

polylog 54₂₀₂₅

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

ISSN 1600-6331 ISBN 978-3901989-53 7 € 20,-

Franz Gmainer-Pranzl und Barbara Schellhammer

Erfahrung des »Fremden«

Mit Beiträgen von Mathias Obert, Yukiko Kuwayama, Barbara Schellhammer,
Yves Vendé, Bernhard Leistle und anderen

Sonderdruck

Erfahrung des »Fremden«

hg. von Franz Gmainer-Pranzl und Barbara Schellhammer



- 3 FRANZ GMAINER-PRANZL/BARBARA SCHELLHAMMER
Die Erfahrung des Fremden in interkulturell-philosophischer Perspektive
Einleitung
- 9 BARBARA SCHELLHAMMER
Sensibilisierung oder Selbstbehauptung? Zur Bedeutung einer responsiven Resilienz
- 21 MATHIAS OBERT
Befremden in der Kultur: Einige Überlegungen dazu, was »chinesische Philosophie« nicht ist
- 35 YVES VENDÉ
Chinese Philosophy and Waldenfels' »Phenomenology of the Alien«
- 47 YUKIKO KUWAYAMA
*Die Gefühlskultur und ihre Transformabilität:
Von Ágnes Hellers Gefühlstheorie zu einer interkulturellen Gefühlsphänomenologie*
- 61 BERNHARD LEISTLE
*Begegnung zweier Fremder
Überlegungen zum Verhältnis zwischen Bernhard Waldenfels' Phänomenologie
und interkultureller Philosophie*
- 73 BARBARA NIEDER
Von der Brüchigkeit des Begegnens
- 79 MARTIN MÜHLICH
*Spannungsfeld Atmung.
Überlegungen zu einem alltäglichen, leibkörperlichen Phänomen*
- 85 CORNELIA BRANDSTÖTTER-GUGG
Erziehung als Aneignung, Enteignung oder als Response
- 95 LUCA MARIA SCARANTINO
Ansprache zum 25. Weltkongress für Philosophie am 1. August 2024 in Rom

π' τοπ



- 95 POLYTOP – STIMMEN, BLICKE, NETZWERKE
- 102 BERICHTE, BÜCHER & MEDIEN
- 116 IMPRESSUM
- 117 BESTELLEN

YUKIKO KUWAYAMA

Die Gefühlskultur und ihre Transformabilität: Von Ágnes Hellers Gefühlstheorie zu einer interkulturellen Gefühlsphänomenologie

ABSTRACT

This article explores the diversity of individual and cultural emotional habits, and their transformability. To gain a clearer understanding of what is »foreign« (*fremd*) in feeling, this article examines the distinction between the modes of feeling outlined in Ágnes Heller's *A Theory of Feelings* (1981): 1. to feel something identifiable, and 2. to feel something not (yet) identifiable. By analyzing the processual, formative, and transformative aspects of culture of emotions (*Gefühlskultur*), the process of the concretization of feelings through Heller's theoretical insights become clear. The article elucidates that a responsive and transformative phenomenology of emotion from an intercultural perspective has the task of taking both the two distinguishable modes of emotion and the diversity of emotion cultures into account. This method involves »articulated listening« to feelings while engaging with something foreign – a process that can accompany any transformation of the articulation of feelings and thus of personal emotional dispositions

KEYWORDS

responsive phenomenology;
transformative phenomenology;
Culturality of emotions;
Ágnes Heller;
articulation of emotions;
culture of emotions

YUKIKO KUWAYAMA

ist Lektorin (Deutsch, Gegenwartsphilosophie/Modernes Denken) an der Universität Tokyo, The Graduate School of Arts and Sciences. Sie ist auch Ko-Organisatorin der Groupe d'étude de philosophie japonaise am Institut français de recherche sur l'Asie de l'Est (Inalco/ Université de Paris Cité/CNRS) und Mitglied des Kobe Institute for Atmospheric Studies an der Universität Kobe.

in: polylog 54/2025:
Erfahrung des »Fremden«
Seite 47 – 59

FREMDHEIT UND GEFÜHLE

Um von der Fremdheitserfahrung zu sprechen, muss man zunächst davon ausgehen, dass Gewissheit darüber herrscht, was unter »fremd« verstanden werden kann. Aber ist das noch der Fall, wenn man sich in einer Situation wiederfindet, in der man zunächst noch nicht erkennt, dass man gerade eine Art »Fremderfahrung« macht? Anders ausgedrückt, setzen wir häufig voraus, dass alle von vornherein wüssten, was das Adjektiv »fremd« bezeichnen soll, obwohl eigentlich gar nicht klar sein muss, dass die Situation, in der man eine solche Erfahrung macht, anderen, und zwar so verschiedenen anderen auch »fremd« erscheint. Wittgenstein bietet auf die Frage in Bezug auf »Schmerz« eine Art Ausweg an.¹ Die Fremdheitserfahrung betreffend kann diese Frage folgenderweise umformuliert werden: Wie lernt man zu verstehen und identifizieren, dass das, was man gerade erlebt, eine Fremdheitserfahrung ist, wenn es sich dabei um etwas ganz und gar »Fremdes« und Unbekanntes handelt?

Die responsive Phänomenologie der Fremdheit bei Bernhard Waldenfels hat die Responsivität (oder das Antworten-Können) auf etwas »Fremdes« als den ersten Schritt des Umgangs mit dem Fremden genannt. Die Responsivität bezeichnet hier weder eine willkürliche Sehnsucht nach etwas Neuem noch ein Siegen-Wollen über andere, die als das Fremde erkannt wurden. Das Antworten-Können bildet sich vielmehr – so wie es von Heller zutreffend formuliert wird – aus dem Prozess heraus, in dem man sich »involviert« fühlt, dass etwas als fremd vorkommt, und man allmählich erkennt, was einem »fremd« vorkommt/vorkam.² Zunächst muss man sich auf das Pathos des Involviert-Seins einlassen und erst dann kann man erkunden, was einem wie vorkäme. Im Japanischen gibt es ein bestimmtes Wort, das die leiblich spürbare Präsenz von etwas zu Worte bringt: *kehai*.³

Kehai als Wort drückt noch nicht aus, um was für einen Gegenstand, eine Person oder sonstige Entitäten es sich handelt; es beschreibt das leibliche Empfinden, dass sich irgendetwas ganz nah beim eigenen Leib der sprechenden Person befindet. Da das Wort *kehai* in seiner Etymologie das altchinesische *qi* (Luft, Atem, Atmosphäre, Lebenskraft, -energie) in sich trägt, ruft es Assoziationen mit der durch die der Luft übertragenen, leiblich spürbaren Vibrationen oder Oszillationen zwischen dem Leib und dem erkannten Fremden in einer Situation hervor. Das Involviert-Sein in einer Fremderfahrung findet leiblich akut statt.

Die »Fremdheit« oder »das Fremde« kann zwar nicht mit *einem bloßen Gefühl* gleichgesetzt werden, da die Fremdheit an sich nicht nur als ein Gefühl oder leibliches Spüren, sondern auch als die gesamte Situation, in der man sich befindet, als ein konkretes Objekt, als jemand bestimmtes oder als das (fremd gewordene) eigene Selbst erlebt und erfahren werden kann. Nichtsdestotrotz bleibt die Frage nach dem »Wie« des Umgangs mit dem »Fremden« innerhalb der responsiven Phänomenologie auf eine fruchtbare Art und Weise offen; und diese Offenheit konkretisiert sich in jeder Situation, in der jede und jeder vor Ort etwas »Fremdem« begegnet. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich anhand der folgenden zwei Leitfragen mit dem »Wie« im Erkennen und Benennen der Gefühlserfahrung: 1. Wie variieren Gefühlserfahrungen kulturell und persönlich? 2. Wie transformiert sich die Art und Weise der Gefühlsbildung durch Responsivität?

GEFÜHLSBEGRIFFLICHKEITEN INTER-KULTURELLER PERSPEKTIVE(N)

Die ungarische Philosophin Ágnes Heller (1929–2019) befasst sich in ihrem Werk *Theorie der Gefühle* mit der Frage nach dem »Wie« aus einer transformativen phänomenologischen Perspektive.⁴ Um vom Fremden zu sprechen, ist es jedoch erforderlich, nicht nur die Übergangsgefühle zwischen dem noch unerkannten

1 Vgl. Wittgenstein: *Untersuchungen*, 146 (§ 244).

2 Vgl. Heller: *Theorie der Gefühle*, 19.

3 Zur Ästhetik des *kehai* im deutschsprachigen Diskurs vgl. Hisayama: *Erfahrung des ki*, 62–68.

4 Zur transformativen phänomenologischen Perspektive vgl. Elberfeld: *Philosophieren in einer globalisierten Welt*, 391–449.

Fremden und dem erkannten Fremden zu erhellen, sondern auch die Sprache(n) zu thematisieren, durch die man mit dem »Fremden« umgeht.

Der Diskurs über die Philosophie der Gefühle im deutschsprachigen Raum befasst sich zunächst mit Unterschieden der Gefühlsbegrifflichkeiten der europäischen Sprachen: Das französische *sentiment* ist nicht deckungsgleich mit »Sentiment« auf Englisch oder Deutsch.⁵ Das deutsche Wort »Gefühl« deckt mehrere Bereiche wie Emotionen (*emotions, sentiments*), Wahrnehmungen (*perceptions, feelings*) und Empfindungen (*feelings, sensations, sentiments*) ab.⁶ Wie Entsprechungen für das dänische Wort »hyggelig« oder das deutsche Wort »gemütlich« schwer in anderen Sprachen zu finden sind, weist auch das kaum übersetzbare tschechische Wort *Lítost* beispielsweise als Gefühlskonzept Schwierigkeiten in der Übertragbarkeit in eine andere Sprache auf.⁷ Es ist daher davon auszugehen, dass es unzählige verschiedene Emotionskonzepte und Gefühlsausdrücke auf der ganzen Welt gibt, deren Vielfalt man nur schwer in einer Arbeit erfassen könnte. Die Verfügbarkeit bestimmter Begriffe und Ausdrücke in einer Sprache schließt jedoch nicht aus, dass ihre Muttersprachler:innen und sonstige Sprecher:innen dieser Sprache keinen Zugang zu den Fühlweisen hätten, die aus einer anderen Kultur und Sprache stammen.

In Bezug auf die kulturell unterschiedlichen Gefühlsbegrifflichkeiten sind das chinesische *qi*, das koreanische *gi* sowie die japanischen *ki* und *ke* sicherlich exemplarisch.⁸ Innerhalb interkultureller phänomenologischer Diskurse sind die Konzepte insbesondere aus dem Japanischen bereits im deutschsprachigen Raum mehrfach zur Untersuchung herangezogen

worden.⁹ Wie das altgriechische Wort *Pneuma* nicht nur den Hauch oder die Luft, sondern auch das Geistige des Menschen bezeichnet, unterlaufen sowohl *ki* als auch *ke* (ebenso wie das originale *qi*) die »logozentrischen Dualismen«¹⁰ wie etwa jene der cartesianschen Tradition und weisen somit eine beachtliche Schwierigkeit beim Übersetzen in die heutigen europäischen Sprachen auf.¹¹

Das Beispielswort *kehai* weckt beim Gebrauch einen Erfahrungshorizont, der einen leiblich nach-erleben lässt, dass es sich um etwas (noch) nicht Erkanntes handelt, dessen Präsenz man jedoch an der eigenen Haut spüren kann. Es kann also auch als eine Brückenerfahrung zu einem leiblichen Nachempfinden verstanden werden. In diesem Sinne lässt sich sagen, dass *ki* und *ke* als Komposita von Wörtern bei Japanischsprachler:innen potentiell stetig ein leibliches Nacherleben auslösen.¹² Anders gesagt teilen die Menschen, die sowohl *ki* und *ke* als Wort in ihrer Mutter- oder Lebenssprache haben – wenn auch begrenzt auf dem Vorstellungsniveau –, diese leiblich vollziehbare Nacherlebbarkeit *gemeinsam*. Der Ausdruck »gemeinsam« darf und sollte hier kursiv bleiben, denn es ist hier nicht das Interesse der Arbeit, die »Gemeinsamkeit« dieser Vorstellung oder Assoziation als eine idealisierte oder geschlossene Entität zu definieren. Die *gemeinsame* »Nacherlebbarkeit« hier kann auch als Nacherlebbarkeit »ähnlicher« (potenzieller) Erfahrungen bezeichnet werden, nach dem Konzept

5 Vgl. Hastedt: *Gefühle*, 12.

6 Vgl. Stalfort: *Erfindung der Gefühle*, 62–65.

7 Vgl. Kundera: *Lachen und Vergessen*, 164–167.

8 Das koreanische *gi*, die japanischen *ki* und *ke* entstammen ursprünglich dem chinesischen *qi*, die in den jeweiligen Sprachen mit der Zeit Gemeinsamkeit und Unterschiede entwickelt haben; vgl. Minami: *Vergleichende Studie*, 21ff.

9 Vgl. Yamaguchi: *Leibhaftige Vernunft*; Hisayama: *Erfahrung des ki*; Kuwayama: *Fühlen und Empfinden*.

10 Dies betrifft ebenso die Konzepte *qi* aus dem Chinesischen und *gi* aus dem Koreanischen, da all diese Wörter ursprünglich aus dem Chinesischen stammen. Zu den »logozentrischen Dualismen« vgl. auch Roßker: *The Concept of Qi*, 129–130.

11 Vgl. auch Kuwayama: *Fühlen und Empfinden*, 138.

12 *Ki* und *ke* tauchen noch heute fast in jedem zweiten Satz im japanischen Alltag auf. Eine Charakteristik zeigt sich darin, dass sie in ihrer Genealogie zahlreiche Ausdrucksweisen entwickelten, die nicht nur die leibliche Kondition, sondern auch die Stimmung, intentionale Gefühle sowie etwas Atmosphärisches zu Wort bringen; vgl. auch Kuwayama: *Fühlen und Empfinden*, 139–160.

der »Familienähnlichkeit« von Wittgenstein.¹³ Die sprachlich und kulturell geteilte Nachempfindbarkeit von Gefühlserfahrungen erschließt eher offene Vorstellungen, denen verschiedene Arten von Erfahrungen von Situationen zugeschrieben werden können, die relevant für *ki* und *ke* sind. Ein ähnliches Phänomen lässt sich in jeder Sprache beobachten: Zum Assoziationsraum oder Vorstellungsgebiet des »Gemütlichen« auf Deutsch beispielsweise gehören verschiedenste Erfahrungen und Assoziationen des »Gemütlichen«. Einzelne, konkrete und somit ganz unterschiedliche Erfahrungen können dennoch mit dem gemeinsamen Wort »gemütlich« beschrieben werden. Dies heißt dennoch nicht, dass es sich um eine einzige identifizierbare Art von Erfahrung handelt, sondern um mehrere.

Wie werden dann die kulturell unterschiedlichen Begrifflichkeiten und Erfahrungshorizonte im klinischen Kontext behandelt? Im westlichen psychiatrischen Bereich wird spätestens seit der Erscheinung des DSM-4-TR (1994) die kulturelle und regionale Diversität in der Symptomenese – wenn auch begrenzt – mitberücksichtigt. Verschiedene Bezeichnungen von Symptomen oder Störungen aus unterschiedlichen Weltregionen werden als »culture-bound-syndroms« (DSM-4-TR) oder als »Cultural Concepts of Distress« (DSM-5-TR) vorgestellt. Beispiele sind »Nervios« aus Lateinamerika, »Dhat« aus Indien, »Shenjing shuairuo« aus China, aber auch »Taijinkyōfushō« (ein Typus der Sozialphobie) sowie »Hikikomori« (Pathologischer Rückzug ins Zuhause von mindestens sechs Monaten)¹⁴ aus dem Japanischen (erstmalig angeführt im DSM-5TR).¹⁵ Zu

beachten ist, dass auch ähnliche bis durchaus identifizierbare Symptome nicht nur in den genannten Regionen, sondern auch in unterschiedlichen Teilen der Welt festgestellt werden, wie es heute beispielsweise mit *Hikikomori* in Europa durchaus der Fall ist.¹⁶

Für die responsive Phänomenologie des Fremden, die durch die phänomenologische Arbeit zur Fremdheit auch von Bernhard Waldenfels erschlossen wurde, ist diese Diversität des Fühlens und Erleidens relevant. In diesem Artikel wird anhand der Diversität des Fühlens die *Kulturalität* der Emotionalisierung sowie Art und Weise des Fühlens einerseits und deren Transformabilität andererseits diskutiert, wobei ein Fokus auf die prozesshafte Gestaltung von Emotionen gelegt wird. Im nächsten Abschnitt befasst sich der Artikel daher mit der »Kulturalität der Gefühle und ihren Grenzen«, indem kulturell variable Gefühlsbezeichnungen und der damit in Zusammenhang stehende Lernprozess der Emotionalisierung von Empfindungen Berücksichtigung finden. Im vierten Abschnitt wird die prozesshaft sich bildende, transformative Gefühlskultur beleuchtet. Im fünften Teil wird der Konkretisierungsprozess des Fühlens anhand der *Theorie der Gefühle* Hellers eingeführt. Im sechsten wird zusammenfassend die responsive und transformative Gefühlsphänomenologie in interkultureller Perspektive gesucht. Im siebten Abschnitt wird der Ausblick des Ansatzes im »artikulierten Zuhören« der Gefühle gesucht, das mit einer Transformation der persönlichen Gefühlskultur einhergehen kann. Der vorliegende Beitrag ist einer phänomenologischen Forschung und Praxis gewidmet, die sich mit dem kulturellen Unterschied der Gefühlsgeohnheit auseinandersetzt und sich zugleich auf die transformative, individuelle Ebene im Prozess der Gefühlsbildung fokussiert.

13 Vgl. Wittgenstein: *Untersuchung*, 59 (§ 69).

14 Vgl. auch Saito: *Adolscence*, 24f.; APA: *DSM-5-TR*, 875. Nach dem im Januar 2025 vom Ministerium für Gesundheit, Arbeit und Soziales in Japan veröffentlichten Handbuch zur Unterstützung von *Hikikomori* werden die Betroffenen des *shakaiteki Hikikomori* (sozialer Rückzug ins Zuhause) mit einem größeren Spektrum definiert; vgl. Ministerium für Gesundheit, Arbeit und Soziales: *Handbuch*, 13.

15 Es ist zu beachten, dass im Begleitbuch *Clinical Cases* (2023) vom DSM-5-TR, in dem es um eine konkrete Fall-

studie geht, u.a. die Fallbeispiele von *Hikikomori* überhaupt nicht genannt werden; vgl. auch: Tajan: *Hikikomori dans le DSM-5-TR*, 1.

16 Furuhashi: *Hikikomori*, 102–142; Kato et al.: *Outside Japan*, 1061–1075; Eckardt: *Hikikomori in Denmark*, 86–87.

KULTURALITÄT DER GEFÜHLE UND IHRE GRENZEN

Innerhalb Europas ist das *Lítost* aus dem Tschechischen bekannt dafür, dass es nur schwer in andere Sprachen übersetzt werden kann.¹⁷ Dem tschechisch-französischen Schriftsteller Milan Kundera zufolge ist »*Lítost* [...] ein tschechisches Wort, das sich nicht übersetzen lässt. Die erste Silbe, die gedehnt und betont ausgesprochen wird, klingt wie die Klage eines einsamen Hundes. In anderen Sprachen finde ich kein Äquivalent, obwohl ich mir nur schwer vorstellen kann, daß die menschliche Seele ohne dieses Wort zu verstehen ist.«¹⁸ Kundera führt im Kapitel »*Lítost*« in *Das Buch vom Lachen und Vergessen* mehrere Erlebnisse von *Situationen* an, in denen das Gefühl der *Lítost* auftaucht.¹⁹ Das erste Beispiel bezieht sich auf eine Situation, in der ein Student seine »miserable Empfindung« gemischt mit »Scham« und »Ärger« sowie »verletzter Eitelkeit« ausdrückt.²⁰ Anstatt mit seiner eigenen Schwäche (nicht schwimmen zu können) konfrontativ umzugehen, führt er sein Empfinden auf die Handlung seiner (im Schwimmen begabten) Freundin zurück.²¹ Ein weiteres Erlebnis aus der Kindheit des Studenten:

Die Eltern schickten ihn zum Geigenunterricht. Er war nicht besonders begabt, der Lehrer unterbrach ihn oft mit schneidend kalter Stimme und warf ihm seine Fehler vor. Er fühlte sich erniedrigt und hätte am liebsten geweint. Aber statt sich zu bemühen, besser zu spielen und weniger Fehler zu machen, fing er an, sie absichtlich zu machen, die Stimme des Lehrers wurde noch kälter und zorniger, und der Junge versank nur noch tiefer in seiner *Lítost*.²²

17 Vgl. Kundera: *Lachen und Vergessen*, 164; vgl. auch Stalfort: *Erfindung der Gefühle*, 71.

18 Kundera: *Lachen und Vergessen*, 164.

19 Vgl. ebd., 164ff.

20 Vgl. Stalfort: *Erfindung der Gefühle*, 72.

21 Vgl. ebd.

22 Kundera: *Lachen und Vergessen*, 165.

Das häufig bei heranwachsenden Menschen auftauchende Gefühl der *Lítost*²³ scheint im Deutschen in der Mischung von gefühlter Erniedrigung, Schamgefühl, Ärger und Zorn sowie »gekränktem Stolz« oder »verletzter Eitelkeit« sprachliche Entsprechung zu erfahren.²⁴ Das *Lítost* als Wort findet zwar kein Äquivalent in anderen Kundera bekannten Sprachen, scheint jedoch als Gefühl durch die Beschreibung der *Situationen* – wie Kundera es schriftstellerisch schafft – anderen Personen zugänglich gemacht zu werden.

Wie die polnische Linguistin Anna Wierzbicka anmerkte, ist die Verfügbarkeit der Begriffe, mit denen man Emotionen benennt, kulturell unterschiedlich.²⁵ Die Beispiele, die Wierzbicka nennt, sind »*tōiahna*« und »*pe'ape'a*« aus dem Tahitianischen, die im Englischen nicht vorhanden sind. Gleichsam wäre der Begriff der Traurigkeit (*sadness*) im Tahitianischen nicht in derselben Form vorzufinden.²⁶ Die Kritik an der ethnozentrischen Sichtweise, die Unverfügbarkeit eines sprachlichen Ausdrucks für das Gefühl der »Traurigkeit« im Tahitianischen als generelles Unvermögen, traurig zu sein, festzulegen, fasst Wierzbicka so zusammen:

It is ethnocentric to think that if the Tahitians don't have a word corresponding to the English word sad (Levy 1973), they must nonetheless have an innate conceptual category of »sadness«; or to assume that in their emotional experience »sadness« – for which they have no name – is nonetheless more salient and more relevant to their »emotional universe« than, for example, the feelings of *tōiahna* or *pe'ape'a*, for which they do have a name (although English does not). [...] Obviously, there is no reason to think that Tahitians are incapable of feeling »sad«; but neither is there any reason to believe that the speakers of English are incapable of feeling »*toiaha*« or »*pe'ape'a*«. Above all, there is no reason to think

23 Vgl. ebd., 166.

24 Vgl. Stalfort: *Erfindung der Gefühle*, 72.

25 Vgl. Wierzbicka: *Across Languages*, 5.

26 Vgl. ebd., 26f.

that »sadness« is more important or more »universal« than »toiaha« or »pe'ape'a'«. ²⁷

Die Unverfügbarkeit eines Emotionskonzepts in einer Fremdsprache bedeutet noch nicht, dass deren Muttersprachler:innen zu den Gefühlen, die im betreffenden Kontext selbstverständlich präsent sind, keinen Zugang hätten. Sie können durchaus empfunden werden, doch der Umgang mit diesen kann anders sein. ²⁸ Die Art und Weise, wie die Gefühle artikuliert und ausgedrückt werden, variiert je nach Sprache, aber auch je nach Region, Schicht, Generation, Geschlechtsorientierung und nicht zuletzt je nach Person. Wie es aus ihrer ursprünglichen Heimat ausgewanderte Menschen beispielsweise in verschiedenen Graden erleben, geschieht die Transformation der Gefühlskultur stetig, abhängig von der Lebenssituation, den Mitmenschen, dem Ort und den einzelnen Lebensereignissen, worauf man jeweils unterschiedlich reagiert. ²⁹ Wie das Konzept der Neuroplastizität es andeutet, sind auch die Grenzen der Kulturalität der Gefühle keineswegs zu vernachlässigen: Die Gefühlsdisposition eines Menschen bleibt prinzipiell stetig offen oder transformierbar, wie dies von Richard J. Davidson folgenderweise eingeführt wird:

When I explain to audiences and classes that people have distinct Emotional Styles and that these styles reflect specific patterns of brain activity, they often assume that Emotional Style must therefore be fixed and, probably, genetically based. Indeed, for decades neuroscientists assumed that the adult brain is essentially fixed in form and function. But we now know that this picture of a static, unchanging brain is wrong. Instead, the brain has a property called neuroplasticity, the ability to change its structure and function in significant ways. That change can come about in response to the experiences we have as well as to the thoughts we think. ³⁰

Es ist dennoch zu beachten, dass es bei der vorliegenden Arbeit nicht um eine Annäherung zur Selbstoptimierung geht, sondern um die Transformierbarkeit der Gefühlskultur einzelner Menschen. Es ist ebenso zu beachten, dass diese Transformierbarkeit wiederum die Grundbasis dafür schafft, dass die Gefühlsdisposition eines Menschen auf eine bestimmte Art und Weise geformt und stabilisiert werden kann. Die »Kulturalität« der Gefühle basiert ursprünglich auf der transformativen Neuroplastizität der Gefühlsdisposition jedes Individuums.

PROZESSHAFT SICH BILDENDE, TRANSFORMATIVE GEFÜHLSKULTUR

Jutta Stalfort, Historikerin und Autorin des Buches *Erfindung der Gefühle: Eine Studie über den historischen Wandel menschlicher Emotionalität (1750–1850)*, zufolge beginnt der Lernprozess der »Emotionalisierung von Empfindungen« in der »frühesten Kindheit«. ³¹ Zur kulturell zu erlernenden Emotionalisierung von Empfindungen führt sie weiter Folgendes an: »Es muss gelernt werden, welche Empfindungen zu vernachlässigen, und welche hervorzuheben sind, welche als wünschens- und erstrebenswert gesehen werden – und welche es zu vermeiden gilt.« ³² Die »Gefühlsanleitung«, die ein Kind je nach Empfindung und Situation von den Eltern vorgeschlagen oder gezeigt bekommt, hilft ihm in der Regel dabei, aus den unfassbar durchdringenden Reizen einen Ausweg zu finden. ³³ Die Herangehensweise der »Gefühlsanleitung« kann sicherlich je nach Kultur unterschiedlich aussehen, wobei zudem je nach Person, Zeit oder der sowohl naturräumlichen als auch sozialen Umgebung, in der man sich gerade befindet, Unterschiede bzw. Veränderungen festzustellen sind.

Die Gefühlsanleitung sowie das Erlernen der Sprache im Laufe des Wachsens kann eine grundlegende Bedingung des »Sich-in-der-Welt-Bewegen-Kön-

²⁷ Ebd.; vgl. Robert I. Levy: *Tahitians*.

²⁸ Vgl. Kuwayama: *Fühlen und Empfinden*, 69.

²⁹ Vgl. Stalfort: *Erfindung der Gefühle*, 91–95.

³⁰ Davidson: *The Emotional Life*, 10.

³¹ Vgl. Stalfort: *Erfindung der Gefühle*, 82f.

³² Ebd., 82.

³³ Vgl. ebd.

nens«³⁴ ausmachen. So können Japanisch-sprechende Personen sagen: »Ein *Kehai* teilt mit, dass da jemand ist« (*hito ga iru kehai ga suru*), um zu meinen: »Ich spüre, dass da jemand ist (obwohl ich nicht weiß, wo diese Person ist und ob sie wirklich da ist).«³⁵ Die Person verbalisiert ihr leibliches Spüren, ohne dabei zu wissen, was es exakt sein könnte, das sie zu dieser Empfindung gebracht hat. Das Spüren von *kehai* kann Angst oder eine Art Aufregung im Sprechenden hervorbringen. Deren Verbalisierung hilft jedoch in den meisten Fällen zunächst dabei, sich mit der noch ungeklärten, leiblich gespürten Anwesenheit von etwas noch nicht Identifizierbarem auseinanderzusetzen. Auf Deutsch würde man sagen: »Ich habe das Gefühl, dass da jemand sei/ist.« Man beginnt bei der Verbalisierung oder Bewusstmachung des *kehais*/Gefühls auch damit, genauer zu ergründen, um was es sich bei dieser leiblich spürbaren Anwesenheit handelt. Sprechen sowie Verbalisieren kann somit als ein transformativer Umgang mit Gefühlen verstanden werden.

Die kulturell erlernte Grundbasis der Gefühlsanleitung kann im Laufe des Lebens stabilisiert werden. Nach Ágnes Heller hat in diesem Fall jedes Individuum sein ganzes Leben lang zu lernen, von dieser kulturell geprägten Gefühlsgewohnheit ausgehend mit immer neu herantretenden Empfindungen umzugehen.³⁶ Die Gefühlsgewohnheit kann jedoch in manchen Fällen destabilisiert oder transformiert werden, wie ich im nächsten Abschnitt näher ausführen werde. Die Weiterführung des Lebens in der Gesellschaft stellt uns stetig vor die Herausforderung, mit uns jeweils fremd, unbekannt oder neu vorkommenden Situationen umgehen zu lernen. Dabei bleiben folgende Fragen noch offen: Gibt es nicht auch jene Gefühle, bei denen einem die erlernte Gefühlsbasis nicht mehr wirklich hilft? Wie ist nun eine Situation zu verstehen, in der einem noch nicht einmal klar ist, in was für einer Empfindung man sich gerade befindet? In der

vorliegenden Arbeit werden diese Fragen als relevant für die responsive Phänomenologie des Fremden betrachtet. Im nächsten Abschnitt wird der Bereich der prozesshaften Gefühlserkennung näher beleuchtet.

VOM FÜHLEN ALS KONKRETISIERUNGSPROZESS
IN DER THEORIE DER GEFÜHLE ÁGNES HELLERS
Die Gefühlsgewohnheit wird kulturell und individuell erlernt. Die erlernbare, kulturell variable Art und Weise der Gefühlsbildung bietet jedoch die Möglichkeit, im Laufe eines Lebens stabilisiert, verabsolutiert, zerrissen und erneuert oder transformiert zu werden. Dabei scheint die Sprache oder der Umgang mit der Sprache eine wichtige Rolle zu spielen. Jedes Kind eignet sich die »Gefühlsanleitung« über seine Eltern oder Erziehenden parallel zum Spracherwerb an; der Prozess der Gefühlserkennung und des Gefühlserlernens benötigt allerdings den Schritt der Verbalisierung und deren Bewusstmachung. Genauso wie in der Psychiatrie, Psychotherapie oder Psychoanalyse ist die »Verbalisierung« nach Ágnes Heller zum Erkennen und Erlernen der Gefühle »entscheidend«.³⁷ In ihrem Werk *Theorie der Gefühle* (1981/2020) schreibt sie: »Das Erlernen des Gefühls ist immer zugleich der ›Koordinierungs‹-Prozeß des emotionalen Begriffs und des Gefühls.«³⁸ Heller leiht das Wort »Koordinierung« aus der Geometrie und bespricht die entgegensezbaren Möglichkeiten in der Begegnung mit noch unbekannten Gefühlen und dem Fremden auf folgende Weise:³⁹

37 Vgl. ebd., 164.

38 Ebd., 167.

39 Heller weist darauf hin, dass das Wort »Koordinierung« in diesem Kontext aus dem Wortgebrauch der »Koordinierung« in der Geometrie stammt, d.h. es ist nicht ihr Interesse zu behaupten, dass es zwei Einheiten wie z. B. Gefühle als von der Verbalisierungsmöglichkeit unabhängiges Phänomen (1) und die Sprache (als Bezeichnung) gäbe. Es scheint vielmehr eine dynamische Bewegung zu sein, bei der sich jedes Subjekt zwischen den Empfindungen ohne bekannte Bezeichnungen und Empfindungen mit bekannten Bezeichnungen hin und her bewegt; vgl. Heller: *Theorie der Gefühle*, 167.

34 Heller: *Theorie der Gefühle*, 167.

35 Vgl. auch Hisayama: *Erfahrung des ki*, 64.

36 Heller: *Theorie der Gefühle*, 177.

Die »Koordinierung« von Gefühl und emotionalem Begriff kann auf zweierlei, entgegengesetzten Wegen vonstatten gehen. [...] Der erste Weg ist: der emotionelle Begriff ist da (ich kenne ihn), das Gefühl habe ich aber noch nie empfunden. Ich beziehe das sich in mir entwickelnde Gefühl auf den schon bekannten emotionalen Begriff, mit ihm »koordiniere« ich es. Dies kann auf vielen verschiedenen Wegen vonstatten gehen. Um einige Haupttypen zu erwähnen: es ist möglich, daß das Gefühl plötzlich in mir »aufbricht«, ich kann es nur schwer und langsam mit dem schon bekannten Begriff identifizieren; es ist möglich, daß ich mich nach der – mit dem Begriff bezeichneten – Emotion sehne: ich achte in mir darauf, ob sie entsteht, ich forciere ihre Herausbildung, willentlich bringe ich mich in Situationen, die ihre Entstehung ermöglichen etc.; es ist möglich, daß ich mich dem Gefühl entsprechend verhalte und andere – die Zeichen meines Verhaltens lesend – meine Gefühle mit dem, mir schon bekannten, emotionalen Begriff identifizieren (das kommt oft vor, wenn ich den emotionalen Begriff negativ bewerte). [...] Es gibt aber auch einen *anderen* Weg für die »Koordinierung« der Emotionen und emotionalen Begriffe: *wir fühlen etwas*, wissen aber nicht, was es ist: wir suchen nach den Begriffen, die zu unseren Gefühlen »passen«. ⁴⁰

Heller unterscheidet zwei Typen der Begegnung mit Gefühlen. Der erste Typ entfaltet sich so, dass man mittels der bereits bekannten Gefühlsbegriffe aus der kulturell (und individuell) erlernten Gefühlsanleitung mit der neuen Gefühlssituation umgehen kann. Man wusste zwar, dass es solch ein Gefühl gibt, hatte es jedoch noch nie selbst empfunden. Heller führt hier »Liebe« als Beispiel an: »Praktisch jedes Kind weiß, daß es Liebe gibt, ehe es jemals verliebt gewesen ist; die Existenz dieser emotionalen Disposition und ihre, je nach Zeitalter veränderte Bedeutung wird quasi vor die Augen der Kinder »geschoben.« ⁴¹ Der

zweite Typ zeigt auf, wie sich eine noch unbekannte Form von Empfindung entwickelt, und dass man daher nach einer passenden Verbalisierungsmöglichkeit dessen sucht, das einem zunächst fremd erscheint, in dem man sich dennoch in irgendetwas/etwas »involviert« fühlt. Im »Koordinierungs-Prozess« bei Heller beginnt »das Halbkind – Halberwachsener seine eigenen Gefühle zu beobachten, er (sic) beginnt einzusehen, daß die emotionalen Begriffe, über die er verfügt, seine Gefühle nicht vollständig ausdrücken können. Es setzt der kompliziertere Prozeß der Koordinierung der Emotionen ein, man fängt an, die bisher nicht gebrauchten Schattierungen des eigenen emotionalen Begriffsrepertoires (sic) anzuwenden«. ⁴² Bezüglich der Verbalisierung kann dieser Prozess auch dann vonstattengehen, nachdem man nichts Anderes tun konnte, als einfach erstaunt »oh« zu sagen. ⁴³ Es kann auch der Fall sein, dass man in einem Schockzustand sprachlos wird und so bleibt. Heller setzt sich nicht explizit mit solch einem Fall auseinander. Es ist dennoch, wenn auch ohne Hellers theoretischen Blick, annehmbar, dass man mit der Zeit zu verbalisieren beginnen kann, wenn auch Jahre später, wie die Zeitzeug:innen des Atombombenabwurfs auf Hiroshima, die von ihren Erfahrungen 20 bis 40 Jahre später erst angefangen haben zu berichten. ⁴⁴

Auch wenn das Verbalisieren-Können erst Jahre später nach dem Erlebnis eines Schockzustandes oder blitzschnell sofort vor Ort zum Zeitpunkt des Erlebens zustande kommt, kann die Prozesshaftigkeit im Erkennen der Gefühle durchaus in beiden Fällen bestehen. Ausgehend von dem Fall, in dem ein bereits vertrauter Gefühlsausdruck zum Verbalisieren vorhanden ist, beschreibt Heller eine prozesshafte, experimentelle Suche nach anderen Verbalisierungs-

42 Ebd., 171.

43 Für Ueda Shizuteru, einen der repräsentativen Philosophen der dritten Generation der Kyoto-Schule, gehört das »oh« zu seinem Konzept »Urwort«, das aus einem nichtvergegenständlichten Erlebnismoment hervorgeht; vgl. Ueda: *Sammlung II*, 297ff.

44 Vgl. Nemoto: *Zeug:innen werden*, 173–192.

40 Heller: *Theorie der Gefühle*, 167–170.

41 Ebd., 168.

möglichkeiten, die sich in einer Zerlegung und Umschreibung von Gefühlen entfalten können:

Das »ich liebe ihn« wird zerlegt: ich sympathisiere mit ihm, ich bin ihm zugeneigt, ich fühle Freundschaft ihm gegenüber, ich schwärme für ihn, ich achte ihn hoch etc. Das »ich bin schlecht gelaunt« wird ebenfalls zerlegt: ich bin traurig, ich habe Kummer, es tut mir im Herzen weh, ich bin verzweifelt, etwas quält mich, ich bin zerfahren etc. Es entsteht das Gefühl, daß ich meine Gefühle nicht in all ihren Nuancen auszudrücken vermag; der Prozess des Umschreibens der Emotion fängt an.⁴⁵

Das Wichtige in Hellers Gefühlstheorie ist dabei, dass diese »Benennung des Gefühls« keinen Endpunkt bezeichnet, sondern einen Ausgangspunkt.⁴⁶ Sowohl die Gefühle als auch die Worte, die man auf dem Weg der Suche entdeckt hat, können sich im Laufe der Zeit und des Lebens weiterhin transformieren: »Das benannte Gefühl ist nicht mehr dasselbe, das wir benennen wollten, für das wir Worte »suchten«. Die Benennung des Gefühls ist zugleich das Bewusstmachen des Geradesoseins der Emotion, das an der Emotionsqualität Anteil nimmt.«⁴⁷ Das Bewusstwerden des »Geradesoseins« kann mit dessen Bewertung sowie einer daraus hervorgehenden Handlung einhergehen. Das Bewerten sowie das Handeln können wiederum weitere Gefühle hervorrufen, die wiederum in einer weiteren Suche nach einer Artikulierungsmöglichkeit resultieren können.

In der Gefühlstheorie Ágnes Hellers werden zwei unterschiedliche Begegnungsweisen mit Gefühlen als in einem Spektrum stehend betrachtet. Heller sieht eine Kontinuität zwischen dem Fühlen von Empfindungen, die mit den bereits bekannten Gefühlsbegriffen koordiniert werden, und dem Bewusstwerden der noch nicht als »etwas Bestimmten« identifizierten, fremden Empfindungen. Dadurch, dass der Konkretisierungsprozess der Gefühle nicht als ein abzuschlie-

ßender, sondern als ein weiterlaufender Prozess der Suche nach einer passenderen Artikulierungsmöglichkeit betrachtet wird, wird das Fremde dieser Gefühle weiterhin als etwas Fremdes lebendig bewahrt. So kann die Gefühlstheorie der im Jahr 2022 verstorbenen Philosophin, die mehrfach lebensbedrohende Situationen (Holocaust, Diktaturregime Ungarns, Deportation aus dem Heimatland) durchleben musste, eine erhellende Perspektive auf die responsive Phänomenologie des Fremden anbieten.

FAZIT: RESPONSIVE UND TRANSFORMATIVE GEFÜHLSPHÄNOMENOLOGIE IN INTER-KULTURELLER PERSPEKTIVE

Sich fremd zu fühlen, etwas fremd zu finden, oder sich in einer noch unbekannten Art und Weise des Empfindens zu befinden, sind nicht als dieselbe Erfahrung zu verstehen. Die Gefühlstheorie Hellers kann jedoch einen erhellenden Blick auf das prozesshafte Erkennen und Erlernen der Gefühle anbieten, mit dem man sein Leben lang konfrontiert wird. Trotz der Unterscheidung zwischen dem verbalisierten und dem noch nicht verbalisierten Fühlen suggeriert Heller die Verbundenheit zwischen den beiden. Nach der ungarischen Philosophin bedeutet die Aussage »Ich fühle« »Ich bin in etwas involviert.«⁴⁸ Dabei variiert nicht nur das »etwas« im Satz »Ich bin in etwas involviert«, sondern auch die Art und Weise, wie man sich in dieses »etwas« involviert fühlt. Dabei spielt eine Rolle, um was für eine Person oder Situation es sich handelt, welche Lebensgeschichte bzw. Biographie man aufweist, welchen Umgang man mit anderen Menschen pflegt, die in dieses »etwas« involviert sind, aber auch, welche *Worte* man kulturell zur Verfügung hat und wie man individuell diese Worte deutet und gebraucht, um mit diesem »etwas« umzugehen.

Für Heller ist das Fühlen ein »Konkretisierungsprozess«, in dem das »Etwas« allmählich oder plötzlich seine Gestalt annimmt.⁴⁹ In ihrer Gefühlstheorie

45 Heller: Theorie der Gefühle, 171.

46 Vgl. ebd., 172.

47 Ebd., 172.

48 Ebd., 19.

49 Vgl. ebd., 169. Es ist anzumerken, dass dabei die Aufmerksamkeit eine entscheidende Rolle spielt, wie es in der Phänomenologie der Wahrnehmung Merleau-Pontys der

bleibt jedes Gefühl »idiosynkratisch«. Mit jeder neuen Empfindung, die einem zukommt, muss, zunächst ausgehend von der je bereits erlernten Gefühlskultur, neu gelernt werden umzugehen.⁵⁰ Es ist ein langwieriger Weg, bei dem man, wenn auch nur vorläufig und anhand der einem vertrauten, aber auch transformativen Gefühlskultur, auf das immer neue Fremde im Zuge des Prozesses des Fühlens, Wahrnehmens und Empfindens mithilfe der Sprache(n) antwortet. Auch nach einem einmaligen »Antworten« kann ein weiteres oder anderes Fühlen vonstatten gehen, worauf es noch weitere Antworten zu finden/geben gilt. So kann im Antworten auf das Fremde durch die Verbalisierung bzw. »Koordinierung der Gefühle« innerhalb der Gefühlstheorie Hellers die Bewegung vom »Schweigen« zur Rückkehr zur »Sprache«⁵¹ bzw. die Transformation der Sprechweise (von der »gesprochenen« zur »sprechenden Sprache«) bei Merleau-Ponty beobachtet werden, die mit der Transformation des sprechenden Subjekts einhergeht.⁵²

Shizuteru Ueda (1926–2019), ein Philosoph der dritten Generation der Kyoto-Schule, versteht – ähnlich wie Heller – unter dem Begriff der »Erfahrung« ebenso zwei unterschiedliche Begegnungsweisen mit dem Fremden: »1. Eine Erfahrung, bei der man schon während der Erfahrung weiß, was einem selbst gerade widerfährt. 2. Eine Erfahrung, während derer man nicht weiß, was es ist [was da erfahren wird] und wie man darauf reagieren soll – und die daher ein Anstoß zur Reflexion ist und aus diesem Grund zu einer Erfahrung wird.«⁵³ Beim ersten Typ der Erfahrung ist

einem während der Erfahrung bewusst, um was für eine Erfahrung es sich handelt. Beim zweiten hingegen scheint dies einem (noch) nicht klar zu sein. In manchen Fällen, nicht nur bei Säuglingen, sondern auch bei Kindern, Jugendlichen und jüngeren Menschen kann es außerdem noch ein breiteres Erfahrungsspektrum geben, wo man in gewissen Situationen nicht einmal weiß, dass man überhaupt eine »Erfahrung« macht. Der Bereich des Unbewussten aus der Psychoanalyse, dem augenscheinlich auch die erwachsenen Menschen nicht entkommen können, bietet sicherlich eine weitere Perspektive in diesem Zusammenhang.

AUSBLICK: DEN SICH ARTIKULIERENDEN GEFÜHLEN ZUHÖREN

In einer spontanen Begegnung und Auseinandersetzung mit einer anderen Person geht man häufig davon aus, dass auch sie über die einem vertraute Gefühlskultur verfüge. Dies geschieht ebenso in einer (spontanen) Begegnung mit einem Individuum aus einer einem noch »unbekannten« Region, einem »Ausland« oder mit einer einem »fremd« vorkommenden religiösen oder geschlechtlichen Identität. Auch in dem Fall, in dem man eine gewisse Vorstellung der Person in andere projiziert, unabhängig davon, ob es aus gutem Willen zum *Brückenbauen* zwischen sich und der Person entworfen wurde oder nicht, scheint es durchaus der Fall zu sein, dass man die Basis der eigenen Gefühlskultur in einer Begegnung mit der:dem Anderen kaum abstrahieren kann. Im Versuch, mit der befremdlichen Situation umzugehen, tendiert man womöglich dazu, dem:der Anderen ein bestimmtes Gefühl zuzuschreiben, das einem von seiner Perspektive heraus gesehen in der Situation zutreffend vorkommt. Für Heller heißt »Gefühle-Lernen« auch das Lernen des Gefühle-Lesens: »Man kann nie sagen: ›ich weiß es‹, höchstens: ›ich weiß es schon besser‹.«⁵⁴ Anderen ein Gefühl »zuzuschreiben« geschieht ständig, ohne zu wissen, dass das »Lesen« nicht nur auf der eigenen Gefühlskultur basiert, sondern auch die eigenen konkreten Wünsche und Vor-

Fall ist; vgl. Merleau-Ponty: *Perception*, 38f. In der vorliegenden Arbeit wird die Verbalisierung sowie »Benennung« des Gefühls als eine verstanden, die mit dem Faktum der Aufmerksamkeitsbewegung stetig einhergeht.

50 Vgl. Heller: *Theorie der Gefühle*, 130.

51 Hierzu kann Shizuteru Uedas Interpretation der Unterscheidung von gesprochener/zu sprechender Sprache Merleau-Pontys interessant sein; vgl. Ueda: *Wer und was bin ich?*, 147.

52 Vgl. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 214f.

53 Ueda: *Erfahrung und Ort*, 16f. (Übersetzung der Autorin).

54 Heller: *Theorie der Gefühle*, 181.

stellungen im Kontext der Situation beinhalten kann – genauso wie man sich ab und an sagt/zuschreibt, wie man sich gerade fühlen würde: »Ich bin schon ziemlich erschöpft, aber es wird schon, ich schaffe noch eine Aufgabe vor dem Schlafengehen.« Es kann aber auch dazu führen, dass das authentische Fühlen (wie zum Beispiel »Ich bin schon ziemlich erschöpft«) verdrängt wird und ein anderes Problem später ausgelöst wird (wie zum Beispiel eine (temporäre) depressive Verstimmung durch Überarbeitung). Es ist deshalb entscheidender, sowohl der anderen Person als auch sich selbst zuzuhören,⁵⁵ als ihr oder sich selbst irgendein Gefühl zuzuschreiben. Aus diesem Grund scheint die »Koordinierung der Gefühle« bei Heller nur dann möglich zu werden, wenn der anderen Person und sich selbst zugehört wird, und zwar, so gut es geht – wenn auch oft schrittweise. Auch die Transformation der Gefühlsbezeichnung oder Gefühlsartikulation kommt erst mit dem genaueren Zuhören der Gefühle zustande, so wie der Versuch zur Verbalisierung der Gefühle erst im Prozess des Zuhörens in der gegebenen Situation entsteht.

So gesehen gehört die Fremderfahrung zu jeglichem Prozess des Gefühlszuhörens. Dies wird insbesondere dann auffällig, wenn die Grenze der vertrauten Gefühlskultur überschritten wird. Da sich jede Situation, in der man sich befindet, unerschöpflich immerfort entwickelt, ist jede und jeder im Grunde genommen auch dieser Transformation der Situation ebenso stetig ausgesetzt. So bleibt das Den-Gefühlen-Zuhören – sowohl des Anderen als auch von einem selbst – stets unvollständig. Daraus ergibt sich, dass dieser Prozess

nur schrittweise gelernt und geübt werden kann. Im Kontext der responsiven Phänomenologie des Fremden ist das aufmerksame Hören auf die sich um-artikulierenden Gefühle sowohl in einer einem gewahren Gefühlserfahrung als auch in einer einem völlig unbewussten Fremderfahrung, von Nöten, wenn auch zeitlich nach der Erfahrung, also retrospektiv. Denn die Gefühlskultur sowohl von Anderen als auch von einem selbst kann sich so anders, unantastbar und völlig fremd zeigen und entwickeln, unabhängig davon, ob die Anderen aus einer einem »fremden« oder vertrauten Kultur kommen, oder ob man selbst einmal in verschiedenen Regionen der Welt gelebt hat.

Wie die Fremdheitserfahrung nicht nur mit der Begegnung mit den Anderen, sondern auch mit einem selbst beginnt,⁵⁶ beginnt auch die Fremdheitserfahrung der Gefühlskulturen nicht nur in einer Begegnung mit den Anderen, sondern auch in einer Auseinandersetzung mit immer neu auftretenden Gefühlen angesichts der kulturell und individuell entwickelten Gefühlsbildungsweise bei einem selbst. Die Herausforderung, sich mit einer Situation auf diese Weise auseinanderzusetzen, kommt immerfort auf uns zu. Und wir suchen schrittweise (wenn auch lediglich temporäre) Antworten auf diese Situationen, indem wir das Zuhören praktizieren. In diesem Artikel habe ich gezeigt, wie die Gefühlstheorie Ágnes Hellers sowohl die Kulturalität als auch die Transformabilität der Art und Weise der Gefühlsbildung im Horizont der responsiven und transformativen Phänomenologie des Fremden bezeichnet, die den Versuch des Gefühl-Lernens suggeriert.

55 Vgl. auch Leeten: *Redepraxis als Lebenspraxis*, 224–267.

56 Vgl. Waldenfels: *Topographie*, 27.

LITERATURVERZEICHNIS:

- American Psychiatric Association (APA): *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 4th edition, Text Revision* (DSM-4-TR). Washington: American Psychiatric Association, 1994.
- American Psychiatric Association (APA): *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 5th edition, Text Revision* (DSM-5-TR). Washington: American Psychiatric Association, 2022.
- Eckardt, Jens Peter: »Does the Hikikomori Syndrome of Social Withdrawal Exist in Denmark? A Research Request.« In: *Japan Medical Association Journal*, 6/1/2023, 86–87.
- Elberfeld, Rolf: *Philosophieren in einer globalisierten Welt: Wege zu einer transformativen Phänomenologie*. Freiburg/München: Karl Alber, 2017.
- Furuhashi, Tadaaki: »Hikikomori« und das »Diogenes-Syndrom«: Über die Grenzen der Staaten und Generationen hinaus (*Hikikomori to gomi yashiki: Kokkyō to sedai wo koete*). Nagoya: Verlag der Universität Nagoya, 2023.
- Hastedt, Heiner: *Gefühle: Philosophische Bemerkungen*. Stuttgart: Reclams Universal-Bibliothek, 2005.
- Heller, Ágnes: *Theorie der Gefühle*. Hamburg: VSA-Verlag, 1981.
- Hisayama, Yuhō: *Erfahrung des ki – Leibessphäre, Atmosphäre, Pansphäre*. Freiburg/München: Karl Alber, 2014.
- Kato Takahiro A.; Tateno, Masaru; Shinfuku, Naotaka; Fujisawa, Daisuke; Teo, Alan R.; Sartorius, Norman; Akiyama, Tsuyoshi; Ishida, Tetsuya; Choi, Tae Young; Balhara, Yatan Pal Singh; Matsumoto, Ryohei; Umene-Nakano, Wakako; Fujimura, Yota; Wand, Anne; Chang, Jane Pei-Chen; Chang, Rita Yuan-Feng; Shadloo, Behrang; Ahmed, Helal Uddin; Lerthattasilp, Tiraya; Kanba, Shigenobu: »Does the »Hikikomori« Syndrome of Social Withdrawal Exist Outside Japan? A preliminary international investigation.« In: *Social Psychiatry Psychiatric Epidemiology* (2012) 47, 1061–1075. <https://doi.org/10.1007/s00127-011-0411-7> [01.07.2025].
- Kundera, Milan: *Das Buch vom Lachen und Vergessen* (Übers. Susanna Roth). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2000.
- Kuwayama, Yukiko: *Ki (気), Fühlen und Empfinden: Eine linguistische Phänomenologie vorprädikativer Erfahrungsformen*. Baden-Baden: Karl-Alber, 2023.
- Leeten, Lars: *Redepraxis als Lebenspraxis – die diskursive Kultur der antiken Ethik*. Freiburg/München: Karl-Alber, 2019.
- Levy, Robert I.: *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Minami, Mutsumi: *Eine vergleichende Studie japanischer und koreanischer Redewendungen zum Thema »Ki« (Ki ni kansuru kanyōku no nikkantaishōkenkyū)*. <https://repository.pknu.ac.kr:8443/bitstream/2021.oak/8918/2/「気」に関する慣用句の日韓対照研究.pdf> [01.07.2025].
- Ministerium für Gesundheit, Arbeit und Soziales (Japans): *Handbuch zur Unterstützung des Hikikomori: Ein Kompass für das Zusammenleben (Hikikomori shien handobukku: yorisoutameno rashinban)*. Ministerium für Gesundheit, Arbeit und Soziales (Japans), 2025. <https://www.mhlw.go.jp/content/12000000/001471239.pdf> [01.07.2025].
- Nemoto, Masaya: »Zeug:innen werden: Mechanismen des Zeugenaussagens von Überlebenden des Atombombenabwurfs auf Hiroshima« (*Shōgensha ni narukoto: Hiroshima ni okeru genbakuhibakusha no shōgenkatsudō no mekanizumu*). In: *Japan Oral History Research*, 2015 (11). Japan Oral History Association. 2015, 173–192.
- Rošker, Jana S.: »The Concept of Qi in Chinese Philosophy: A Vital Force of Cosmic and Human Breath.« In: *Atmospheres of Breathing*, hg. von Lenar Škof und Petri Berndtson. New York: State University of New York Press, 2018, 127–140.
- Saito, Tamaki: *Hikikomori – Adolescence without End* (Übers. Jeffry Angles). Minneapolis: the University of Minnesota Press, 2013.

- Stalfort, Jutta: *Die Erfindung der Gefühle – Eine Studie über den historischen Wandel menschlicher Emotionalität (1750–1850)*. Bielefeld: Transcript, 2013.
- Tajan, Nicolas: *Hikikomori dans le DSM-5-TR*. https://www.afhiki.org/wp-content/uploads/2024/11/HikikomoriDSM5_Tajan.pdf [01.07.2025].
- Ueda, Shizuteru: *Sammlung zu Ueda Shizuteru (Ueda Shizuteru shū)*. Bd. 2. Tokyo: Iwanami, 2002.
- Ueda, Shizuteru: *Philosophie-Kollektion: Erfahrung und Ort (Tetsugaku korekushon: Keiken to basho)*. Bd. 2. Tokyo: Iwanami, 2007.
- Ueda, Shizuteru: *Wer und was bin ich? – Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*. Freiburg: Karl Alber, 2011.
- Yamaguchi, Ichiro: *Ki als Leibhaftige Vernunft – Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*. München: Wilhelm Fink, 1997.
- Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Waldenfels, Bernhard: *Sinnesschwellen*. Berlin: Suhrkamp, 1999.
- Waldenfels, Bernhard: *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*. Berlin: Suhrkamp, 2019.
- Wierzbicka, Anna: *Emotions across Languages and Cultures – Diversity and Universals*. Cambridge/Paris/Melbourne: Cambridge University Press, ²2005 (¹1999).
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, ⁷2015.