geliebten Objekt und seinen Werten entfernt, die ihm seinen eigenen Stil verleihen. Alles beginnt mit einer Hinwendung zu den eigenen sinnlichen Zuständen und den eigenen, einzigen Empfindungen. Und die Welt der Werte, an der unsere Beziehungsfähigkeit und Aufgeschlossenheit oder unser Sich-Verschließen gegenüber anderen gemessen wird, die unser Leben bei jedem Schritt motiviert,

erlischt im Schweigen eines *Körpers*, und sie wird durch sinnliche, einzige Gefühle verdunkelt: ein Körper, der buchstäblich konsumiert wird. Und er hat dennoch, vielleicht indirekt, eine *Vorzugsrichtung* eingeschlagen.

3.3. *Seelische
Kausalität oder
Schicksal nach
Scheler*

Es ist notwendig, beide Punkte zu berücksichtigen, die wir unterstrichen haben, das heißt Freuds Hypothese des *Stellenwerts* von Eindrücken in der Entwicklung und Reifung des Organismus, des Individuums der menschlichen Spezies, sowie die *Einheit des Lebens* oder die globale Entwicklung und Reifung.

Das „Gesamtleben“ (Scheler, ⁷2005, S. 196), worauf etwas eine „Wirkung“ (einen Eindruck mit einem Stellenwert) haben kann, schließt (aus einer streng Scheler'schen Perspektive) bereits aus, dass der biologische/psychologische „Reiz“ auf den kausalen reduziert wird, da letzterer nur eine punktförmige, lokalisierte Wirkung haben kann; das heißt, dass er eine Wirkung nur an einem bestimmten Punkt des Leibes haben kann. Der Leib wiederum wäre auf einen bloßen (physischen) Körper, auf einen einfachen Körper-Gegenstand reduziert. Er wäre genau in die einzelnen betroffenen Teile pulverisiert, wenn er einfach mit physikalisch-kausalen Reizen bombardiert würde – wenn wir seine doppelte Natur nicht berücksichtigen (Körper-Leib). An der Grenze ist es möglich, einem kausalen Reiz zu widerstehen, oder es ist möglich, dass einige physische Reize völlig unberührt bleiben („– z.B. elektrische und magnetische Ströme, Strahlen aller Art, die ich nicht empfinde usw.“) (Scheler, ⁸2009, S. 153).

Die „Wirkung“ hingegen, die ein biologisch/psychologisch beabsichtigter „Reiz“ haben kann, ist keine Wirkung in ihrer physikalisch-kausalen Bedeutung, sondern eine „Wirksamkeit“, die eine *Variation des einheitlichen Leibs* und des jeweiligen Lebens bestimmt. Die Werte müssen natürlich, im Guten, zu dem sie gehören, buchstäblich hervorstechen, um eine „Differenz“ wirklich erzeugen zu können.

Beide Punkte – Stellenwert und Gesamtleben – stehen in engem Zusammenhang mit einer „seelischen Kausalität überhaupt“ (Scheler, ⁷2005, S. 196), für die Scheler zugibt, dass er Vorschläge von Freuds Kausalität einbezogen hat. Freuds Idee, dass bestimmte Orientierungen, in der Zeitphase vor der Pubertät, auf bestimmte erotisch gefärbte Objekte fixiert werden, die die Gesamtstruktur des zukünftigen Lebens eines Menschen bestimmen können, ist die Schwelle auf der Schelers Phänomenologie und Freuds Psychoanalyse sich treffen. Scheler betont die Besonderheit dieser psychischen Kausalität – für ihn eine ganz andere als die physisch-natürliche –, nach der jeder Moment einen unwiederholbaren, originalen, *individuellen* Moment in der Entwicklung eines „Individuums“ darstellt und jedes Erlebnis „nur einmal seine eigentümliche Wirkung abgibt“ (⁷2005, S. 197), und untersucht das große Thema eines individuellen *Schicksals*. Das Schicksal ist nicht die individuelle *Bestimmung*⁹, sondern es ist die Verschiedenheit jener „Wirkung“ (Wirksamkeit), die eine Variation des Leibs (als Einheit verstanden) erzeugt – eine Variation, die auf die Entdeckung weiterer Werte, in den entsprechenden Gütern oder in anderen Lebewesen, und Aufgaben, zurückzuführen ist. Indem Menschen weitere Werte entdecken, erleben sie einen Augenblick lang ihr volles Potenzial, aber gleichzeitig auch, wieviel Mühe es kostet, genau das Individuum, und nur das Individuum, zu sein, dem genau all das passieren kann, was ihm passiert. Schelers Begriff der „seelischen Kausalität“ stimmt daher mit dem des „Schicksals“ überein:

»Schicksal« ist ja nicht mit all dem gleich, was von außen her uns an Reizursachen und Bewegungen trifft [...] Das »Schicksal« ist die Reihe, die Schar der »Begebenheiten«, die wir, obgleich wir sie in keiner Weise »gesucht«, »vorausgeahnt«, »erwartet«

⁹ Vgl. hierzu Guccinelli (2013, S. XVII-XCVIII).

oder »erwählt«, doch in einer ganz einzigen Weise als »zu unserem Sosein gehörig« empfinden – wenn sie dagewesen sind, und die in ihrer Gesamtheit eine Einsinnigkeit des Lebensverlaufes darstellen, die als Gesamtgestaltung die Marke der Individualität dessen trägt, zu dem der Verlauf gehört (2005, S. 195-196).

In unserem Beitrag haben wir uns im Rahmen der Sozial- und Gemeinschaftsgefühlserkenntnis (und des Scheiterns der Sozial- und Gemeinschaftsgefühlserkenntnis) mit einigen möglichen Formen des Verlustes der Interaktionsfähigkeit bzw. der mangelnden Interaktionsfähigkeit befasst. Insbesondere haben wir zwei mögliche Ansätze zu dem Scheitern der Sozial- und Gemeinschaftsgefühlserkenntnis untersucht und verglichen: den von Waldenfels und den von Scheler. Waldenfels' responsive Phänomenologie und Schelers Wertphänomenologie unterscheiden sich sicherlich in Bezug auf einige Annahmen und Absichten, obwohl beide Philosophen zum phänomenologischen „Kontinent“ gehören. Phänomenologie „wird auf viele Arten gesagt“. Jedenfalls ist es möglich, bestimmte Momente zu identifizieren, in denen sich beide Philosophen an der „Schwelle“ treffen. Ihr gemeinsames Interesse für die Psychoanalyse ist zweifellos ein Vorzugsinteresse. Wir sind daher dem Faden dieses gemeinsamen Interesses (und der Ratlosigkeit beider Philosophen gegenüber einigen Freud'schen Annahmen) gefolgt und wir haben uns Fragen über den Status und die Modalität des Bildungsprozesses einiger Schwächen der Interaktionsfähigkeit gestellt. Wir haben unter anderem gezeigt, dass für beide Philosophen zumindest bestimmte Formen der Beziehungsunfähigkeit keine ursprünglichen Phänomene darstellen. Sie sind eher *Verformungen* (bei Waldenfels) des normalen oder quasi-normalen Phänomens der Responsivität bzw. *Abirrungen* der normalen Triebe, in dem mit Scheler untersuchten Fall von Perversionen.

Hauptabsicht dieser Arbeit war es, mit Freud und über Freud hinaus zu zeigen, dass das Schicksal unserer Triebe und unseres Lebens, obwohl es nicht gewollt ist, auch in unseren Händen liegt, wenn auch nur minimal, und dass es eine Beziehungskonnotation hat. Und dass es nicht sicher ist, dass dies nicht auch für diejenigen gelten kann, die an Pathologien leiden, da ein*e Patient*in in erster Linie ein Mensch ist und nicht seine*ihre Pathologie, und jeder Mensch auch ein „Patient“ (im Sinne Waldenfels') ist. „Das Pathologische“ – wie Waldenfels schreibt – „ist dann nicht mehr nur ein Gemenge aus Tribschicksalen“ (2019, S. 164). Wie wir gesehen haben, kann Scheler diese Aussage nur teilen. Es ist genau die ständige Suche nach dem Anderen, die den Menschen zu etwas anderem als zu einem bloßen Egozentriker macht, und es ist immer noch die unartikulierte oder verzerrte Suche nach dem Anderen in Wesen, die an Interaktionsschwäche leiden, die die „Ketten der Isolation“, die ihre Leben binden, lockern kann, wenn nicht gar definitiv zerbrechen.

LITERATUR

- Cusinato, G. (2009⁵). Guida alla lettura. In G. Cusinato (Hg.), M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* (S. 7-81), Traduzione dell'edizione originale del 1928. Milano: FrancoAngeli;
- Freud, S. (1946). Triebe und Tribschicksale (1915). In: A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower (Hg.), Unter Mitwirkung von M. Bonaparte, *Werke aus den Jahren 1913-1917* (GW X) (S. 209-232). London: Imago Publishing Co., Ltd.;
- Freud, S. (1942). Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905). In: A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower (Hg.), Unter Mitwirkung von M. Bonaparte, *Werke aus den Jahren 1904-1905* (GW V) (S. 28-145). London: Imago Publishing Co., Ltd.;
- Freud, S. (1940). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-1917). In: A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower (Hg.), Unter Mitwirkung von M. Bonaparte, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (GW XI) (S. 3-497). London: Imago Publishing Co., Ltd.;
- Guccinelli, R. (2019). On the Ecological Self. Possibilities and Failures of Self-Knowledge and

4. Abschließende Bemerkungen

- Knowledge of Others. In: L. Aguiar de Sousa & A. Falcato (Eds.), *Phenomenological Approaches to Intersubjectivity and Values* (S. 84-99). Cambridge; Cambridge Scholars Publishing;
- Guccinelli, R. (2016). *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*. Roma: Aracne Editrice;
- Guccinelli, R. (2013). Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler. In: R. Guccinelli (Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di R. Guccinelli, Presentazione di R. De Monticelli), Max Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (S. XVII-XCVIII). Milano: Bompiani;
- Scheler, M. (2009). Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (1927). In: M. S. Frings (Hg.), Mit einem Anhang von Maria Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, GW II (S. 3-584). Bonn: Bouvier Verlag;
- Scheler, M. (2005). Wesen und Formen der Sympathie (1923). In: M. S. Frings (Hg.), *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, GW VII (S. 7-258). Bonn: Bouvier Verlag;
- Scheler, M. (1972b). Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (1912). In: Maria Scheler (Hg.), *Vom Umsturz der Werte Abhandlung und Aufsätze*, GW III (S. 33-147). Bern/München: Francke Verlag;
- Scheler, M. (1972a). Die Idole der Selbsterkenntnis (1912). In: Maria Scheler (Hg.), *Vom Umsturz der Werte. Abhandlung und Aufsätze*, GW III (S. 213-292). Bern/München: Francke Verlag;
- Waldenfels, B. (2019). *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*. Berlin: Suhrkamp Verlag;
- Waldenfels, B. (2015). *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp Verlag;
- Waldenfels, B. (2008). *Fenomenologia dell'estraneo* (2006). In F. G. Menga (Ed.), *Fenomenologia dell'estraneo* (S. 7-155). Milano: Raffaello Cortina Editore;
- Waldenfels, B. (2006). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

REVIEW