

Zu einem leiblich fundierten Empathie-Begriff

Eine Phänomenologie der Empathie im Anschluss an Thomas Fuchs

Rahmen: Bewerbung für Vortrag: IGW, Frühjahr 2018

Autor: Mag. Florian Schmidberger, Bakk., Universität Wien, Institut für Philosophie

Schlagwörter: Phänomenologie der Gefühle – Empathie – Simulation – Interaktion – Thomas Fuchs

Abstract

In der aktuellen Debatte zu sozialem Verstehen und Empathie formuliert Thomas Fuchs einen phänomenologischen und interaktionistischen Ansatz, der sich um eine vis-a-vis Begegnung sowie eine leibliche Verflechtung (bodily intertwinement) mit anderen formiert. Fuchs verwendet hierfür die Begriffe »Zwischenleiblichkeit« und »Interaffektivität«. Mit seinem Ansatz akzentuiert er eine »leibliche Basis von Empathie und sozialem Verstehen« sowie ein praktisches, leibliches Befasst-Sein mit anderen in einem situativen Kontext. Hiermit widersetzt er sich aktuellen Konzepten einer Simulations-Theorie bzw. einer Theory-of-Mind-Theorie. Fuchs versteht den menschlichen Leib als sichtbaren und öffentlichen Ausdruck des eigenen geistigen und emotionalen Lebens – erfahrbar für andere. Mit diesem Grundgedanken, dass der sichtbare und erfahrbare Leib einen Zugang zu bzw. für andere bereithält, formuliert Fuchs ein alternatives, phänomenologisches Konzept von Empathie.

Anliegen dieses Textes ist es, erstens die relevanten Grundmotive des Ansatzes von Thomas Fuchs und seine Kritik an den Positionen der Simulations-Theorie und der Theory-of-Mind-Theorie nachzuzeichnen. Zweitens sollen die Eigenart und die unberücksichtigten Aspekte seines Empathie Konzeptes entlang anderer phänomenologischer Positionen beleuchtet werden. Im Rahmen einer solchen kritischen Auseinandersetzung soll der Frage nachgegangen werden, wie vermitteltes, kontextuelles Wissen die prä-reflexiven, leiblichen Resonanzen auf die Gefühle anderer beeinflussen kann, die Thomas Fuchs als Grundlage von Empathie ausweist. Die Herausarbeitung verschiedener Relationen in Empathie und sozialem Verstehen wird zu der Frage führen, ob sowohl der Ansatz der Simulations-Theorie, als auch jener von Thomas Fuchs das Fremde und Andere im empathischen Geschehen übergehen, die die eigene Vorstellungskraft eines Sich-Hinein-Versetzens überschreiten.

Inhalt

1 Einleitung	3
2 Die »leibliche Basis von Empathie«: Zwischenleiblichkeit und Interaffektivität	4
2.1 Verkörperte Affektivität: Leibliches Gerichtet-Sein.....	4
2.2 Interkorporalität und Interaffektivität	6
2.3 Ebenen der Empathie: primäre und erweiterte Empathie.....	8
2.4 Einwände gegen Repräsentationen, Simulation und theory of mind	10
3 Kritische Auseinandersetzung mit dem Konzept der Empathie bei Fuchs	12
3.1 Ebenen der Empathie: Leibliche Interaktion und vermitteltes, kontextuelles Wissen.....	13
3.2 Relationen empathischen Verstehens: verschiedene Formen sozialen Verstehens.....	16
Literaturverzeichnis	22

1 Einleitung

Die aktuelle phänomenologische Debatte zu sozialem Verstehen und Empathie zeichnet sich durch eine starke Opposition gegenüber Ansätzen der Repräsentation, der Simulation sowie einer *theory of mind* aus.¹ Während für eine *Theory of Mind Theorie* soziales Verstehen auf einer angeborenen oder erworbenen Theorie von Verhalten und Motiven bzw. auf Schlussfolgerungen (*inferences*) zu den mentalen Zuständen anderer basiert, sieht die *Simulations-Theorie* die Verwendung unseres Geistes zur Simulation der mentalen Zustände anderer – so, als wären wir in deren Position – als das leitende Paradigma für soziales Verstehen sowie das Verstehen ihrer Überzeugungen, ihres Begehrens und ihrer Emotionen. Daraus ergibt sich, dass Empathie »mind-reading or [...] simulating others' mental states inside oneself« (Fuchs *unveröffentlicht*, 1) zur Basis hat. Trotz der unterschiedlichen Spielarten dieser theoretischen Ansätze erachten sie die Betrachtungsposition einer dritten Person sowie eine passive und losgelöste Beobachtung des Verhaltens anderer als gemeinsamen Zugang zum Phänomen sozialen Verstehens, wobei Interaktionen mit anderen gänzlich vernachlässigt werden (Fuchs 2009b, 466). Ebenso ist ihnen der gemeinsame Anspruch zu eigen, dass es unmöglich ist, das geistige Leben anderer zu erfahren, beide gehen von einer »fundamental opacity or invisibility of other minds« (Zahavi 2010, 286) aus.

Im Kontrast dazu gehen phänomenologische Ansätze von verkörperten bzw. leiblichen Interaktionen innerhalb gemeinsamer praktischer Kontexte aus, die sichtbar und erfahrbar sind. Dergestalt eröffnet der leibliche Ausdruck einen Zugang zum geistigen und emotionalen Leben anderer. Fuchs selbst legt mit seinem Ansatz einen Fokus auf eine »primary or pre-reflective intersubjectivity which is based on embodied affectivity and interaffectivity.« (Fuchs *unveröffentlicht*, 17) Verkörperte Interaktionen, leibliche Resonanz, Zwischenleiblichkeit und leibliche Verflechtung mit anderen innerhalb eines gemeinsamen, lebenspraktischen Kontextes sind die zentralen Konzepte für ihn, um eine leibliche Basis von Empathie und sozialem Verstehen (»bodily basis of empathy and social understanding« (Fuchs 2014b, 5)) zu formulieren.

Anliegen dieses Textes ist es, zum einen seine Position sowie seine Kritik an den Ansätzen einer *Theory-of-Mind-Theorie* und einer *Simulationstheorie* zu umreißen (Kapitel 2), zum anderen sein Konzept von Empathie im Lichte anderer Ansätze der phänomenologischen Tradition zu reflektieren (Kapitel 3). Eine solche kritische Diskussion wird ihren Fokus auf das Phänomen mittelbaren, kontextuellen Verstehens anderer richten und der Frage nachgehen, in welcher Beziehung es zu jenem unmittelbaren, leiblichen Verstehen der Gefühle anderer steht, das Fuchs beschreibt. Im Zuge der Auseinandersetzung mit anderen Empathie-Konzepten der phänomenologischen Tradition sollen konstitutive Relationen sozialen Verstehens und Empathie herausgearbeitet werden, die dazu dienen werden, den Charakter des Empathie-Begriffes bei Fuchs zu erhellen. Im Zuge dessen werden auch jene Aspekte von Empathie sichtbar werden, die in seinem Ansatz bis dato nicht ausreichend ausgearbeitet sind.

¹ Vgl. Zahavi 2010, Gallagher 2012, Slaby 2014, Fuchs 2009.

2 Die »leibliche Basis von Empathie«: Zwischenleiblichkeit und Interaffektivität

2.1 Verkörperte Affektivität: Leibliches Gerichtet-Sein

In seinen Betrachtungen zu Gefühlen fokussiert Fuchs deren »Verkörperung« (embodiment). Kognitive Aspekte, Evaluationen, affektive Intentionalität und dergleichen sind stets als »verkörperte« bzw. »leibhaftige« zu denken. Damit wendet er sich etwa gegen eine zu starke Akzentuierung der kognitiven Anteile, beispielsweise der evaluativen Inhalte, bei welcher der Leib eine nachrangige Rolle spielt. Vielmehr sind diese selbst als »verkörpert« (»embodied«) aufzufassen und der Leib als »co-constitutive« (Fuchs 2014b, 3) zu betrachten.

Vor diesem Hintergrund möchte ich zunächst auf sein Konzept von Leiblichkeit und Verkörperung eingehen, zumal sich dieses als Schlüsselmotiv für sein Verständnis von Gefühlen erweist. Sein Ansatz basiert auf einer traditionellen phänomenologischen Unterscheidung zwischen *Leib* und *Körper*. Es ist der Unterschied zwischen *wahrnehmenden* Leib und *wahrgenommenen* Körper, ein Unterschied zwischen erster und dritter Person (Fuchs 2009a, 571). Für Fuchs sind beide Seiten des Leibes erfahrbar, er spricht hierbei von einem »double or ambiguous experiential status« (ebd), zum einen erfahren wir unseren Leib *implizit*, zum anderen *explizit*.

Wir erfahren unseren Leib *implizit*, wenn er als Medium und Hintergrund unserer Erfahrung fungiert (ebd). Der Leib erlaubt uns, mit der Welt zu interagieren, während er im Hintergrund bleibt. Das lässt sich an einem Phänomen veranschaulichen, das jedem vertraut ist: angenommen man eilt zu Fuß einen längeren Stiegenaufgang hinunter, so darf man sich nicht auf seine Fußbewegungen konzentrieren, um nicht zu stolpern. Konzentriert man sich auf seine Füßen, versucht man, diese bewusst zu führen, kommt man aus dem Rhythmus und der erforderlichen Leichtigkeit. Lässt man den Leib »einfach machen«, kommt man unbeschadet und wie gewünscht, zügig die Treppen hinab. Dieses unreflektierte »den-Leib-einfach-machen-Lassen« ist mit dem Fungieren des Leibes gemeint. Er hält sich darin im Hintergrund und bleibt unmerklich bzw. unsichtbar. Auch unsere emotionale Gestimmtheit in einer Situation, die unsere konkrete Erfahrung färbt (vgl. Heidegger 2001, §29), wird leiblich erfahren.² – Andererseits ist es auch möglich, unseren Leib *explizit* zu erfahren, nämlich dann, wenn er uns seinen Dienst verweigert, wenn seine Vermögen durch Müdigkeit, Erkrankung oder Betäubung eingeschränkt sind, oder wenn wir uns den Blicken anderer ausgesetzt wähnen (Fuchs 2009a, 571). – Die Wahrnehmung unseres Leibes oszilliert zwischen diesen beiden Modi: »An ongoing oscillation between these two bodily modes constitutes a fluid and hardly noticed foundation of all experiencing.« (ebd)

Im Ansatz von Fuchs gehören Gefühle und Leib engstens zusammen, er kann als ein »verkörpertes und ökologisches Konzept der Emotionen« (Fuchs 2014a, 16) charakterisiert werden. Damit sind zwei Stoßrichtungen angeführt: zum einen die bereits genannte Verkörperung, zum anderen die Verflechtung mit der Umwelt – Gefühle

² Fuchs bezieht sich hierbei ausdrücklich auf das Konzept »existentieller Gefühle« von Matthew Ratcliffe (vgl. Ratcliffe 2005).

ereignen sich demnach nicht in einem isolierten Inneren, sondern im Rahmen eines Bezuges zur Umwelt³ einer Person.

Für Fuchs sind zwei philosophische Motive von Bedeutung: zum einen eine leiblich gefasste *affektive Intentionalität*, zum anderen eine *leibliche Resonanz* mit einer zentripetalen (Eindruck, Impression) und einer zentrifugalen (Ausdruck, Expression) Richtung, worin der Leib als *Medium der affektiven Betroffenheit* fungiert. Hierauf möchte ich im Folgenden weiter eingehen.

Beginnen wir mit der *affektiven Intentionalität*. Ganz im Sinne des phänomenologischen Grundgedankens der Intentionalität sind Emotionen gerichtet, und zwar auf Objekte, Personen, Situationen (Fuchs 2014b, 2). Diese Intentionalität hat nun folgenden Charakter:

Emotionen erscheinen als spezifische Formen leiblicher Gerichtetheit eines Subjekts auf affektive Qualitäten und Valenzen einer gegebenen Situation. Sie umfassen Subjekt und Situation und lassen sich daher nicht in im Inneren der Person lokalisieren, weder in ihrer Psyche, weder in ihrem Gehirn.
(Fuchs 2014a, 16)

Bei dieser Bestimmung handelt es sich um eine recht dichte, in der mehrere philosophische Motive miteinander verflochten sind. Zum einen ist hier eine leiblich verfasste Intentionalität enthalten (vgl. Goldie 2009), zum anderen das (evaluative) Entdecken von Werthaftigkeit und Bedeutung.⁴ Angenommen ich erlebe Neid gegenüber einer Arbeitskollegin, weil sie am Jahresende eine Leistungsprämie für ihren Arbeitseinsatz bekommt, ich aber nicht. In diesem Falle entdecke ich in meinem Neid an ihrem Verhalten bzw. an der gemeinsamen Situation Eigenschaften, die mir etwas bedeuten: sie bekommt etwas, was ich (auch) gerne hätte. Dergestalt entdeckt mein Neid im Zuge von Bewertungen (Evaluationen, appraisals) für mich Werthafte (value) und Bedeutungshafte (meaning). Solches Erschließen hat dann einen zweifachen Charakter, zum einen das *Erschließen einer Qualität* für mich, zum anderen das Erschließen einer Qualität *für mich*, worin Weltbezug und Selbstbezug ineinander verflochten sind (Fuchs 2014b, 3; vgl. Slaby 2007, 102ff.). Fuchs verdeutlicht jenes am Neid (Fuchs 2014b, 3): zum einen missgönnt man darin einer anderen Personen einen Vorteil oder einen Erfolg (Weltbezug), zum anderen fühlt man sich selbst minder und unzufrieden mit sich (Selbstbezug). In diesem Selbstbezug geht es mit dem Weltbezug auch um einen selbst bzw. um eine existentiell und personal erfahrene Bedeutsamkeit. Hierbei handelt es sich dann nicht um einen »rein kognitiven« Aspekt – ein Seitenhieb von Fuchs gegen kognitivistische Ansätze von Solomon, Lyons oder Nussbaum – sondern um einen verkörpertem.

Wenn es um erlebbare Intensität von Gefühlen⁵ geht, bedarf es eines Einbezugs der leiblichen Komponente, ein Fokus auf kognitive oder propositional-sprachliche Aspekte an Gefühlen reicht nicht aus: »Cognitions as such

³ Was genau dann »Umwelt« bedeutet und wie sie ontologisch zu fassen ist, sei zunächst dahin gestellt. Es soll versucht werden, den Begriff aus den behandelten Beispielen und der Verwendung heraus verständlich zu machen.

⁴ Vgl. den Ansatz von Slaby 2009.

⁵ Ich setze hier »Intensität von Gefühlen« und »existentielle, personale Bedeutsamkeit« gleich. Mit letzterem meine ich jenes, was je-mir wirklich wichtig ist: sei es die Beziehung zu meiner Freundin, ein Geschenk von meiner Mutter, eine regelmäßige

do not differ in intensity.« (ebd. 1) Intensität wird nicht erfahrbar durch eine bestimmte Satzstruktur, eine Wiederholung von Ausrufezeichen oder Steigerungen (»Ich bin so sehr, sehr, sehr neidisch!!!«). »This does not yield a different affective experience unless we feel the ›very‹ or the repetition as expressing a more activated, tense or stressful bodily state« (ebd.). Intensität wird also auf einer leiblichen Ebene erfahrbar. Entsprechend ist das Entdecken von wert- und bedeutungsvollen Qualitäten an einem Objekt, einer Person, einer Situation gleichermaßen leiblich verfasst.

Die *leibliche Resonanz* schließt hieran an: *Alles Erfahrene wird leiblich erfahren*. Hierzu zählen autonome Nervenaktivitäten (Herzschlag, Atmung, Zittern, etc.), muskuläre Aktivitäten, körperliche Haltungen, Gesten, etc. Besonders Gesicht, Brust und Bauch sind »[b]esonders reiche Felder leiblicher Resonanz« (ebd.). Fuchs beschreibt solches mit der akustischen Metapher der Resonanz, also eines Mitschwingens bzw. eines Widerhalls. *Durch und mit unseren leiblichen Empfindungen sind wir in unseren Gefühlen intentional auf Gegenstände, Personen oder Situationen bezogen*: »Being afraid, for instance, is not possible without feeling a bodily tension or trembling, a beating of the heart or a shortness of breath, and a tendency to withdraw. It is *through* these sensations that we are anxiously directed toward a frightening situation.« (ebd. 3) An dieser Formulierung von Fuchs möchte ich die Passage hervorheben: »Durch diese (leiblichen) Empfindungen sind wir ängstlich auf eine erschreckende Situation bezogen.« Hierin artikuliert sich in aller Deutlichkeit die Verflechtung von leiblicher Resonanz und affektiver Intentionalität, Gefühle bedeuten: *leibliches Gerichtet-sein*.⁶

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen zur affektiven Intentionalität sowie leiblichen Resonanz verwundert es wenig, dass der Leib bei Fuchs einen *grundsätzlichen medialen Status* hat: Der Leib ist für ihn das »Medium der affektiven Intentionalität selbst« (Fuchs 2014a, 15) bzw. das »Medium unserer affektiven Betroffenheit von einer Situation« (ebd. 16). »Medium« bzw. »Medialität« bedeuten darin, dass wir *mit und durch den Leib* Gefühle erfahren und durchleben.

2.2 Interkorporalität und Interaffektivität

Die beiden Aspekte der Interkorporalität und Interaffektivität gehören genau genommen ebenso zum Konzept leiblicher Affektivität bei Fuchs. Nachdem er hiermit aber einen neuen Aspekt in die Diskussion zu den Gefühlen und zur Empathie miteinbringt und diesen recht umfassend ausarbeitet, soll jenes eigens hervorgehoben behandelt werden.

Die zentrale Pointe der obigen Beschreibung einer leibhaftigen Affektivität, in der der Leib als Medium fungiert, liegt darin, dass Gefühle hierin *für andere sichtbar sind*: »[emotions] are not only felt from the inside, but

Arbeit und die damit verbundene soziale Zugehörigkeit, etc. – all jenes, was in psychischen oder psychopathologischen Krisen explizit in den Vordergrund tritt.

⁶ Als Nebenbemerkung: Mit dieser Verquickung fällt auch die klassische Unterscheidung des Diskurses zwischen *feelings* (nicht gerichteter leiblicher Empfindungen) und *emotions* (gerichtete Gefühle, die eine Bezug und eine kognitive, sprachliche Struktur haben).

also displayed and visible in expression and behaviour« (Fuchs 2014b, 5)⁷. Dies eröffnet den Raum dafür, was Fuchs (mit Merleau-Ponty) »Interkorpalität« und »Interaffektivität« nennt, wo Leiber mehrerer Menschen verflochten sind (»bodily link« (ebd. 7)) und es zu einer leibhaften Kommunikation (»embodied communication« (ebd. 6)) kommt bzw. wie es in der Phänomenologie immer wieder heißt: einem »Körpergespräch«.

Fuchs verdeutlicht dies am Beispiel des Ärgers: Zwei Personen tragen einen Disput aus, die erste Person wird wütend und bringt ihren Ärger zum Ausdruck. Nicht nur im Gesagten, sondern auch in einer gespannten Körperhaltung, angespannter und aufgebrachter Stimme und errötetem Gesicht. Die zweite Person sieht sich nun mit jenem leibhaftigen Ausdruck der ersten Person konfrontiert. Der *Ausdruck* der ersten Person ist darin der *Eindruck* für die zweite Person, die ihrerseits leibhaftig auf ihr wütendes Gegenüber reagiert: etwa mit einer unangenehmen Anspannung oder einem Rückzugs- und Fluchtimpuls. Der Leib der zweiten Person antwortet auf die Erregung der ersten Person. Die Wahrnehmung des anderen ereignet sich selbst medial: »Our body is affected by the other's expression, and we experience the kinetics, intensity, and timing of his emotions through our own bodily kinaesthesia and sensation.« (Fuchs 2013, 223) Fuchs unterscheidet an einer solchen Wahrnehmung einen »proximalen« (Nähe) und einen »distalen« (Ferne) Aspekt: der Nah-Aspekt ist die Wahrnehmung des eigenen Leibes, wie er auf den Ärger des anderen antwortet, etwa durch Aktivierung oder durch einen Fluchtimpuls. Die leiblichen Äußerungen des Gegenübers, der ersten, wütenden Person, sind demgegenüber der Fern-Aspekt. In der Wahrnehmung tritt der Nah-Aspekt gegenüber dem Fern-Aspekt in den Hintergrund (ebd.).

Die Expression der ersten Person wird zur Impression für die zweite Person, die ihrerseits leiblich-affektiv antwortet (etwa durch eine eingeschüchterte Körperhaltung), worin die Expression der zweiten Person neuerlich zur Impression für die erste Person wird. Dergestalt kommt es zu Prozessen der Interaffektivität, bei denen in Bruchteilen einer Sekunde die Leiber mehrerer Personen ineinander verflochten sind – Fuchs nennt dies »mutual incorporation« (Fuchs 2014b, 6): »This creates a circular interplay of expressions and reactions running in split seconds and constantly modifying each partner's bodily state.« (ebd.) »Mutual incorporation« kann übersetzt werden als »wechselseitige Einverleibung«, es bedeutet, dass *wir die Emotionen anderer mit unserem eigenen Leib und im Zuge leiblicher Resonanzen erfahren* (Fuchs unveröffentlicht 2, 7).

Hierin findet Fuchs auch »the bodily basis of empathy and social understanding« (Fuchs 2014b, 5) bzw. eine »kinaesthetic empathy« (ebd. 7). Empathie und soziales Verstehen basieren demnach nicht auf reflexiven oder kognitiven Leistungen (Schlussfolgerung, Decodierung oder der Simulation eines »other mind«), sondern auf einem präreflexiven, leiblichen und non-verbalen Austausch. Auf diese Weise wird der jeweils eigene Leib zugleich zum *Medium der Teilnahme an einer gemeinsamen Sphäre* (Fuchs 2013, 225), zu einem Medium der Intersubjektivität.

Hieran möchte ich zwei Motive ausdrücklich hervorheben und ausweiden: zum einen die *Verflechtung* mit anderen, zum anderen den *Prozess* dieser Verflechtung⁸. Was die Verflechtung anbelangt, so formuliert Fuchs

⁷ Vgl. dazu auch Fuchs 2009b, 469: »Intentions are not opaque and hidden but are expressed in action and can be perceptible to others.« – Fuchs führt jene Bestimmung als 3. Annahme seines Ansatzes an.

⁸ Siehe Fuchs 2009b, 476f.

expressis verbis, dass der wahrgenommene Leib von anderen einverleibt wird (mehrere Personen »incorporate the perceived body of the other« (Fuchs 2009b, 472)). Es kommt dabei zu einer Koppelung (»coupling«), wo der Leib mehrerer Personen zueinander in einer bedeutungsvollen Relation steht (»as being related to each other in a meaningful way« (ebd. 467)), dass also der leibliche Ausdruck von Person A und der leiblich erfahrene Eindruck auf Person B miteinander korrespondieren.

An diesem Korrespondieren – und damit gehe ich zum Motiv des Prozesses der Verflechtung über – lässt sich ein Geschehen deutlich machen: »a process of generating and transforming meaning in the interplay between interacting individuals and the interaction process itself« (Fuchs 2009b, 466). Fuchs und De Jaegher bezeichnen solches sogar als »participatory sense-making« (ebd.) Das bedeutet, dass es in der leiblich erfahrenen Begegnung zwischen Personen zu einem Prozess der Sinnbildung kommt, an dem beide teilhaben und *in dessen Verlauf* sich Bedeutung, Absichten, Handlungen erst ergeben. Fuchs beschreibt jenes als ein Prozessgeschehen des Zwischen (»in-between«), das keiner der Beteiligten allein kontrollieren kann oder dafür gänzlich verantwortlich wäre. Hierin vollzieht sich eine *gemeinsame Sinnbildung*, an der beide beteiligt sind und die nicht einseitig zugewiesen werden kann – Fuchs spricht hier von einem »truly joint sense-making« (ebd. 477). Zur Veranschaulichung könnte man ein philosophisches Gespräch zwischen zwei StudentInnen anführen, das sich in seinem Verlauf aufheizt, zum persönlichen Konflikt wird und an deren Dynamik beide Personen Anteil haben. Auf diese Weise beeinflussen sowohl der andere, als auch der Prozess mich selbst, indem sie auf mich zurückwirken. Um im Bild zu bleiben: Im genannten Konflikt erwidert die zweite Person die Provokation der ersten durch einen verächtlichen Blick. Dieser wiederum führt dazu, dass sich die erste Person gekränkt fühlt und sich haltungsmäßig von der zweiten Person abwendet. Hierin vollzieht sich ein Betroffen-Werden, das sich wiederum dem Verfügen widersetzt: »I not only have limited control over the other, but also over myself in my encounter with him.« (ebd.) – Auf diese Weise vollzieht sich in der Zwischenleiblichkeit und Interaffektivität ein Prozess der Sinnbildung zwischen den Beteiligten, über den keiner rein verfügen kann und der auf alle Beteiligten zurückwirkt.

2.3 Ebenen der Empathie: primäre und erweiterte Empathie

In seinen jüngeren, bisher noch unveröffentlichten, Arbeiten bietet Fuchs weitere Differenzierungen zur Beschreibung von Empathie an. So unterscheidet er verschiedene »Level der Empathie« (Fuchs *unveröffentlicht* 1+2): »primäre Empathie« (primary empathy) bzw. »basale Empathie« (basic empathy) (Fuchs *unveröffentlicht* 2, 2) sowie »höhere Formen sozialen Verstehens« (higher-level forms of social understanding«) (ebd 18) bzw. »erweiterte Empathie« (extended empathy) (ebd 11). Ersteres bezeichnet das bereits ausgearbeitete Konzept wechselseitiger Einverleibung im Zuge gemeinsamer Interaktion, letzteres das Phänomen, sich in die Perspektive von jemand anderen zu versetzen (»imaginary transposition« (Fuchs *unveröffentlicht*, 2)).

Die *primäre Empathie* wurde ja bereits ausgearbeitet: Die gemeinsame Einverleibung der leiblich zum Ausdruck gebrachten Gefühle im Rahmen einer gemeinsamen Interaktion erweist sich als die leibliche Basis von Empathie und sozialen Verstehen. Die Gefühle anderer werden mit dem eigenen Leib im Zuge leiblicher Resonanz

erfahren – eine »empathic perception« (Fuchs *unveröffentlicht* 2, 8). Für ein besseres Verständnis dieses Konzeptes von Empathie ist zu fragen: *Was wird hierin verstanden?* Die primäre Empathie bei Thomas Fuchs bietet eine *bestimmte* und darin eine *limitierte* Form, ein Gegenüber zu verstehen: es handelt sich um ein »intuitive understanding« (Fuchs *unveröffentlicht* 2, 14), um ein »implicit and immediate understanding of the other's expressive behaviour as meaningfully related to the context of the situation.« (ebd 13) Anders ausgedrückt: *es handelt sich bei der primären Empathie um ein unmittelbares Verstehen jenes Gefühls, von dem ein Gegenüber aktuell erfasst ist und das dieses in einer gemeinsamen Situation leiblich zum Ausdruck bringt.* Darin wird offenkundig, dass »primäre Empathie« ein ganz basales Verstehen anderer formuliert – *im Kontrast zu komplexeren Formen* des Verstehens einer anderen Person (so wie man beispielsweise einen engen Freund versteht, den man bereits seit vielen Jahren kennt, oder wie es sich im Rahmen einer längeren psychotherapeutischen Begleitung eröffnet). Auf diese Grenze und Limitierung sei später noch genauer eingegangen (Kapitel 3.2).

Ebenso stellt sich die Frage: *Wie entwickelt sich eine solche Form der Empathie?* Fuchs verweist hierbei auf eine aktuelle Säuglingsforschung, um zu argumentieren, dass solches zwischenleibliches Verstehen aus einer gemeinsamen Geschichte heraus entsteht, die bereits in den frühen Phasen menschlichen Lebens beginnt: »infants are already able to perceive the emotions and intentions in the actions of others in their posture, gestures and facial expressions, as related to the context of the common situation.« (Fuchs *unveröffentlicht*, 18) Hiermit entwickelt Fuchs auch die Konzepte zwischenleiblicher Erinnerung und des Habitus⁹, die aus einer gemeinsamen frühkindlichen Interaktion mit Bezugspersonen hervorgehen.⁹ Dieses Argument von Fuchs ist insofern von Bedeutung, als es darauf verweist, dass empathisches Verstehen in einer gemeinsamen Geschichte gründet, sodass dieses stets eine konkrete Situation *transzendiert*.

Die Ebene einer *erweiterten Empathie* (extended empathy) verweist auf jenes, was etwa die Simulationstheorie in den Vordergrund rückt: sich in die Position von jemand anders hineinzusetzen. Fuchs ist sich der oben angeführten Limitierung primärer Empathie wohl bewusst: »[primary empathy] does not exhaust the possibilities of empathic understanding and intersubjectivity« (ebd). Ergänzend verweist er auf nicht-prä-reflexive, bewusste und absichtsvolle Formen, wie etwa die Imagination der Situation einer anderen Person (perspective taking, imaginative transposition) (Fuchs *unveröffentlicht* 2, 11), Rückschlüsse auf verdeckte Intentionen, Sprache oder Narrative. Solche komplexen Formen der Empathie eignen sich für Situationen der Irritation, des Missverständnisses oder der Unklarheit – beispielsweise wenn man nicht versteht, warum sich eine Person plötzlich wütend und aufgebracht verhält. Es ist die Strategie, sich in die Position eines anderen hineinzusetzen (»putting oneself in the shoes of another« (ebd): »I can imagine then how *I* would feel and react, if I were in the same situation.« (ebd)

Die erweiterte Empathie weist darin folgende Struktur auf: *Wie wäre es – aus meiner Sicht – für mich, in dieser Situation zu sein.* Mit der angeführten Hervorhebung sei der Bezug und die Fixierung auf die eigene Perspektive und das eigene Vorstellungsvermögen deutlich gemacht, um darauf hinzuweisen, dass einem Sich-Hinein-Versetzen ein fragwürdiger *egozentrischer Zug* anhaftet – dies soll in Kapitel 3 noch ausführlicher diskutiert werden.

⁹ Vgl. Gallagher 2012, 208-210.

Fuchs selbst beschreibt jene Form der Empathie als eine »explicit, cognitive operation«, als eine »imaginative operation«, eine »transposition into an ‘as if’ scenario«, eine bewusste Form sozialen Verstehens gegenüber einem »involuntary coupling of mutual incorporation« (ebd), wie sie der primären Empathie zu eigen ist. Im Zuge dessen treten die leiblichen Erfahrungen in den Hintergrund, jene Form der Empathie »transcends the bodily level« (ebd). Um dies an einem Beispiel zu veranschaulichen: Man liest das Testament eines verstorbenen Angehörigen und sieht sich mit einer irritierenden Passage konfrontiert, wonach einer außenstehenden Person ein größerer Betrag vermacht wird, mit welcher der Angehörige wenig Kontakt hatte. Hier stellt sich die Frage, was wohl das Anliegen dieses Aktes war? Für eine solche Situation erweist sich das imaginative Sich-Hinein-Versetzen als geeignete Strategie, bei der wiederum die genannte wechselseitige Einverleibung sowie leibliche Resonanzen im Zuge einer gemeinsamen Begegnung nicht von Bedeutung sind.

Eine solche erweiterte Empathie ist in Situationen hilfreich, in denen zwischenleibliche und verbale Kommunikation mehrdeutig oder extrem eingeschränkt ist, (ebd 19), wie etwa bei einem Poker Spiel, während der Kuba-Krise, oder wenn das Gegenüber gegenwärtig nicht präsent ist. Solche Situationen erfordern »sophisticated and detective-like cognitive capacities« (ebd), die jedoch für alltägliche Situationen und die alltägliche Interaktion eher untypisch sind.

Dergestalt erscheint es plausibel, auf eine »(limited) justification« (Fuchs *unveröffentlicht* 2, 4) der Simulationstheorie hinzuweisen. Sich selbst in die Position eines anderen hinzuverstehen mag durchaus hilfreich sein – trotzdem bleibt eine solche Strategie limitiert. Diese Limitierung verweist auch darauf, dass diese Form sozialen Verstehens nicht als die maßgebliche Form von Empathie angesehen werden kann: »Simulation theory incorrectly generalizes the possibility of imaginative transposition or simulation [...] to all kinds of empathy« (ebd). Um den Ärger einer Person in einer konkreten, gemeinsam erlebten, unmittelbaren Situation zu verstehen, bedarf es einer solchen Strategie des Verstehens schlichtweg nicht. Wie oben beschrieben, ist dies bereits auf dem Wege intuitiver, primärer Empathie, im Zuge leiblicher Resonanzen und wechselseitiger Einverleibung gegeben.

Wie gehören diese unterschiedlichen Ebenen von Empathie bei Fuchs zusammen? Primäre Empathie eröffnet ein leiblich verankertes, basales Verstehens der Gefühle anderer, während die erweiterten, bewussten und absichtsvollen Formen sozialen Verstehens dieses bedingt erweitern. Fuchs plädiert entsprechend für ein »integrative concept of empathy« (ebd 4), das beide Formen von Empathie umfasst.

2.4 Einwände gegen Repräsentationen, Simulation und theory of mind

Mit einem solchen Konzept grenzt sich Fuchs ausdrücklich gegen Ansätze der Repräsentation, einer Theory-of-Mind oder einer Simulation ab (Fuchs 2009b, 467, Fuchs *unveröffentlicht*). Jenen ist gemeinsam zu eigen, dass sie Interaktion zwischen Personen derart beschreiben, dass Simulationsmodelle oder Schlussfolgerungen herangezogen werden, um das Verhalten anderer Personen erklären und antizipieren zu können; und dass sie einen unmittelbaren Zugang zu den Gefühlen anderer verneinen. Das Verhalten anderer Menschen wird von der Warte einer

dritten Person aus beobachtet und verstanden – entweder auf einer personalen Ebene (vgl. Coplan 2011) oder auf einer subpersonalen Ebene (vgl. Goldman 2011).

Demgegenüber bezeichnet Fuchs seine Position als »non-representational, enactive and embodied concept of intersubjectivity« (ebd. 469). Die Zwischenleiblichkeit ist – wie etwa im Aufeinandertreffen von Blicken erfahrbar – unmittelbar und basiert nicht auf Repräsentationen oder simulierten Körpermodellen, die nach außen projiziert werden. Jede Form von Wahrnehmung, Affektion oder Handlungsimpuls ist leiblich (»embodied«) und entsteht in der Interaktion des Leibes mit seiner Umwelt (»enactive«), hier etwa in der Verflechtung mit einem anderen Leib (»bodily link«). Im Blickkontakt und der damit einhergehenden Nähe zu einer Person, wie er im Alltäglichen ohne Weiteres erfahrbar ist, findet sich keine Simulation auf das mentale Leben, der Blickkontakt ist eine *unmittelbare* und *unvermittelte* Erfahrung (vgl. Fuchs *unveröffentlicht*, 8).¹⁰

Vor diesem Hintergrund formuliert Fuchs mehrere Einwände gegen die Ansätze einer Theory-of-Mind-Theorie sowie einer Simulationstheorie (Fuchs 2009b, 467f., Fuchs *unveröffentlicht*): Zum einen wendet er sich gegen die implizite Annahme eines *mentalen Inneren* als eines isolierten Reiches, versteckt und unzugänglich für andere, dessen Kluft nach »Außen« und gegenüber anderen nur durch Projektion und Schlussfolgerung (inference) überwunden werden kann. Dem steht die bereits genannte Beschreibung entgegen, dass durch unseren – medial verstandenen – Leib Eindrücke und Ausdrücke unserer Erfahrungen *für andere sichtbar und zugänglich sind*.

Zudem wendet Fuchs ein, dass mit der Bevorzugung einer 3. Person Perspektive, die sich auf eine Beobachterposition zurückgezogen hat, die Interaktion fehlt, die im lebensweltlichen Miteinander leiblich spürbar wird. Überhaupt wird die Leiblichkeit einer Interaktion übergangen, die Repräsentations- und Simulationsansätze können verstanden werden als: »disembodied sender-receiver relation between two Cartesian minds« (ebd. 468), wo der Leib bestenfalls als »transmission device« herhält. Die von Fuchs beschriebene Verflechtung von Ausdruck und Eindruck zweier Personen im Zuge eines Interaktionsprozesses macht demgegenüber sichtbar, wie sich ein solcher Prozess grundsätzlich leiblich ereignet. Im Zuge solcher verkörperter Prozesse wird eine involvierte Person als eine teilnehmende und affizierte aufgefasst, anstatt sie der Position einer distanzierten Beobachtung zuzuweisen (Fuchs *unveröffentlicht*, 9). Wie bereits angeführt, beanstandet Fuchs, die Simulationstheorie würde einer imaginativen Übernahme der Perspektive anderer einen fragwürdigen, exklusiven Vorrang einräumen: »[simulation theory] incorrectly generalizes the possibility of imaginative transposition or simulation [...] to include all kinds of empathy.« (Fuchs *unveröffentlicht* 2, 13) Anstelle der losgelösten und bewussten Simulation sind aber leibliche Resonanz sowie Zwischenleiblichkeit in einer Begegnung für ihn das Vorrangige und Entscheidende für Empathie und soziales Verstehen.

An den subpersonalen Erklärungsansätzen, die an biochemischen Prozessen im Gehirn gewonnen werden, beanstandet er prinzipiell »serious problems with a subpersonal account of simulation« (ebd. 469). Simulationen oder Spiegelungen ergeben auf einer subpersonalen Ebene keinen Sinn, beide verlangen vielmehr ein Subjekt, für

¹⁰ Vgl. Gallagher 2008, 196. Gallagher und Zahavi formulieren gar: »[O]ne might initially question whether any experiential evidence supports the claim that our understanding of others relies on conscious simulations routines.«

das etwas »als ob« bzw. als Gespiegeltes erscheint. Außerdem fehle laut Fuchs die dynamische Komponente, wonach sich Hirnstrukturen durch eine Interaktion mit der Umwelt erst herausbilden und entsprechend nicht statisch vorgegeben sind: »But there is increasing evidence that these neuronal systems develop and are continuously modified *only through social interaction*« (Fuchs 2009b, 468).

3 Kritische Auseinandersetzung mit dem Konzept der Empathie bei Fuchs

Zusammengefasst: Die Beschreibung von Empathie bei Fuchs basiert auf einem Ansatz der Verkörperung, für den eine leibliche Begegnung mit anderen grundlegend und vorrangig ist. Das geistige und emotionale Leben anderer Menschen ist prinzipiell durch den sichtbaren leiblichen Ausdruck sowie wechselseitige Einverleibung zugänglich. Sein Ansatz kann mit dessen Fokus auf »joint engagement«, gemeinsamen Involviert-Sein in einer Situation, einer Ko-Präsenz mit dem Anderen (Slaby 2014, 255), einer »interaktionistischen Position« (vgl. Slaby 2014) zugeschrieben werden. Interaktionistische Ansätze setzen an die Stelle einer solipsistischen, internalen Simulation anderer eine wechselseitige leibliche Begegnung. Sie können als theoretisches Angebot verstanden werden, und zwar als ein »philosophical theorizing on the nature of interpersonal relatedness« (ebd 257). Fuchs betont mit seinen Konzepten die *Präsenz einer Person* anstatt der Frage nachzugehen, wie wir andere verstehen können, die *abwesend* sind.

Hieran anschließend möchte ich dazu übergehen, diesen Ansatz kritisch zu diskutieren. Davor gilt es aber noch, seine philosophischen Arbeiten zu würdigen, Empathie in leiblichen Prozessen der Interaktion zu verankern – ich selbst schätze seinen Ansatz als sehr fruchtbar, erfahrungsbasiert und weiterführend. Trotz dieser zweifellosen Leistungen, gilt es, das Phänomen der Empathie weiter zu differenzieren. Hierfür soll im Folgenden systematisch und strukturiert vorgegangen werden, um zwei *konzeptuelle Ordnungen* anbieten, die zahlreiche Aspekte von Empathie umfassen, wie sie in mehreren Positionen in der Geschichte der Phänomenologie diskutiert wurden. Anliegen dieser konzeptuellen Ordnungen ist es, das Phänomen Empathie weiter zu differenzieren. Sie nehmen darin Bezug auf die Positionen von Dan Zahavi, Jan Slaby, Alvin Goldman, Max Scheler, Alfred Schütz, Theodor Lipps und Edith Stein. Im Zuge dessen sollen auch die Schwachstellen des Ansatzes von Fuchs beleuchtet werden.

Die folgenden Ausführungen fokussieren zwei grundlegende Fragen: Einerseits geht es um die Frage, *wie mediiertes, kontextuelles Wissen die prä-reflexiven leiblichen Resonanzen beeinflussen kann?* Zum anderen soll die Frage gestellt werden, *ob es möglich ist, jenseits eines egozentrischen Sich-Hinein-Versetzens andere Menschen zu verstehen?* Anders formuliert: *Ist ein Verstehen des emotionalen Lebens anderer möglich, das meine eigene Vorstellungskraft, wie es für mich wäre, in einer bestimmten Situation zu sein, überschreitet, und das mir Zugang zu jenem erlaubt, woran ich aus meiner Perspektive nicht zu denken gewagt hätte?* Hierin geht es um ein Verstehen von Andersartigkeit und Fremdheit, die über die Ordnungen meiner Perspektive hinausreichen.

3.1 Ebenen der Empathie: Leibliche Interaktion und vermitteltes, kontextuelles Wissen

Ich möchte damit beginnt, die Differenzierung verschiedener Ebenen von Empathie bei Fuchs aufzugreifen und eigenständig weiterzuentwickeln. Der Anspruch lautet: *Das Phänomen der Empathie bzw. die verschiedenen Formen sozialen Verstehens erweisen sich als komplexer als von Fuchs beschrieben.* Vor dem Hintergrund der Beiträge mehrerer phänomenologischer Autoren (vgl. Zahavi 2010) möchte ich folgende unterschiedliche Ebenen beschreiben.

An *erster Stelle* steht eine *Empathie unmittelbarer leiblicher Resonanz*. Diese Ebene umfasst jenes, was Fuchs mit einer »primären Empathie« bezeichnet, nämlich die leibliche Begegnung und Interaktion mit einem ko-präsenten Gegenüber. Empathisches Verstehen wird ermöglicht durch wechselseitige Einverleibung, Zwischenleiblichkeit und einer leiblichen Situierung, es baut auf *unmittelbarer leiblicher Resonanz auf*, wie Fuchs es beschreibt. Um Missverständnisse zu vermeiden, möchte ich das *Ausmaß* von Empathie hervorheben. Wie bereits zuvor ausgearbeitet, handelt es sich hier um ein »intuitive understanding« (Fuchs *unveröffentlicht* 2, 14), »an implicit and immediate understanding of the other's expressive behaviour as meaningfully related to the context of the situation.«¹¹ (ebd 13)

Nachdem es sich hier um eine entscheidende Passage handelt, soll auf die Formulierung genauer eingegangen werden. Sie enthält zwei Motive: *zum einen* dass der leibliche Ausdruck selbst bedeutsam ist, *zum anderen* dass der gegenwärtige Kontext dafür relevant ist, diesen Ausdruck zu verstehen. Beide Aspekte sind miteinander verflochten und lassen sich nur auf analytischem Wege im Zuge dieser Diskussion unterscheiden. Der leibliche Ausdruck ist *von sich aus bedeutsam*, und als situierter Leib ist dieser Ausdruck stets auf einen Kontext bezogen. Der leibliche Ausdruck sollte also nicht verstanden werden als »multistage process in which the first stage is the perception of meaningless behaviour and the final one an intellectually based attribution of psychological meaning.« (Gallagher 2012, 203) Eine solche Differenzierung wäre eine künstliche und würde in Widerspruch zu unserer praktischen Erfahrung stehen. Gallagher und Zahavi veranschaulichen dies mit einem Patienten, der sich beim Zahnarzt während der Behandlung vor Schmerzen windet (ebd 207). Wenn sich der Patient in seinem Schmerz zusammenkauert, ist dieser leibliche Ausdruck für uns unmittelbar sinnvoll, wir sehen seinen Schmerz, ohne dass eine bewusste, intellektuelle Bewertung und Attribuierung hierfür erforderlich wäre.

Wie angeführt, sind Kontext und Situation mit-konstitutiv für die Bedeutung des leiblichen Ausdrucks: dieser zeigt sich nicht als isolierter, sondern innerhalb von »worldly situations« (ebd 212), wie etwa dem Büroalltag, einer Begegnung in öffentlichen Verkehrsmittel oder einem Candle Light Dinner mit der Partnerin. In solchen Situationen formiert sich soziales Verstehen nicht zwischen isolierten Individuen, sondern »through our shared engagement in the common world« (ebd). Beispielsweise bin ich mit einer Freundin in ihrer Wohnung, wir kochen zusammen. Während wir eine Mahlzeit zubereiten, schneidet sie sich in den Finger und bewegt sich daraufhin mit

¹¹ Vgl. Gallagher 2012, 203, 207. »Rather, in empathy, we experience the other directly as a person, as an intentional being whose bodily gestures and actions are expressive of his or her experiences or states of mind.« (203)

dem blutenden Finger in Richtung eines nahestehenden Schrankes. *Ihre Absicht ist offensichtlich*: Durch den gemeinsamen Kontext verstehe ich intuitiv, dass sie ihre Wunde mit einem Pflaster versorgen möchte, das wohl in jenem Schrank aufbewahrt wird. Es ist genau dieser Kontext, der uns einen leiblichen Ausdruck verstehen lässt: »our understanding of the context, of what comes before and after, helps us to understand the expression.« (ebd)

Nachdem nun diese wichtige Voraussetzung auf der ersten Ebene von Empathie erläutert wurde, sei neuerlich gefragt: *Was wird im Zuge einer solchen Form von Empathie verstanden? Diese basale Ebene von Empathie lässt uns verstehen, in welches Gefühl eine Person gegenwärtig in einer Situation vertieft ist und welches leiblich zum Ausdruck gebracht wird – und ein solches Verstehen ist limitiert*. Diese Limitierung möchte ich mit einem Beispiel veranschaulichen: Jemand verbringt den Abend mit einer engen Freundin, nach Kino und einem längeren Spaziergang sitzen beide in einem Park auf einer Parkbank. Nach einem kurzen Moment der Ruhe beginnt die Freundin unerwartet und ohne ankündigende Anzeichen, sehr intensiv zu schluchzen. Die andere Person bemerkt den Ausdruck von Traurigkeit, die zusammengekauerte Haltung und die entsprechenden Gesten, sie reagiert intuitiv mit einer Umarmung, worauf die Freundin noch mehr zu weinen beginnt. Die andere Person sieht sie weinen, *aber versteht nicht, warum*. Was kann diese Person über ihre Freundin im Zuge wechselseitiger Einverleibung verstehen? Wohl gelingt es ihr, zu begreifen, in welchem emotionalen Zustand sie gemessen an ihrem leiblichen Ausdruck ist, und trotzdem weiß sie nicht, was in ihrer Freundin vorgeht und was der Grund für ihre Traurigkeit ist. Hierfür bedarf es einer weiteren Ebene von Empathie, die ein komplexeres und differenzierteres Verstehen des Gegenübers ermöglicht.

Genau dies leistet die *zweite Ebene* von Empathie, nämlich ein *vermitteltes, kontextuelles Wissen*. Während die erste Ebene sich mit den Charakterisierungen einer »primären Empathie« bei Fuchs deckt, weicht diese zweite Ebene von seiner Beschreibung einer »erweiterten Empathie« deutlich ab. Diese Ebene befasst sich mit einem Verstehen, das sich im Zuge eines vermittelten, kontextuellen Wissens von einer Person und einem allgemeinen Wissen von menschlichen Verhalten formiert – einer *Kontextualisierung, die die Situation einer Interaktion überschreitet*. Hierbei handelt es sich um ein umfassenderes Wissen der Lebenswelt der anderen Person, wie es durch Dialog, gemeinsame Konversation mit anderen, ganz allgemein durch Sprache und narrativen Austausch erworben wird – anstelle der Beobachtung anderer. Während die wechselseitige Verflechtung der Zwischenleiblichkeit unwillkürlich stattfindet, handelt es sich hierbei eher um ein bewusstes und absichtsvolles, ein willkürliches Verstehen. Zugleich ist dieses komplexer, es umfasst Überzeugungen, Motivationen, die biographische Situation und persönliche Geschichte. Es ist ein Verstehen, das man über einen längeren Zeitabschnitt durch Freundschaft, gemeinsame Arbeit oder Psychotherapie ausbildet. Es basiert auf Interpretation und »highly structured contexts of meaning« (ebd 213), bei denen die Wahrnehmung leiblichen Ausdrucks und leiblicher Handlungen nicht ausreichen (ebd) und bei denen die Verkörperung in den Hintergrund tritt. *Der Leib hat hier nicht mehr jene vordergründige Bedeutung, die er noch auf der ersten Ebene innehatte*.

Gegen Fuchs sei argumentiert, dass solche Formen empathischen Verstehens weitaus mehr sind als sich in die Perspektive des anderen hineinzusetzen (perspective taking, imaginary transposition), wie es für seine »erweiterte Empathie« charakteristisch ist. Es geht nicht darum, *mich* in die Situation eines anderen zu versetzen, so

wie es *für mich wäre*, in dieser Situation zu sein. Wenn Fuchs jene Formen, wie sie im Diskurs diskutiert werden, fokussiert, übergeht er Formen, die sich durch eine *Einklammerung jener egozentrischen Perspektive* auszeichnen. Hierbei geht es um Formen empathischen Verstehens, die anstelle versuchen, die Situation anderer *aus ihrer Sicht, und zwar im Unterschied zur eigenen Sicht*, zu verstehen; Formen, *die das Fremde und Andere einer Perspektive würdigen, anstatt die eigene, egozentrische Perspektive als impliziten Maßstab anzusetzen*.

Eine solche Charakterisierung sei mit einem Beispiel aus der psychotherapeutischen Praxis veranschaulicht: Eine Patientin auf einer Psychiatrie mit der Diagnose einer paranoiden Schizophrenie erzählt während einer psychotherapeutischen Einheit von einem Gedanken, der sie nachts wach hält, nämlich dass sie imstande sei, mit ihrem Ex-Freund aus Schweden über das Radio in ihrer Wohnung zu kommunizieren. Wenn Sie als Leser allein mit einer solchen Beschreibung konfrontiert sind, erweist es sich wohl als schwierig, diese Person in ihren zunächst abstrus erscheinenden Gedanken zu verstehen. Ist man mit der Person aber durch eine längere Phase der Bekanntschaft, etwa im Zuge einer längeren Psychotherapie, vertraut, kennt man ihre biographische Situation genauer, ist es leichter zu einem solchen Verstehen zu gelangen.

Im Zuge einer kontinuierlichen psychotherapeutischen Begleitung über mehrere Monate hinweg kommen die hierfür erforderlichen Puzzle-Stücke zusammen: Die Patientin hatte eine Beziehung mit einem Schweden begonnen. Nachdem sie in Wien lebte und er in einer schwedischen Stadt, war es schwierig, regelmäßig Zeit miteinander zu verbringen, beide weigerten sich, das jeweils eigene Land für den anderen zu verlassen, um zusammenzuziehen. Als sich in dieser Frage über eine längere Zeit hinweg keine Veränderung abzeichnete, entschloss sich die Patientin, die Beziehung zu beenden – und zwar mittels einer kurzen Textnachricht, ein persönliches Gespräch mit ihm blieb im Weiteren aufgrund der Distanz aus. In der Zeit nach einer derartigen Trennung sah sich die Patientin zunehmend mit den Symptomen der psychiatrischen Erkrankung einer paranoiden Schizophrenie konfrontiert, wie etwa paranoid getränkte psychotische Phantasien sowie Wahnvorstellungen wie der Idee, mit ihm über ihr Radio kommunizieren zu können. In den Gesprächen zeigte sich, dass sie von Gefühlen des Ärgers, dass er nicht zu ihr ziehen wollte, und der Trauer über die Trennung in Anspruch genommen wurde.

Vor dem Hintergrund eines solchen kontextuellen, biographischen Wissens, das sich im Zuge zahlreicher psychotherapeutischer Gespräche herausbildete, erweist sich die oben angeführte Wahnvorstellung der Patientin wohl als weniger irritierend und als bedeutungsvoller denn zuvor. Sie zeigt sich infolge als *indirekter Ausdruck* eines Bedürfnisses der Patientin nach einem abschließenden Gespräch mit ihrem ehemaligen Partner. Eine solche Bedeutung ihrer Wahnvorstellung erweist sich vor dem Hintergrund ihrer biographischen Situation immer mehr als plausibel. Nun stellt sich die Frage, wer zu einem solchen Sinn gelangt? Ist es die PsychotherapeutIn, die PatientIn oder sind gemeinsame Wege möglich, zu solchem Sinnverstehen zu kommen? Mit dem Verständnis einer Psychotherapie als eines Prozesses gemeinsamer Sinnbildung bzw. als eines Prozesses, bei dem eine professionelle PsychotherapeutIn eine PatientIn bei einer neuen, existentiellen Sinnbildung begleitet und Sinn nicht autoritativ vorgibt, sei die Herausbildung der obigen Deutung aufseiten der Patientin verortet. Durch die gemeinsamen Versuche,

eine subjektive Bedeutung in den Symptomen freizulegen,¹² konnte die Patientin das obige Bedürfnis einer klärenden Aussprache selbst formulieren.

Das Argument lautet also: Die Wahnvorstellung der Patientin lässt sich nicht allein durch ihren leiblichen Ausdruck in der Situation des psychotherapeutischen Gesprächs verstehen, sondern benötigt ein kontextuelles Wissen, das eine Situation überschreitet, ein präsent, prä-reflexives Wissen ihrer biographischen Umstände. Ein solches kontextuelles Verstehen gibt der abstrusen Wahnvorstellung einen plausiblen und nachvollziehbaren Sinn, es versetzt in die Lage, die emotionalen Anliegen der Patientin zu begreifen, es eröffnet einen Zugang zu ihrer Trauer, ihrer Wut, ihrer Bedürftigkeit. Jenes kontextuelle Wissen vermag auch, meine eigenen leiblichen Resonanzen zu beeinflussen, indem es für die Gefühle der Patientin sensibilisiert. Darin zeigt sich eine Verflechtung, wie kontextuelles Wissen relevant wird für zwischenleibliches Verstehen in einer gemeinsamen Situation.

Vor diesem Hintergrund seien nun jene Aspekte hervorgehoben, die in dem Konzept von Fuchs zu kurz kommen: Zum einen erweist sich die zweite Ebene einer »erweiterte Empathie«, wie sie Fuchs fasst, als differenzierter. Zum anderen übergeht Fuchs die Verflechtung beider Ebenen. Auch Zahavi (2010, 302) formuliert, dass in einer Begegnung mit einer anderen Person die unmittelbare leibliche Interaktion und ein indirektes, referenzierendes, kontextuelles Verstehen *ko-präsent* sind. Mit dem oben angeführten Beispiel der Patientin einer Psychiatrie lautet der Anspruch also, dass *Empathie eines mittelbaren, kontextuellen Wissens ein empathisches Verstehen unmittelbarer leiblicher Resonanzen beeinflusst. Es bedeutet, dass die Bestimmung einer »leiblichen Basis von Empathie und sozialen Verstehen« mit-konstituiert und mit-strukturiert wird durch höhere und komplexere Formen von Verstehen, die nicht prä-reflexiv sind.*

3.2 Relationen empathischen Verstehens: verschiedene Formen sozialen Verstehens

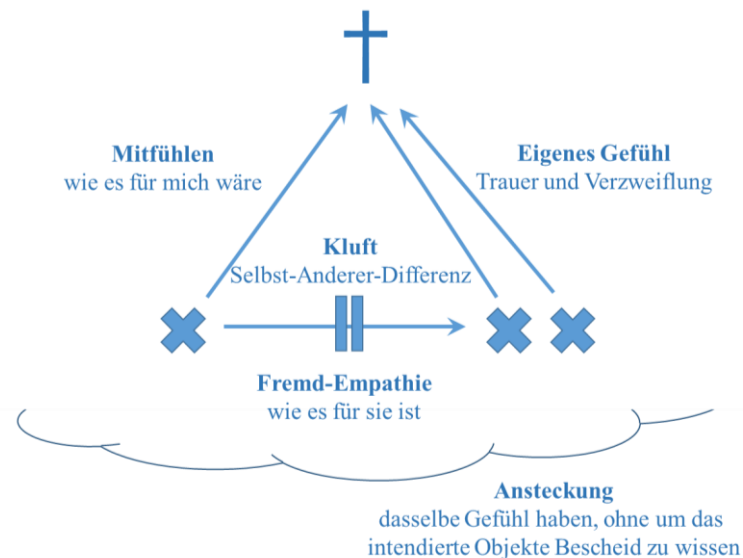
Im Weiteren ist es das Anliegen, Eigenart und Charakter des Ansatzes von Fuchs weiter zu beleuchten, indem verschiedene Relationen im empathischen Verstehen herausarbeitet werden sollen. Durch den Einbezug anderer Positionen aus der phänomenologischen Tradition (vgl. Zahavi 2010), sollen verschiedene Formen sozialen Verstehens kontrastiert werden. Im Zuge dessen sei eine systematische Übersicht über die unterschiedlichen Bezüge erarbeitet, sie wird sich auf Ansätze von Scheler, Stein, Schütz, Goldman und Coplan beziehen. Eine vorangehende Beschreibung eines Notfalls auf der Autobahn soll helfen, die philosophische Reflexion auf die feinen Unterschiede zu veranschaulichen.

Stellen Sie sich vor, Sie sind mit einem Auto auf der Schnellstraße unterwegs und müssen dort anhalten, weil es zu einem größeren Unfall gekommen ist, in den zahlreiche Autos und Fahrer involviert sind. Sie halten an und wollen wissen, was vorgefallen ist. Dabei bemerken Sie nun ausdrücklich, dass bereits mehrere Rettungswagen vor Ort sind, und dass Schock und Betroffenheit den anderen Fahrer um Sie ins Gesicht geschrieben sind. Obwohl Sie immer noch nicht wissen, was passiert ist, befällt Sie der Eindruck, dass etwas Tragisches vorgefallen ist und

¹² Vgl. Bock 2013.

dass Tragik, Trauer und ein Hauch von Verzweiflung »in der Luft liegen« – Sie bemerken, wie eine solche Atmosphäre Sie selbst immer mehr ergreift. Durch Gespräche erfahren Sie, was genau passiert ist: eine Familie wurde in einen schweren Auffahrunfall verwickelt, deren junges Kind kam dabei ums Leben. Diese Neuigkeit schockiert Sie, Sie fühlen sich von Trauer ergriffen und denken sich, wie schlimm es sein muss das eigene Kind zu verlieren. Das Ausmalen einer solchen Situation und Ihrer Trauer eröffnet Ihnen die Möglichkeit, zu verstehen, wie es den Betroffenen wohl geht, indem Sie dieselben Gefühle haben wie jene – nun, wo Sie sich eine solche Situation vorstellen können, können Sie sich auch ausmalen, wie es für die Betroffenen ist.

Durch einen zufälligen Blick bemerken Sie, dass Sie die Unfallopfer kennen, dass es Freunde von Ihnen sind. Sie bewegen sich intuitiv zu Ihnen hin, Sie bemerken die Blicke Ihrer Freunde, deren Körperhaltungen und wie Schock und Trauer darin zum Ausdruck kommen. Sie erinnern sich an die gemeinsamen Jahre und den großen Kinderwunsch Ihrer Freunde, den Sie über viele Jahre unglücklich gehegt hatten. Im Anblick Ihrer Freunde und des leiblichen Ausdrucks ihrer Verzweiflung begreifen Sie, wie sich die Situation und der Verlust für sie anfühlen, Sie empfinden ein tiefes Mitgefühl und Bedauern für Ihre Freunde.



Gehen wir nun zur philosophischen Reflexion auf dieses Beispiel über, die angeführte Grafik soll helfen, die unterschiedlichen Bezüge sozialen Verstehens hieran verständlich zu machen. Insgesamt finden sich darin drei verschiedenen Formen: *Ansteckung*, *Mitfühlen*, *Fremd-Empathie*. Diese verweisen auf mehrere relevante Dimensionen für das Verstehen anderer, sie sollen die folgenden Ausführungen zu jenen Relationen weiter erhellen: *erstens* die *Referenz* eines Gefühls und das intendierte Objekt – beispielsweise kann das eigene Gefühl auf das tote Kind oder auf das Empfinden Ihrer Freunde bezogen sein; *zweitens* die *Position* dieser Referenz – erwägen Sie, wie es *für Sie* wäre, in dieser Situation zu sein, oder nehmen Sie wahr, wie es *für die betroffenen Personen ist*; *drittens* der *Charakter des erfahrenen Gefühls* – sind Sie im *selben* emotionalen Zustand wie Ihre Freunde oder fühlen Sie *andere* Gefühle als diese; *viertens* der *Zugang zu den Gefühlen anderer* – sind Ihnen die Gefühle anderer in *voller* Präsenz oder in *limitierter* Präsenz gegeben, oder bleiben Ihnen die Gefühle anderer gänzlich verschlossen?

Ansteckung rückt die Atmosphäre einer Situation in den Vordergrund, man wird von einem Gefühl ergriffen, ohne noch zu wissen, was das konkrete Objekt der Emotion ist (Zahavi 2010, 291). In der beschriebenen Situation auf der Schnellstraße findet sich die Ansteckung darin, dass die Vorahnung über ein tragisches Ereignis und das Aufkommen des Gefühls tiefer Betroffenheit über einen kommen, ohne noch zu wissen, was genau passiert ist. Ein anderes Beispiel: man kommt zur Generalversammlung eines Vereins. Als man den Raum betritt, fühlt man, wie man in eine aggressive Atmosphäre eintaucht und von dieser ergriffen wird, ohne noch um das Thema des Konfliktes überhaupt Bescheid zu wissen, sodass man ungewollt selbst aggressiv wird.

Mitfühlen bedeutet, mit den eigenen Gefühlen auf denselben Gegenstand wie andere bezogen zu sein, etwa auf den Leichnam des verunglückten Kindes, wobei man die gleichen Gefühle durchlebt wie die Eltern (vgl. Zahavi 2010, 291). An dieser Form sozialen Verstehens lässt sich auch ein grundsätzlicher Einwand gegen die Simulationstheorie formulieren: Mitfühlen basiert darauf, die Perspektive anderer einzunehmen, gefolgt von einer Analogie, bei der ich meine Gefühle auf andere projiziere. In der beschriebenen Szene heißt es: »Das Ausmalen einer solchen Situation und Ihrer Trauer eröffnet Ihnen die Möglichkeit, zu verstehen, wie es den Betroffenen wohl geht, indem Sie dieselben Gefühle haben wie jene – nun, wo Sie sich eine solche Situation vorstellen können, können Sie sich auch ausmalen, wie es für die Betroffenen ist.« Mitfühlen kann insofern verstanden werden als eine *Iteration von sich selbst*. Und was wird hiermit verstanden? »I understand only myself in that other situation, but I don't necessarily understand the other.« (Gallagher 2012, 197) Offen bleibt hiermit also, jene Gefühlsweisen anderer zu erfassen, die sich von der eigenen Weise, zu fühlen, unterscheiden. Gerade in der Psychotherapie ist man als PsychotherapeutIn oft mit Personen konfrontiert, die auf eine Weise fühlen, auf die man selbst nie kommen würde, oder die man sich ausmalen könnte: etwa wenn sich eine an einer Borderline-Störung erkrankte Person 12 Nadeln einer Insulin-Spritze unter die Kniescheibe eines Beins hineindrückt. Diese Form sozialen Verstehens bleibt also blind für das Fremde und Andere der Gefühle von anderen Menschen.

Fremd-Empathie hingegen bezieht sich nicht auf das verunglückte Kind, sondern auf den emotionalen Zustand der Freunde, worin Sie von *anderen* Gefühlen erfasst werden als Ihre Freunde – während diese in Schock und Trauer aufgehen, werden Sie von Mitgefühl und Bedauern erfüllt. Fremd-Empathie hat also ein anderes intendiertes Objekt als das Mitfühlen und bringt einen in einen *anderen*, d.h. *nicht den gleichen* Gefühlszustand, wie die Personen, für die man Empathie empfindet. »Indeed their sorrow and [your] empathy are clearly two different states.« (ebd) Es handelt sich hierbei um eine konstitutive Differenz, sie sei mit dem Ausdruck »Selbst-Anderer-Differenz« bezeichnet.

Dieser Begriff findet sich ebenso bei Coplan (2011, 15-17), als »self-other-differentiation« die Autorin als »essential for empathy« (2011, 15) erachtet. Darunter versteht sie Folgendes: »In cases of psychological engagement with clear self-other-differentiation, one keeps separate one's awareness of oneself and one's own experiences from one's representations of the other and the other's experiences – in both directions.« (ebd 16) Auch wenn sich diese Differenzierung als furchtbar für die Beschreibung von empathischen Verstehen erweist, sei ihr Ansatz dennoch nicht weiterverfolgt, zumal sich gegen diesen eine Reihe von Einwänden in Feld führen lässt: *Erstens* ist ihre Simulationstheorie in Frage zu stellen, die Empathie auffasst als »a complex *imaginative process*

in which an observer *simulates* another person's situated psychological states« (ebd, *meine Hervorhebung*), basierend auf der Prämisse, die Gefühle anderer seien »not directly accessible through [...] the observer's perception.« (ebd 5-6). Ausgehend von einer phänomenologischen und interaktionistischen Perspektive ist dagegen einzuwenden, dass die Gefühle anderer zugänglich sind über die beschriebenen Prozesse wechselseitiger Einverleibung und leiblicher Resonanz im Zuge eines gemeinsamen Involviert-Seins in einer Situation. *Zweitens* bezeichnet Coplan ein »affective matching« als charakteristisch für Empathie: »Under my proposal, affective matching occurs only if an observer's affective states are *qualitatively identical* to a target's, though they may vary in degree. The observer must therefore experience the *same type of emotion* (or affect) as the target.« (ebd 6, *meine Hervorhebung*) Hiergegen ist von einer phänomenologischen Warte aus einzuwenden (vgl. vor allem die Argumentation von Zahavi zu Scheler und Stein (2010, 289-295)), dass Coplan Fremd-Empathie und Mitfühlen zusammenwirft und übergeht, dass Fremd-Empathie in einer Differenzierung zwischen den eigenen Gefühlen und jenen der Person, die man empathisch versteht, gründet.

Aus diesen Gründen soll die Selbst-Anderer-Differenz nicht mit Coplan verstanden werden, sondern eher im Sinne von Zahavi: »In empathy, the experience you empathically understand remains that of the other. The focus is on the other, and not on yourself, not on how it would be like for you to be in the shoes of the other. That is, the distance between self and other is preserved and upheld.« (291) Abschließend ist demnach festzuhalten: Es besteht eine Differenz zwischen den eigenen Gefühlen und jenen der betroffenen Freunde, das Verstehen der Fremd-Empathie richtet sich nicht auf das verunglückte Kind, sondern auf die Freunde. Im Zuge der Fremd-Empathie liegt der Fokus auf den anderen, ihrer Andersheit und Fremdheit (deswegen auch *Fremd-Empathie*), und nicht auf einem Selbst – diese Einklammerung der eigenen Perspektive ist für diese Form konstitutiv. Mit dem Begriff einer »Kluft« zwischen dem eigenen Empfinden und jenem des Gegenübers soll diese Differenz und Unterschiedenheit eigens hervorgehoben werden.

Weiters ist die Frage nach dem Zugang zu den Gefühlen anderer für empathisches Verstehen von Bedeutung: Wie haben wir Zugang zu den Gefühlen anderer? Die zahlreichen phänomenologischen Konzepte von Empathie zeichnen sich übergreifend durch den gemeinsamen Konsens aus, dass die Gefühle anderer durch ihren leiblichen Ausdruck zugänglich sind – wenngleich sich die Ansätze im Ausmaß dieser Zugänglichkeit unterscheiden. Die präsente bzw. ko-präsente Begegnung mit anderen ist das Schlüsselphänomen der Beschreibung (vgl. Zahavi 2010 zu Lipps, Husserl, Scheler, Stein und Schütz). Trotz der Zugänglichkeit eines leiblichen Ausdrucks gilt es dennoch folgende Differenzierungen zu berücksichtigen. So gilt es etwa, den Zugang zu Gefühlen aus der Perspektive der *ersten* (ich) und der *zweiten* Person (du) zu unterscheiden. Die Gefühle des Anderen im Zuge einer Interaktion aus der Perspektive der zweiten Person am eigenen Leib zu spüren, unterscheidet sich offensichtlich davon, die eigenen Gefühle in der vollen Präsenz leiblicher Erfahrung aus der Perspektive der ersten Person mit und durch den eigenen Leib zu erfahren. Zahavi formuliert: »There is so to speak more to the mind of the other than what we are grasping, but this doesn't make our understanding non-experiential.« (ebd 295) Daraus ergibt sich, dass wir

über den Leib und den leiblichen Ausdruck sehr wohl Zugang zu den Gefühlen anderer haben, wengleich dieser Zugang *limitiert* ist.¹³

Vor diesem Hintergrund sei nochmals auf den Ansatz von Thomas Fuchs Bezug genommen. Was ergibt sich mit den angeführten Unterscheidungen für die Einschätzung seines Begriffes von Empathie? Bei den Schlussfolgerungen ist es abhängig, welche Ebene von Empathie betrachtet wird. Auf der Ebene primärer Empathie beschreibt Fuchs eine Form sozialen Verstehens, die der Fremd-Empathie gleich ist. Mit seinen Konzepten der Zwischenleiblichkeit sowie der Interaffektivität ist eine Person im Zuge der gemeinsamen Interaktion auf den *zugänglichen, sichtbaren* und *erfahrbaren* Ausdruck der Gefühle einer anderen Person bezogen und erfährt diese im Zuge der leiblichen Resonanz am eigenen Leib. Hierin unterscheidet sich Fuchs grundsätzlich von einem Simulationsansatz, wie ihn Coplan formuliert. Ein Mitgefühl und Bedauern für den Verlust und die Trauer der Freunde führt erneut vor Augen, dass im Zuge jenes empathischen Verstehens auf beiden Seite *unterschiedliche Gefühle* (und nicht die gleichen Gefühle) erfahren werden. Copaln spricht in diesem Zusammenhang eher von »congruent« bzw. einer »reactive emotion« (2011, 7). Nachdem ihr Ansatz in einem »affective matching« gründet, wonach im empathischen Verstehen Gefühle »qualitatively identical« (ebd 6) zwischen beiden sein müssen, formuliert sie, dass abweichende Gefühle (Mitgefühl für ihre Trauer) »do not qualify as empathetic in my account« (ebd). Fuchs' Begriff von Empathie fokussiert demnach eher *komplementäre* Gefühle und leibliche Resonanzen gegenüber der Person, auf die sich das empathische Verstehen richtet, ohne auf eine *Identität* der Gefühle der involvierten Personen bedacht zu sein. Die primäre Empathie zeichnet sich demnach durch eine Selbst-Anderer-Differenz aus, man ist im Zuge der leiblichen Resonanzen auf die Gefühle anderer bezogen, die wiederum ein anderes intendiertes Objekt haben.

Betrachtet man nun die Ebene erweiterter Empathie bei Fuchs, lässt sich aufzeigen, dass dieser in seinen Beschreibungen dieser Ebene eher die Form des Mitfühlens beschreibt, als eine Fremd-Empathie, er übergeht darin ein Verstehen von anderen, das eine egozentrische Perspektive überschreitet. Durch seine Referenz »putting oneself in the shoes of another« (Fuchs *unveröffentlicht* 2, 11) weist sein Ansatz denselben *egozentrischen Grundzug* auf wie die Simulationstheorie. Ein Sich-Hinein-Versetzen vermag es nicht, für das Fremde und Andere der Perspektive des anderen offen zu bleiben, die oftmals das eigene Vorstellungsvermögen überschreiten. Hiermit ist Fuchs nicht in der Lage, das Phänomen zu fassen, dass andere oftmals in einer Weise fühlen, auf die man selbst nie kommen würde. Hierbei geht es um ein Phänomen, das jenseits eines egozentrischen Sich-Hinein-Versetzens – wie wäre es für mich, in dieser Situation zu sein – zu beschreiben ist und darauf aufbaut, die eigene Position so weit wie möglich einzuklammern. Ein solches empathisches Verstehen wäre keine bewusste Simulation, sondern ein intuitives und prä-reflexives Verstehen vor dem Hintergrund eines vermittelten, kontextuellen Wissens – eine Simulationstheorie übergeht darin, was im Zuge einer langjährigen Freundschaft oder einer längeren Psychotherapie erfahren werden kann. Wie aber ist eine solche Fremd-Empathie möglich? Wie kann einem die Fremdheit und Andersartigkeit der Gefühle einer anderen Person zugänglich werden? Mit Fuchs und über ihn hinaus lässt

¹³ Vgl. Gallagher 2012, 203f.

sich die Frage folgendermaßen beantworten: Im Zuge meiner leiblichen Resonanzen auf den Anderen, wenn dieser seine Geschichte erzählt und darin seine Gefühle zum Ausdruck bringt. Sie eröffnen sich, wenn man der Frage nachgeht: Wie geht es mir in der Gegenwart des anderen, wenn er seine Gefühle zum Ausdruck bringt und Einblick in seine geschichtliche Gewordenheit gibt?

Literaturverzeichnis

- Bock, T.** (2013). *Umgang mit psychotischen Patienten*. Köln: Psychiatrie Verlag.
- Coplan, A.** (2011). Understanding Empathy: Its Features Effects. In A. Coplan, & P. Goldie, *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives* (pp. 3-18). Oxford: Oxford University Press.
- Fuchs, T.** (2002). Mind, meaning and the brain. *Philosophy, Psychiatry & Psychology* (9), pp. 261-264.
- Fuchs, T.** (2002). The challenge of neuroscience: Psychiatry and phenomenology today. *Psychopathology* (35), pp. 319-326.
- Fuchs, T.** (2005). Overcoming dualism. *Philosophy, Psychiatry & Psychology* (12), pp. 115-117.
- Fuchs, T.** (2013). Depression, Intercorporeality and Inter affectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 20 (7-8), pp. 219-238.
- Fuchs, T.** (2014a). Verkörperte Emotionen – Wie Gefühl und Leib zusammenhängen. *Psychologische Medizin* (25), pp. 13-20.
- Fuchs, T.** (unveröffentlicht 2). Levels of Empathy. In V. Lux, & S. Weigel (Eds.), *Empathy: A neurobiologically based capacity and its cultural and conceptual history* (pp. 1-19). Palgrave Macmillan.
- Fuchs, T.** (unveröffentlicht). Intercorporeality and Inter affectivity. In J. Meyer, J. Streeck, & S. Jordan, *Intercorporeality: Emerging Socialities in Interaction*. Oxford: Oxford University Press.
- Fuchs, T., & De Jaegher, H.** (2009b). Enactive Intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (8), pp. 465-486.
- Fuchs, T., & Koch, S.** (2014b). Embodied affectivity: on moving and being moved. *Frontiers in Psychology. Psychology for Clinical Settings* (5), pp. 1-12.
- Fuchs, T., & Schlimme, J.** (2009a). Embodiment and psychopathology: a phenomenological perspective. *Current Opinion in Psychiatry* (22), pp. 570–575.
- Gallagher, S., & Zahavi, D.** (2012). *The Phenomenological Mind*. London: Routledge.
- Goldie, P.** (2009). Emotionen und Gefühle. In S. Döring (Ed.), *Philosophie der Gefühle* (pp. 369-397). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goldman, A.** (2011). Two Routes to Empathy: Insights from Cognitive Science. In A. Coplan, & P. Goldie, *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives* (pp. 31-44). Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, M.** (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Ratcliffe, M.** (2005). The Feeling of Being. *Journal of Consciousness Studies*, 12 (8-10), pp. 45-63.
- Slaby, J.** (2007). Emotionaler Weltbezug. Ein Strukturschema im Anschluss an Heidegger. In H. Landweer, *Gefühle - Struktur und Funktion* (pp. 93-112). Berlin: Akademie Verlag.
- Slaby, J.** (2014). Empathy's blind spot. *Med Health Care and Philosophy* (17), pp. 247-258.
- Zahavi, D.** (2010). Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz. *Inquiry*, 53 (3), pp. 285-306.