

Henning Nörenberg<sup>1</sup>

## Deontologische Gefühle und europäisches Selbstverständnis

### Einleitung

Europa ist, von den üblichen politischen Einheiten abgesehen, zunächst und zumeist ein Kulturraum. Seine regionalen Besonderheiten sind geprägt davon, wie sich die Menschen auf ihre jeweilige Umgebung einrichten, auf die Landschaften, Milieus und Atmosphären, in denen sie sich finden und die sie im Weiteren gestalten. Mit diesem Sich-Finden und Gestalten gehen besondere Lebensstile, ja Lebensgefühle einher, die den Menschen Orientierung im Handeln und Denken geben.

Nietzsche ist einer der ersten, der auf umweltliche Existenzbedingungen von Denk- und Handlungsstilen hinweist. In der *Fröhlichen Wissenschaft* projiziert er etwa die „Beobachtung des verschiedenen Wachstums, welches die menschlichen Triebe je nach dem verschiedenen moralischen Klima gehabt haben und noch haben könnten“ (Nietzsche 2003, 379) oder mutmaßt über den Zusammenhang idealistischer, lebensfeindlicher Philosophie mit dem „Wintersiechthum, eingerechnet die Wirkungen der Kellerluft und des *Ofengiftes* in deutschen Wohnräumen“ (S. 486). Camus möchte ihm gewiss beipflichten, wenn er in seinen Ausführungen zum mediterranen Denken festhält: „Stets hat die Landschaft über die Weltanschauung gesiegt“ (Camus 2021, 16). Den identitätsstiftenden Eigenheiten des mediterranen Lebensgefühls traut er noch im Jahre 1937 zu, eine neue Form des politischen Kollektivismus zu prägen, die sich alles in allem zwangloser ausnehmen soll als die damalige Alternative, die mutmaßlich durch russisches Lebensgefühl gestützte Sowjetvariante des Kollektivismus (vgl. Camus 2021, 15, 22). Derartige Unterschiede bezüglich der Orientierung im Handeln und Denken können bis in die Rechtspraxis der verschiedenen Länder nachvollzogen werden. So stellt etwa Portugal seit

---

<sup>1</sup> Henning Nörenberg war bis 2024 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Rostock. Er hat Arbeiten in den Bereichen Phänomenologie, Sozialontologie, Politische Philosophie und Religionsphilosophie veröffentlicht. Seine gegenwärtige Forschung ist den „deontologischen Gefühlen“ gewidmet. Monographien: *Der Absolutismus des Anderen* (Alber), (mit Steffen Kluck) *Gewalt und Selbstwerdung* (v. Hase & Koehler).

Mitte des neunzehnten Jahrhunderts unterlassene Hilfeleistung unter Strafe, wohingegen in Großbritannien das entsprechende Fehlverhalten grundsätzlich als moralische, nicht aber justiziable Verfehlung angesehen wird (vgl. Lotter 2012, 188).

Ist der Hinweis auf solche Zusammenhänge etwas, das sich ernsthaft erforschen lässt oder handelt es sich dabei um fantasievolle Einfälle von Philosophen, mit denen man das Feuilletonpublikum gar prächtig unterhalten kann, die aber über willkürliche Assoziationen nicht hinauskommen? Ob die von Nietzsche, Camus und anderen plakativ vorgestellten konkreten Fallstudien zum Einfluss der jeweils erlebten Umgebung auf das Denken und Handeln der erlebenden Menschen empirisch haltbar sind, ist nicht Gegenstand dieses Beitrags. Was ich hingegen im Folgenden vorstellen möchte, ist eine Kategorie, mit der sich zumindest ein Teil der behaupteten Einflüsse in befriedigender Weise begrifflich fassen lässt. Es handelt sich um einen bestimmten Aspekt unserer ethischen Sensibilität, der zugleich ein integraler Bestandteil dessen ist, was man als „Lebensgefühl“ bezeichnen kann. Lebensgefühle sind auch Rechtsgefühle, oder etwas technischer ausgedrückt: „Existenzielle Gefühle“ als leiblich-affektive Hintergrundorientierungen in und zu der umgebenden Welt (vgl. Ratcliffe 2008) bedingen mit, was die entsprechenden Individuen als ihre Verpflichtungen und ihre Berechtigungen anerkennen. Mit anderen Worten, sie haben eine deontologische Dimension, und wo diese im Vordergrund der Betrachtung steht, könnte man statt von Lebensgefühlen oder existenziellen Gefühlen auch von „deontologischen Gefühlen“ sprechen.

Insofern die Kategorie der deontologischen Gefühle einen Teilaspekt dessen erschließt, was man als ethische Sensibilität bezeichnen könnte, wird es zweckmäßig sein, einen allgemeinen Überblick über bisherige Versuche der Erhellung ethischer Sensibilität zu erhalten. Dies wird Gegenstand des ersten Teilabschnittes sein. Der daran anschließende Teilabschnitt ist den theoretischen Grundlagen der Kategorie deontologischer Gefühle gewidmet. Er beschäftigt sich mit leiblichen Hintergrundorientierungen als Sensibilitäten für Aufforderungscharaktere im Allgemeinen sowie mit ethisch relevanten Formen von leiblich spürbaren Ausdruckscharakteren im Besonderen, nämlich mit Sollens- und Anrechtscharakteren. Der letzte Teilabschnitt skizziert drei Fallstudien als Anwendungsbeispiele der Kategorie der deontologischen Gefühle: erstens eine als tiefe Langeweile beschreibbare Entfremdung von der Welt und die damit einhergehende Verschiebung des Sich-verpflichtet-Fühlens, zweitens ein regionales Lebensgefühl und dessen ethische Implikationen und drittens einen das subjektive Berechtigungsempfinden

modifizierenden Befindlich- und Beweglichkeitstyp, wie er bislang zumeist in der feministischen Literatur diskutiert worden ist.

Damit möchte ich zeigen, dass die von Nietzsche, Camus und anderen aufgestellte These eines Zusammenhangs von regionalen Umweltbedingungen, Lebensgefühl und dem Handeln und Denken der jeweiligen Menschen über bloße Assoziationen hinausgehen und einen analytischen Mehrwert haben kann, auch wenn man die von diesen Denkern selbst vorgeschlagenen Ausführungen jener These defizitär finden mag. Inwiefern nun meine eigenen Ausführungen Ausdruck eines nordeuropäisch-maritimen Denkens seien, mag gern aus berufenerem Munde beurteilt werden.

## 1. Ethische Sensibilität

Deontologische Gefühle erschließen einen Teilaspekt ethischer Sensibilität. Ethische Sensibilität lässt uns bestimmte Arten von Sachverhalten hinsichtlich ihrer ethischen Relevanz anerkennen, zum Beispiel als gute Gründe, als fair, als unseren Respekt erfordernd oder als unsere Rechte und Pflichten. Viele Vermögen der praktischen Vernunft können ohne eine solche Sensibilität nicht funktionieren. So könnten etwa zwei Personen nur dann eine praktisch-rationale Diskussion über das Abmildern der Erderwärmung führen, wenn beide von ihnen die Erderwärmung nicht nur als ein Faktum, sondern auch als ein Problem anerkennen, dem sie handelnd begegnen können und *sollen*.

Wir sehen an diesem wie an vielen anderen Beispielen, dass die Anerkennung von etwas als ethisch relevantem Sachverhalt keineswegs selbstverständlich ist. Nicht jede Person, die zum Beispiel die Erderwärmung als Faktum anerkennt, sieht darin auch schon etwas, das sie zu einem bestimmten Handeln verpflichtet. Derartige Befunde können nur zum Teil durch unterschiedliche Informationsstände, divergierende Überzeugungen oder Zielvorstellungen erklärt werden. Man findet, um bei dem gewählten Beispiel zu bleiben, auch in einem Milieu, das durch relativ homogene Wissensstände, Überzeugungen und Wünsche bezüglich der Erderwärmung geprägt ist, unterschiedliche Auffassungen darüber, welche Rechte und Pflichten sich aus diesen Überzeugungen ergeben. Einige Individuen oder Gruppen sehen sich im Recht und zumeist sogar in der Pflicht, gesellschaftliche Abläufe und die darin Involvierten durch Straßenblockaden, Behinderungen von Flugzeugstarts oder ganz allgemeine Sachbeschädigungen zu

stören, um aufmerksamkeitsmaximierend auf einen Handlungsbedarf in Sachen Erderwärmung hinzuweisen. Anderen, die sich aufgrund eines weitgehend gemeinsamen Informationsstandes ebenfalls eine wirksame Beschränkung der Erderwärmung wünschen und hieraus für sich Pflichten, z.B. für ein klimapolitisches Engagement, ableiten, gehen oben genannte Strategien zu weit – sie sehen sich nicht im Recht, auf diese Weise in gesellschaftliche Abläufe einzugreifen. An diesem Beispiel wird deutlich, dass die Anerkennung von etwas als einem Recht oder einer Pflicht nicht allein durch den Gehalt bestimmter Überzeugungen und Wünsche zu erklären ist. Ein weiterer Faktor muss hinzukommen, um einen Befund wie den hier beispielhaft skizzierten zu erklären. Mit Begriffen wie „ethische Sensibilität“, „Rechtsempfinden“ oder ähnlichem ist nun ein Faktor anvisiert, der für die Anerkennung von etwas als einem Recht oder einer Pflicht zum einen *unverzichtbar* und zum anderen auf das Wissen um Fakten und damit zusammenhängende Wünsche letztlich *nicht reduzierbar* ist.

Ethische Sensibilität ist ein komplexes Phänomen, das üblicherweise im Hintergrund der Aufmerksamkeit der Handelnden bleibt. Sie hat viele Ebenen und Dimensionen, die ihrerseits jeweils unterschiedliche Erforschungsmethoden erfordern: formale Bedingungen der Widerspruchsfreiheit, kodifizierbare Regeln, gemeinsame Hintergrundannahmen, Praktiken, nicht-kodifizierbare Sensibilitäten für situative Erfordernisse, grundlegende moralische Intuitionen, Muster von moralisch relevanten Emotionen und vieles mehr (Habermas 1981; Searle 2010; Lakoff 1996; Bourdieu 1990; Schatzki 1996; Jaeggi 2014; McDowell 1998; Haidt 2012; Prinz 2007; Helm 2017).

So wichtig und vielversprechend die soeben genannten Ansätze sind, so lassen sie doch eine bestimmte Dimension bislang weitgehend unbelichtet: Wir können dies als die leiblich-affektive Dimension ethischer Sensibilität bezeichnen. Man könnte umgangssprachlich wohl von einem Rechts- oder auch Unrechtsempfinden sprechen, insofern man hiermit auch ein gewisses Spüren konnotiert. Aus Gründen, die bereits angedeutet worden sind, bietet sich hier der technische Begriff „deontologisches Gefühl“ zur Bezeichnung jener leiblich-affektiven Dimension an.

Nun räumen viele einschlägige Ansätze zur ethischen Sensibilität zwar in der Tat ein, dass diese nicht zuletzt durch die leiblich-körperliche Existenz des jeweiligen Individuums geprägt ist. Allerdings lassen die meisten Ansätze diesen Aspekt entweder weitgehend unerforscht (z.B. McDowell 1979; Searle 2010). Oder sie reduzieren ihn auf das Empfinden körperlicher

Zustände, die mehr oder weniger Begleiterscheinungen von bestimmten Mustern emotionaler Reaktionen sind, aus denen ein erfahrungsmäßig unzugängliches, aber ethisch relevantes Wertempfinden des Individuums – „caring“ (Helm 2017), „sentiment“ (Prinz 2006) o.ä. – extrapoliert wird. So wertvoll diese Ansätze in mancherlei Hinsicht sind, sie schöpfen die leiblich-affektive Dimension ethischer Sensibilität nicht aus, auf deren Beitrag zur Anerkennung von etwas als einer Pflicht oder ein Recht sie selbst zu sprechen kommen.

Die Explikation ethischer Sensibilität lässt sich in der Tat weiter vorantreiben durch pragmatische, phänomenologische und enaktivistische Ansätze, nach denen die leiblich-affektive Dimension im Sinne eines „gelebten“, „fühlenden“ oder gar „ekstatischen“ Körpers verstanden wird. Das leiblich existierende Individuum stimmt sich unter anderem durch ein Gespür für Affordanzen bzw. Aufforderungcharakteren, Überführung von wahrgenommenen Bewegungstendenzen in die eigene Motorintentionalität und gefühlte Spannungen beständig auf seine Umwelt ein und mit ihr ab (u.a. Dewey 1931; Gibson 1979; Leder 1990; Sheets-Johnstone 1999; Merleau-Ponty 2000; Noë 2004; Gallagher 2005; Dreyfus/Kelly 2007; Slaby 2008; Ratcliffe 2008; Schmitz 2011; Landweer 2011; Colombetti 2014; Griffero 2014). Anders als bei sogenannten neo-jamesianischen Ansätzen (Damasio 1995, Prinz 2005) bezieht sich das hier gemeinte leibliche Fühlen oder Spüren nicht ausschließlich oder primär auf die Zustände des eigenen Körpers, die dann ihrerseits indirekt etwas Bedeutsames in der Umwelt repräsentieren würden. Vielmehr können auch bedeutsame Aspekte der Welt selbst im Vordergrund des leiblichen Spürens stehen wie etwa das Rauhe, das meine Hand erspürt (statt des Gefühls *in* meiner Hand) (vgl. Schmitz 1966, 16; Ratcliffe 2011, 150), der sanfte Charakter einer Stimme oder die angespannte Atmosphäre im Raum (Schmitz 2014, 85).

Das hier gemeinte leibliche Spüren ist eine Art Hintergrundsinne oder Hintergrundorientierung, da es gewöhnlich nicht im Vordergrund der Aufmerksamkeit des Individuums steht. Gemäß einer Reihe von Ansätzen in diesem Feld (u.a. James 1907; Heidegger 1966; Dewey 1931; Ratcliffe 2008) ist jene Hintergrundorientierung nicht allein durch Extrapolationen aus bestimmten Mustern emotionaler Reaktionen zugänglich. Vielmehr sind die verschiedenen Instanzen einer solchen Hintergrundorientierung selbst Gefühle, die das Individuum in der Ersten-Personen-Perspektive wahrnimmt, wenn auch weniger explizit und deutlich als etwa einen reißenden Schmerz, aufwallenden Ärger oder eben jene Arten emotionaler Reaktion, die in den bisherigen Theorien ethischer Sensibilität im Vordergrund stehen. Insofern sie eine bestimmte Art von Gefühlen ausmachen, haben die hier gemeinten leiblichen Hintergrundorientierungen

eine eigene Erfahrungsqualität (vgl. Ratcliffe 2008) – und eben diese Erfahrungsqualität ist Teil der Erklärung, warum ein Individuum eine Disposition zu bestimmten Arten und Mustern von emotionalen Reaktionen hat. So trägt zum Beispiel die Erfahrungsqualität bestimmter Formen von Entfremdung zur Erklärung dafür bei, warum derartig entfremdete Individuen verschiedene Arten von Gefahr suchen anstatt sie zu fürchten: Es lässt sich zeigen, wie das Suchen von Gefahren ein subtiles, aber tiefgreifendes Gefühl der Indifferenz kompensiert (vgl. u.a. Großheim 2002; Kustermans/Ringmar 2011).

Die gegenwärtige Forschung bringt leibliche Hintergrundorientierungen hauptsächlich mit Normativität im Sinne instrumenteller oder ästhetischer Möglichkeiten in Verbindung (z.B. „Ich kann / kann nicht durch das Fenster klettern“; „Das fühlt sich noch nicht richtig an“). Trotz einiger vielversprechender Ausnahmen (Ratcliffe 2010; Bortolan 2017) bleibt in diesem Zusammenhang ein ethisch bedeutsamer Sinn praktischer Normativität der Form „Ich soll (nicht)  $\phi$ -en“ oder „Ich bin (nicht) berechtigt zu  $\phi$ -en“ weitgehend unterbelichtet. Auf letzteres zielt freilich der Ansatz von Schmitz (1973; 2012), der ebenfalls in diese Reihe gehört und der die deontologische Verbindlichkeit von Normen letztlich im leiblichen Spüren einer als „Rechtsgefühl“ bezeichneten Hintergrundatmosphäre fundiert. Während allerdings die phänomenologischen Beschreibungen zur leiblichen Dimension der für das Rechtsgefühl als konstitutiv angenommenen Gefühle (Scham und Zorn) eine große Genauigkeit aufweisen, scheinen Schmitz‘ Ausführungen bezüglich des leiblichen Erlebens des Rechtsgefühls selbst hinter dieser Genauigkeit zurückzubleiben. Ein ähnlicher Befund ergibt sich für die ansonsten vielversprechende Analyse Landweers (2011) zum „Sinn für Angemessenheit“, der als eine Quelle sowohl für ästhetische als auch ethische Normativität gedacht wird. Landweer bringt eine Reihe von Kategorien ins Spiel, die sie für die Beleuchtung des Sinnes für Angemessenheit für relevant hält – unter anderem leibliche Interaktion, ein Gespür für die Atmosphäre einer mit anderen geteilten Situation und einmal mehr die Gefühle von Scham und Zorn. Weitgehend unklar bleibt dabei aber, inwiefern die leibliche Dimension zur Erklärung dessen beiträgt, was eine Person inwiefern als ihre Pflicht oder ihr Recht auffasst.

Wenn dieser Befund korrekt ist, lässt sich von einer doppelten Lücke in der bisherigen Forschung sprechen: Einerseits lassen die Analysen leiblicher Hintergrundorientierungen als Grundlage der Sensibilität des Individuums für praktische Bedeutsamkeit den ganzen Bereich des Gesollten weitestgehend außer Acht. Andererseits lassen die bisherigen Konzepte ethischer

Sensibilität die Rolle ebensolcher Hintergrundorientierungen außer Acht, wenn es darum geht, die Grundlagen der Anerkennung von etwas als Pflicht, guten Grund oder Recht zu erklären.

Die Kategorie des deontologischen Gefühls soll einen Beitrag dazu leisten, diese Lücke zu füllen. Bei dieser leiblichen Befindlichkeit steht nicht die Sensibilität für instrumentelle Möglichkeiten der Form „Ich kann (nicht)  $\varphi$ -en“ im Vordergrund der Analyse, sondern die Sensibilität für ethisch bedeutsame Möglichkeiten der Form „Ich soll (nicht)  $\varphi$ -en“ oder „Ich bin (nicht) berechtigt zu  $\varphi$ -en“. Gibt es demnach leibliche Hintergrundorientierungen, die eine oder mehrere Personen dazu beispielsweise dazu disponieren, die Initiative in bestimmten Situationen nicht zu ergreifen – und dies nicht etwa, weil sie das Gefühl hätten, sie nicht ergreifen zu können, sondern nicht das Recht zu haben, sie zu ergreifen?

So verstanden, wären deontologische Gefühle leibliche Hintergrundorientierungen, die eine ähnliche Erfahrungsqualität wie Stimmungen (vgl. Heidegger 1966), existenzielle Gefühle (Ratcliffe 2008) oder dem Gespür für Atmosphären (Schmitz 2014) haben. Die grundsätzliche These lautet, dass derartige leibliche Hintergrundorientierungen einen unverzichtbaren Bestandteil ethischer Sensibilität ausmachen, da sie mitbedingen, was wir als Pflichten und Rechte anerkennen.

Wie lässt sie diese These begründen? Eine phänomenologische Beschreibung deontologischer Gefühle, wenn es denn so etwas gibt, ist eine schwierige Aufgabe. Per definitionem gehören sie zum längerfristigen affektiven Hintergrunderleben einer oder mehrerer Personen. Daher ist es schwieriger sich auf sie zu besinnen als etwa auf intensive episodische Gefühle wie Scham und Zorn (auch wenn eine solche Besinnung oft erst nach dem eigentlichen Schämen oder Zürnen einsetzt). Dennoch lässt sich an einigen bereits untersuchten Fällen herausstellen, welchen Beitrag die leibliche Hintergrundorientierung für die ethische Sensibilität leistet. Um das Aufweisen dieses Beitrags vorzubereiten, möchte ich jedoch zunächst zwei wichtige Aspekte erläutern, die der These von den deontologischen Gefühlen zugrunde liegen: Die Anerkennung von etwas als eine Pflicht beziehungsweise als ein Recht und die Rolle leiblicher Hintergrundorientierungen für die Erschließung praktischer Bedeutsamkeit.

## 2. Theoretische Grundlagen der Kategorie deontologischer Gefühle

### 2.1. Leibliche Hintergrundorientierungen

Warum sollte eigentlich eine präintentionale, leiblich-affektive Hintergrundorientierung zur Welt in irgendeinem interessanten Sinne dazu beitragen, dass etwas als zwingender Grund oder als eine Verpflichtung oder Berechtigung anerkannt wird? Eine entsprechende Behauptung muss für viele seltsam anmuten, scheint doch die Anerkennung von Gründen, Verpflichtungen und dergleichen eine Angelegenheit höherer kognitiver Funktionen zu sein, die mit sprachlichen Repräsentationen, propositionalen Gehalten und abstrakten Begriffen operieren.

Searle beispielsweise argumentiert, dass Verpflichtungen und Berechtigungen – „deontische Kräfte“, wie er sie nennt – die logische Struktur von deklarativen Sprechakten haben. Sie motivieren die entsprechende Person nicht in der Weise von unmittelbaren Neigungen und Impulsen, sondern geben der Person wunschabhängige Gründe für ein bestimmtes Handeln (vgl. Searle 2010, 81, 127–28). Deontische Kräfte beruhen auf bestimmten „Statusfunktionen“, die einer Person oder einem Gegenstand zugeschrieben werden:

*So what we think of as private property, for example, involves a standing speech act. It is a kind of permanent speech act affixed to an object. It says that the owner of this object has certain rights and duties, and other people, not owners of this object, do not have those rights and duties. Think of money as a kind of standing permanent speech act. (Searle 2010, 86)*

Das heißt, indem solche deklarativen Akte an die jeweiligen Gegenstände „angehängt“ werden, ist etwas in der Proposition „Ich verspreche zu  $\varphi$ -en“ enthalten, das den Sprecher dazu verpflichtet zu  $\varphi$ -en. Auf eine ähnliche Weise ist etwas im Wert von fünf Euro enthalten, das mich dazu berechtigt, für dieses Stück Papier einen Latte Macchiato einzuwechseln, wie auch der Umstand, dass es sich um meinen Fünfeuroschein handelt, etwas beinhaltet, das es jemand anderem verboten ist, mir den Schein wegzunehmen. In dieser Perspektive muss ein komplexes Geflecht aus sprachlichen Repräsentationen angenommen werden, damit jemand eine Verpflichtung anerkennt wie die, dass fremdes Eigentum zu respektieren ist.

Viele Erklärungsansätze – auch der von Searle – räumen ein, dass deontische Kräfte in Bezug auf einen Hintergrund anerkannt werden, der zum Teil auch durch Aspekte geprägt ist, die zur leiblichen Orientierung einer Person gehören, zum Beispiel motorische Fähigkeiten, Sensibilitätsmodi oder sensorisch-motorisches Erleben (Bourdieu 1990; Lakoff 1996; Schatzki 2003; Searle 2010). Wie schon angedeutet stehen bei diesen und weiteren Ansätzen jedoch andere Kategorien im Vordergrund, wie etwa implizite Annahmen, kollektive Praktiken, Präferenzen, Narrative usw. Somit bieten diese Ansätze – wie auch die zuvor genannten von Helm (2017)

und Prinz (2006) – keineswegs eine umfassende Aufklärung der leiblich-affektiven Dimension und deren Rolle bei der Anerkennung deontischer Kräfte durch die jeweilige Person oder Personengruppe.

Die These, dass affektive Hintergrundorientierungen die Möglichkeiten einer Person prägen, sich in einer bestimmten Weise auf bestimmte begriffliche Zusammenhänge zu beziehen, ist auch von Ansätzen aus der pragmatistischen und der phänomenologischen Tradition hervorgebracht worden. Man denke an James' Argument über philosophische Temperamente und deren Einfluss auf das Denken: Mit einer eher „zartfühlenden“ Hintergrundorientierung zur Welt tendiert man dazu, idealistische und optimistische Theorien evident zu finden, wohingegen diejenigen mit einem „grobkörnigen“ Temperament eine materialistische und pessimistische Weltanschauung einleuchtender finden (James 1907, 3-5).

Einen prinzipiell ähnlichen Einfluss macht Heidegger geltend, wenn er eine bestimmte Form von „Heimweh“ als Grundstimmung des Philosophierens beschreibt. In und aus dieser Grundstimmung würden die Philosophierenden zum Sein im Ganzen getrieben, und nur so könne sich ihnen der eigentliche Sinn grundlegender metaphysischer Konzepte wie „Welt“, „Endlichkeit“ usw. erschließen, der für eine korrekte Anwendung dieser Konzepte unverzichtbar sei (Heidegger 1966, 7 ff.).

In dieselbe Kerbe schlägt auch Dewey, wenn er darlegt, dass jede Behauptung wie etwa „Der amerikanische Ureinwohner war stoisch“ oder „Der Stein ist schieferartig“ letztlich auf das referiere, was er eine durchgängige Qualität nennt (Dewey 1931, 94-98). Erst vor dem Hintergrund dieser Qualität, die eher gefühlt als gedacht sei (S. 99), erhalten einzelne Objekte und deren Attribute wie „amerikanischer Ureinwohner“, „Stein“, „stoisch“ oder „schieferartig“ ihren bestimmten Sinn. Jene durchgängigen Qualitäten bestimmen den thematischen Bereich und den Kontext – die „Situation“ des Denkens, insofern es sich um methodisches Denken und nicht um das lose Assoziieren von Ideen handelt (S. 96 f.)

Einer der jüngsten Vorschläge, die für die Entwicklung eines Begriffs der affektiven Hintergrundorientierungen relevant sind, soll hier etwas genauer betrachtet werden. Es handelt sich um Ratcliffes Theorie der existenziellen Gefühle. Anknüpfend an Heideggers Begriff der Befindlichkeit fasst Ratcliffe existenzielle Gefühle als spezifische Weisen des Sich-Findens in der Welt (oder einer Situation) (vgl. Ratcliffe 2008, 2, 38 ff.). Auf der Grundlage phänomenologischer und pragmatistischer Befunde lassen sich existenzielle Gefühle als leiblich-affektive,

präintentionale Hintergrundorientierungen zur Welt verstehen. „Präintentional“ bedeutet hier, dass die gemeinten Gefühle einen Bezug zur Welt haben, wobei „Welt“ wiederum nicht als ein besonderes – etwa ein besonders großes – intentionales Objekt zu verstehen ist, sondern als Hintergrund, vor dem erst intentionale Akte ihren Sinn haben. Dieser Hintergrund ist laut Ratcliffe nicht ohne eine leiblich-affektive Dimension zu haben, das heißt es hängt auch von dem jeweiligen existenziellen Gefühl ab, ob und inwieweit einzelne intentionale Zustände für das Subjekt verstehbar sind oder nicht.

So beschreibt Ratcliffe unter anderem beispielsweise eine radikale Form der Hoffnung die, anders als weniger radikale Formen von Hoffnung, nicht als intentionaler Zustand der Art „Ich hoffe / wir hoffen, dass p“ interpretiert werden kann. Dies auch dann nicht, wenn man einen sehr allgemeinen propositionalen Gehalt für p annimmt, wie etwa „Am Ende wird alles gut“ (Ratcliffe 2013, 603). Ratcliffe argumentiert, dass das nämliche Gefühl radikaler Hoffnung bis zu einem gewissen Grad durch verschiedenen Propositionen – „Das Leben geht weiter“, „Die Welt ist letztlich gut“ o.ä. – expliziert werden kann, ohne dass jedoch einer dieser Gehalte auf einen anderen reduziert werden kann. Vielmehr meint er, dass das, was diese Propositionen zu fassen suchen, sich in der Form von typischen intentionalen Zuständen wie „Ich hoffe / wir hoffen, dass p“ unterscheidet. Im Hinblick auf letzteres scheint es viel leichter, einen einzelnen, kernartigen propositionalen Gehalt anzunehmen. Weiterhin argumentiert Ratcliffe, dass, wenn die in der so genannten radikalen Hoffnung gegebene präintentionale Orientierung irgendwie ausfällt, das Subjekt nicht zu intentionalen Akten in der Lage wäre, die darauf hinausliefen, auf etwas Bestimmtes zu hoffen.

Existenzielle Gefühle sollten laut Ratcliffe als leiblich spürbare Orientierungen zur Welt aufgefasst werden. Jene Gefühle stellen eine Art Hintergrundsinn für die uns umgebende Welt dar, und zwar im Zusammenhang mit kinästhetischen Möglichkeiten, habituellen wie leiblich verankerten Erwartungshaltungen, merkbaren Spannungen, leiblichen Interaktionen und dergleichen, aus denen sich eine komplexe Struktur aus Möglichkeits- und Aufforderungscharakteren zusammensetzt: Während bestimmte Gegenstände in der Welt sich im Rahmen unseres leiblichen Spürens als einladend, wertvoll, faszinierend, bedrohlich, langweilig, abstoßend, rein, unrein, tröstend oder erschreckend aufdrängen, kann sich die umgebende Welt im Ganzen aufgrund ähnlicher Vermittlungen durch kinästhetische Möglichkeiten, Spannungen und dergleichen vertraut, heimelig, erstickend, überwältigend, entrückt, fremd usw. anfühlen (Ratcliffe 2009, 350; 2008, 135 f.). Denjenigen, die zum Beispiel die leiblich-affektive

Hintergrundorientierung verloren haben, die so etwas wie „radikale Hoffnung“ ausmacht, fehlt der Sinn für Möglichkeiten, auf etwas bestimmtes zu hoffen – nichts in der Welt wird als potentiell tröstend wahrgenommen, die Welt selbst wird etwa als eitel (im alten Sinne des Wortes) empfunden.

Nach James, Heidegger, Dewey, Ratcliffe und vielen anderen stellen unsere jeweiligen leiblich-affektiven Hintergrundorientierungen eine Bedingung dafür da, dass wir auf eine bestimmte Weise philosophieren, hoffen oder sonstige Bezüge zur Welt herstellen können. Im Folgenden möchte ich ausführen, inwieweit auch das Anerkennen von Gründen, die nicht auf unmittelbaren Neigungen beruhen, durch solche Hintergrundorientierungen bedingt ist. Leibliche Hintergrundorientierungen haben auch eine deontologische Dimension. Lebensgefühle – oder auch existenzielle Gefühle – sind auch Rechtsgefühle, indem sie die Anerkennung von etwas als eine Verpflichtung oder Berechtigung mitbedingen. Um dies genauer auszuführen, müssen zunächst zwei besondere Formen leiblich spürbarer Aufforderungscharaktere spezifiziert werden, die anders als die üblichen Beispiele für Aufforderungscharaktere (etwa der zum Sich-Setzen einladende Sessel) eine ethische Bedeutung haben: Sollens- und Anrechtscharaktere.

## 2.2. Sollenscharaktere

Wenn ein Akteur in seinem Bezug zur Welt eine deontische Kraft vom verpflichtenden Typ anerkennt, ist dies nicht nur eine Sache des Zuschreibens von Statusfunktionen. Dem Akteur muss auch eine bestimmte Forderung, ein bestimmter Anspruch an ihn selbst fühlbar werden (Mandelbaum 1955; Levinas 1993; Løgstrup 2010; Horgan/Timmons 2010; Kriegel 2008).

Jemand kann auf abstrakte Weise verstehen, dass er sein Versprechen halten sollte, wenn die Zeit dafür gekommen ist, oder dass er es unterlassen sollte, über den Zaun des Nachbarn zu klettern. Dennoch bedeutet dies nicht, dass er das entsprechende Verhalten in einem engeren Sinne als seine Verpflichtung auffasst. Unverzichtbar für das Anerkennen deontischer Kraft ist die affektive und somit auch leibliche Dimension, in der sich die jeweilige Forderung, etwa das Versprechen zu halten oder Nachbars Eigentum nicht ohne Erlaubnis zu betreten, spürbar aufdrängt. Ein entsprechender Vorschlag, diesen Zug mit dem Begriff der „spürbaren“ oder „ge-spürten Forderung“ (*felt demand*) zu fassen, stammt von Mandelbaum (1955). Er entwickelt diesen Begriff in engem Bezug zur Gestaltpsychologie – nicht zuletzt mit Blick auf die aus ihr

hervorgehende Lehre von den Aufforderungscharakteren. Horgan und Timmons greifen Mandelbaums Vorschlag auf und differenzieren im Spüren einer Forderung die folgenden Aspekte:

*(i) a feeling of pressure, (ii) a sense of a vector-like force which is directed toward oneself and has an 'external' origin, and (iii) a motivational pull toward either performing or not performing the action being contemplated. (Horgan/Timmons 2010, 120; vgl. Mandelbaum 1955, 54–59)*

Diese Beschreibung einer „gespürten Forderung“ stellt das Gefühl eines Druckes, das Spüren einer zentripetalen Einwirkung und einen motivationsmäßigen Zug zum Ausführen oder Unterlassen einer bestimmten Handlung in den Vordergrund. Insofern wird eine solche Forderung auf eine ganz ähnliche Weise gespürt wie etwa instrumentelle Aufforderungscharaktere – der Sessel, der zum Sitzen einlädt, das Gemälde, das den Betrachter einen Schritt zurücktreten lässt, um es besser in den Blick nehmen zu können (Dreyfus/Kelly 2007, 52). Der spezifische Charakter „gespürter Forderungen“, der sie von eher instrumentellen Aufforderungscharakteren unterscheidet, wird von Mandelbaum und anderen jedoch nicht klar genug herausgearbeitet. Der bislang beschriebenen Phänomenologie „gespürter Forderungen“ wäre hinzuzufügen, dass das entsprechende Spüren auch eine Bewertung der Situation im Zusammenhang mit ethisch relevanten Gefühlen enthält. Dies können beispielsweise aktuelle Gefühle der Scham sein oder deren affektive Antizipationen, „Vorgefühle“ (Schmitz 2012, 70 f.).

Phänomenologisch kann das gemeinte Gefühl als „shrinking feeling within“ oder als Zurückschrecken beschrieben werden (Scott 1980, 16). Die anvisierte Handlung, mag sie instrumentell gesehen noch so leicht sein wie etwa das Steigen über den Zaun des Nachbarn, kann dann nicht mehr unbefangen fortgesetzt werden. Mary Scott (1980, 16), Bernard Williams (1993, 75 ff.) und Schmitz (2012, 70 ff.) kommen auf dieses Gefühl in ihren jeweiligen Erklärungen zum antiken Konzept „aidos“ zu sprechen, das sich auf eine Sensibilität für die Autorität einer bestimmte Sorte von Ansprüchen bezieht. Sofern das Gefühl auftritt, beinhaltet es ein Zurückschrecken vor den eigenen unmittelbaren Neigungen wie auch ein Gedrängt-Werden zu bestimmten Handlungen wie – bezogen auf ein nicht sehr antikes Beispiel – etwa das Aufheben und Zurückgeben der Geldbörse an den Besitzer. In diesem Sinne erscheint die Geldbörse nicht einfach als Gegenstand, der sich im Sinne von Affordanzen und üblichen Aufforderungscharakteren dazu anbietet, berührt, aufgehoben oder ignoriert zu werden, sondern vielmehr als etwas, das dem Besitzer zurückgegeben werden *sollte*. Das leibliche Spüren von Sollenscharakteren kann daher beschrieben werden als ein Verlust der Unbefangenheit oder als ein im

Zurückschrecken vor dem Betreten fremden Eigentums gehemmtes Streben in die Weite. In diesem Zurückschrecken antizipiert man spürbar nicht etwa ein Frustrationsgefühl, wie es mit einem Nicht-über-den-Zaun-klettern-Können einherginge, sondern ein Schamgefühl angesichts der Protention, den Anspruch, sich vom Eigentum anderer fernzuhalten, zu verletzen.

Es ist diese gefühlsmäßige Bewertung der Situation, durch die sich der Sinn des Sollens im Zusammenhang mit der „gespürten Forderung“ konstituiert (vgl. Nörenberg 2020). Um diese Modifikation des ursprünglichen Begriffes der „gespürten Forderung“ zu markieren, schlage ich vor, von „Sollenscharakteren“ zu sprechen. Sie sind eine spezifische Form von Aufforderungscharakteren, die ihrerseits zum programmatischen Gehalt von Situationen gehören, in denen und in die wir uns finden.

### 2.3. Anrechtscharaktere

Gegenüber den Sollenscharakteren stellen Anrechtscharaktere ein wichtiges Komplement dar. Beide können als ethisch relevante Untergattungen von Aufforderungscharakteren angesehen werden, die über rein instrumentelles Können hinausgehen. Die obenstehende Beschreibung von Horgan und Timmons (2010, 120) kann im Hinblick auf Anrechtscharaktere folgendermaßen modifiziert werden: Sie enthalten (i) statt Druck ein Gefühl der Weitung oder Schwellung, (ii) das Spüren eines zentrifugalen Impulses und (iii) einen Geltungsanspruch, den subjektiven Sinngehalt „im Recht zu sein“.

Das expansive Gefühl und die zentrifugale Orientierung sind bereits in verschiedenen phänomenologischen Beschreibungen unreflektierten Handelns beschrieben worden, etwa in Sartres berühmter Schlüssellochszene, in der die in der Situation gegebenen Handlungsmöglichkeiten das Subjekt „aufsaugen“ wie das Löschpapier die Tinte (Sartre 2003, 468). Ähnliche Hinweise auf diesen expansiven und zentrifugalen Zug unreflektierter Initiative geben Merleau-Ponty (2000, 166), Heidegger (2000, 158 f.), Patočka (1998, 36) und Schmitz (2012, 66).

Der phänomenale Gehalt dieser Initiative wird etwas modifiziert, sobald die Situation eine spürbare soziale Dimension hat. Die Gegenwart anderer trägt zusätzliche Spannungsfelder in die Situation ein, die das handelnde Subjekt seine Initiative nicht als freie leibliche Weitung erfahren lassen, sondern angesichts der Spannung als ein Sich-Durchsetzen oder Dagegen-Anschwellen, wie es sehr deutlich etwa in Gesten stolzer Selbstbehauptung fühlbar ist (vgl.

Schmitz 2011, 34). Auf diesen zentrifugal schwellenden Zug der unter sozialer Spannung stehenden Initiative scheinen etwa Phänomenologen der zweiten Generation hinweisen zu wollen, wenn sie bei der Beschreibung des Erhebens von Geltungsansprüchen in sozialen Kontexten Formulierungen verwenden wie „Sich-Einschalten“ in die gemeinsame Welt (vgl. Arendt 1998, 186), „Sich-Hervorwagen“ in der Erwartung, der andere möge einem entgegenkommen (vgl. Løgstrup 2010, 19), oder ein „Schwung“ zu anderen Wesen, die einem eine „Wölbung“ im Raum freihalten (vgl. Patočka 1998, 55, 57; 1988, 53). Das Schwellen kann, je nach Umständen, in verschiedenen Intensitäten vorkommen, etwa als vergleichsweise komfortable „Emanation“ des Selbst wie es laut Sartre (2003, 1008 f.) im Besitzen eines bestimmten Gegenstandes oder dieses Fünf-Euro-Scheins statthaben soll, aber auch als deutlich anstrengenderes Konfrontieren des Nachbarn, demgegenüber man um zwei Uhr nachts sein Recht zu behaupten sucht, ungestört von dessen lauter Musik zu bleiben. (vgl. Nörenberg, im Erscheinen).

Es lässt sich argumentieren, dass dem Subjekt die für ethische Motive zentrale Evidenz, zu einem Programm möglichen Handelns berechtigt oder verpflichtet zu sein, fehlen würde, wenn es die jenem Programm entsprechenden Anrechts- oder Sollenscharaktere nicht auf die jeweils skizzierte Weise leiblich spüren könnte (vgl. Nörenberg 2020, 195 f., 199 f., 202 f.; Nörenberg, im Erscheinen). Die Berechtigungen oder Verpflichtungen könnten in solchen Fällen zwar objektiv bestehen und das handelnde Subjekt könnte sogar Kenntnis davon haben, dass das entsprechende Programm gemeinhin – das heißt: von *anderen* – als Berechtigung oder Verpflichtung angesehen wird, und aus Gründen der „Sozioprudenz“ (vgl. Albrecht 2020) motiviert sein, programmgemäß zu handeln. Wo immer es jedoch darauf ankommt, dass das Subjekt tatsächlich und im Ernst das jeweilige Programm als eine Verpflichtung oder Berechtigung anerkennt, würde ein merkbares Defizit vorliegen, falls die leiblich „spürende Stützung“ (Pothast 1998, 89 f.) durch die entsprechenden Sollens- und Anrechtscharaktere fehlte:

*„Sprachliche Interaktion ist (wie Apel sehr verdienstvoll gezeigt hat) voll von stillschweigend, performativ eingegangenen Verpflichtungen. Nur lebende Menschen können sprachlich-performative Verpflichtungen im vollen Sinn eingehen wie einlösen. Es gehört dazu das Einstehen von der Person her. [...] So müsste m.E. das Anerkennen von Geltungsansprüchen aller Art ohne ein von der Person selbst herkommendes, spürend-körperliches Votum als unvollständig, im Extremfall als unglaublich beurteilt werden. [...] In diesem Sinn führt die geforderte Reflexion auf ursprüngliche, unverzichtbare Bedingungen der Sprechsituation gerade auch auf Überzeugtsein der sprechenden Person (sei es bei Behauptungen oder Normen) als eine elementare Eigenschaft nicht-defekten Sprechens.“ (Pothast 1998, 152, 154)*

Insofern leistet die hier skizzierte Phänomenologie der Sollens- und Anrechtscharaktere einen Beitrag zur Erhellung ethisch relevanter Motivationen: Solche Motivationen sind nicht zuletzt „gestützt“ durch die charakteristische leibliche Dynamik des Sich-Verpflichtet-oder-Berechtigt-Wissens.

### 3. Beispiele für deontologische Gefühle

Wenn dieser Ansatz korrekt ist, lässt sich durch ihn die deontologische Dimension von Lebensgefühlen, Grundstimmungen, leiblichen Hintergrundorientierungen oder existenziellen Gefühlen genauer explizieren. Wie wir an früherer Stelle gesehen haben, gibt es gute Gründe für die Annahme, dass solche Hintergrundorientierungen unseren Sinn für praktische Bedeutsamkeit prägen. Sie sind letztlich Sensibilitäten für bestimmte Formen von praktischen Möglichkeiten, Aufforderungscharakteren und dergleichen. Insofern sich Sollens- und Anrechtscharaktere als Arten von Aufforderungscharakteren mit spezifisch deontischen Bedeutungen auffassen lassen, liegt es nahe, leibliche Hintergrundorientierungen auch als Sensibilitäten für bestimmte Formen von Sollens- und Anrechtscharakteren zu begreifen. Das aber hieße nichts anderes als dass leibliche Hintergrundorientierungen mitprägen, was und wie wir etwas als unsere Verpflichtung oder Berechtigung anerkennen. Diese These möchte ich an einigen Beispielen illustrieren.

Es ist oft darauf hingewiesen worden, dass die von Heidegger und vielen anderen unter verschiedenen Namen untersuchte Grundstimmung der tiefen Langeweile eine auffällige Umwertung der Werte mit sich führt, die sich in die Nähe einer nihilistischen Weltanschauung rücken lässt (vgl. Heidegger 1966; Simmel 1997; Cushman 1990; Aho 2007; Dalle Pezze/Salzani 2009; Ratcliffe 2009; Slaby 2010; 2017; Kustermans/Ringmar 2011; Gardiner 2012). Tiefe Langeweile ist eine leibliche Hintergrundorientierung (Nörenberg 2022). Sie ist zum einen gekennzeichnet durch eine radikale Unruhe, die sich in verschiedenen Verhaltensformen des Zeitvertreibens ausdrückt – etwa ständiges Checken der Emails, häufiger Blick zur Uhr, Ungeduld, wenn jemand zu lange braucht, zum Punkt zu kommen usw. (vgl. Aho 2007, 29 f.; Levine 1997). Auf paradox anmutende Weise verbirgt die radikale Unruhe einen weiteren charakteristischen Aspekt, nämlich das Gefühl verminderter Selbstwirksamkeit und dem Mangel jeder tieferen Bedeutung eigener Handlungsoptionen. Ein dritter damit zusammenhängender Aspekt besteht in dem Stummbleiben der Welt, gegenüber der sich kein Gefühl der Zugehörigkeit einstellen will und alles wie „hinter Glas“ entrückt erscheint.

Jene tiefe Langeweile ist oft als eine Begleiterscheinung der europäischen Moderne beschrieben worden, in deren Zuge die Menschen in vergleichsweise kurzer Zeit massive soziale und ökonomische Umwälzungen in ihrer erlebten Umgebung hinzunehmen hatten: Taktung des modernen Arbeitslebens durch die Uhr, erhöhte Mobilität, Entwurzelungen sowohl im Fortschreiten der Urbanisierung als auch durch den im Zuge der Aufklärung verbreiteten Skeptizismus gegenüber traditionellen Werten – all dies gehört zu den rapiden Veränderungen in der gewohnten Umwelt, die die bislang bewährten Praktiken als Grundlage von Selbstwirksamkeit und Zugehörigkeit zu einer Welt mit bedeutsamen Handlungsoptionen sinnlos werden lassen, und zwar ohne unmittelbare Kompensation.

Der Verlust der gewohnten praktischen Bezugnahmen auf die umgebende Welt schlägt sich auf die leibliche Befindlichkeit in der zuvor beschriebenen Weise nieder. Dies hat, wie ich nun erläutern will, Folgen für die Sensibilität der Betroffenen für Sollenscharaktere und damit für die Bereitschaft derjenigen, etwas als ihre Pflicht anzuerkennen. Arendt spricht in diesem Zusammenhang von einer Störung der „wohlabgewogene[n] Einsicht in die gegenseitige Bedingtheit des Willkürlichen und des Geplanten, des Zufälligen und des Notwendigen, durch die sich der Lauf der Welt konstituiert“ (Arendt 2011, 747). Auffällig ist, dass in der Befindlichkeit der tiefen Langeweile eine Reihe gewöhnlicher Verpflichtungen ihre Bindekraft verlieren, wo das von radikaler Unruhe bewegte Individuum eine stärker konsumierende Einstellung gegenüber Erfahrungen, Politikern, romantischen Partnern, Therapeuten usw. einnimmt (vgl. Cushman 1990, 601). Bestimmte Formen von Versprechen etwa haben dann eher einen taktisch-klugen denn einen ethischen Wert; der Sollenscharakter solcher Versprechen wird nicht recht fühlbar. Überdies wird der leiblich empfundene Verlust an Selbstwirksamkeit und Zugehörigkeit zur Welt auf oft unbewusste Weise kompensiert mit einer Orientierung an Situationen, die dem gewissermaßen desensibilisierten Individuum eine neue und stärkere Anregung der leiblichen Dynamik verheißen. Franzen hat dies im Hinblick auf Heideggers eigene Disposition zum Nationalsozialismus eine „Sehnsucht nach Härte und Schwere“ genannt (Franzen 1988, 83 ff.). Härte, Schwere, Rigorosität, Entsetzen, „schicksalhafter Ringen“ und weiteres aus diesem Register der Erfahrung mögen für andere Gestimmte ein Interesse an Vermeidung hervorrufen. In der Befindlichkeit tiefer Langeweile hingegen wirken diese Charaktere anziehend, da sie zu den letzten Quellen der Bedeutsamkeit gehören, aus denen das desensibilisierte Individuum noch zu schöpfen vermag (vgl. Großheim 2002, 355, 390 f.). Entsprechend sind geeignete Kandidaten für verbindliche Verpflichtungen solche, die sich mit dem atmosphärischen Charakter

des Entsetzlichen, Harten, Schweren, Rigorosen, „eiskalt Folgerichtigen“ usw. präsentieren – etwa die Teilnahme an dem „Schicksalskampf“ und sonstigen „großen Aufgaben“ vergangener Totalitarismen (vgl. Arendt 2011) oder die in der Gegenwart häufig zu beobachtenden radikalstmöglichen Auslegungen des Jihad (vgl. Abdel-Samad 2014; Mansour 2015; Schreiber 2017).

Eine weitere leibliche Hintergrundorientierung ist das, was wir in einem früheren Projekt als das typische Lebensgefühl in Mecklenburg-Vorpommern skizziert haben (vgl. Großheim et al. 2014). Das ursprüngliche Interesse des Projekts bestand in einer Aufdeckung des Zusammenhangs zwischen jenem Lebensgefühl und den politischen Einstellungen derer, die es haben. Das dazu erhobene empirische Material lässt sich allerdings auch im Hinblick auf bestimmte Züge ethischer Sensibilität auswerten (vgl. Nörenberg 2021). Die Art der Erhebung war qualitativ, daher kann man nicht angeben, wieviel Prozent der Einwohner Mecklenburg-Vorpommerns dieses Lebensgefühl teilen, zu wieviel Prozent das Lebensgefühl die Motive eines Individuums prägt oder dergleichen. Was sich aus dem Interviewmaterial – verbal Artikuliertes sowie non-verbale Interaktion mit den Interviewern – rekonstruieren lässt, ist ein bestimmtes Muster dessen, was die Interviewten relevant finden.

Zu diesem Muster gehört, dass die Interaktion mit der eigenen Umgebung implizit an der Wahrung einer unberührten Natur, der Erhaltung von Weite, Ruhe und Friedlichkeit, der Vertrautheit innerhalb kleiner sozialer Kreise und einer gewissen Schroffheit gegenüber nicht oder zu wenig vertrauten anderen Maß nimmt. Diese und weitere Aspekte eines regional typischen Interaktionsmusters greifen derart ineinander, dass sie auf eine ganzheitliche Orientierung hindeuten, die sowohl aufgrund verbaler als auch non-verbaler Befunde eine leibliche Dimension hat – es ist also plausibel, in diesem Zusammenhang von einer leiblichen Hintergrundorientierung oder eben einem Lebensgefühl zu sprechen. Das Lebensgefühl wiederum hat nicht nur eine ästhetische, sondern auch eine ethische Seite. Es sensibilisiert für Sollenscharaktere die mit der Wahrung von Ruhe und Vertrautheit in Zusammenhang stehen – sei dies das empfundene Nicht-sein-sollen bestimmter Eingriffe in die Landschaft auch um den Preis ausbleibender wirtschaftlicher Entwicklung oder die Achtung des Verbleibens in vertrauten Kreisen, die bestimmte Weisen des Auffällig-werdens oder Sich-in-den-Vordergrund-stellens nicht nur als störend, sondern als ungehörig kontrastiert. Diese Sensibilität scheint erstaunlich weitverbreitet unter den Interviewten, die sich beispielsweise hinsichtlich ihrer konkreten politischen

Ansichten viel stärker voneinander unterscheiden als im Hinblick auf die Züge ihrer ethisch sensibilisierenden leiblichen Hintergrundorientierung.

Ein letztes Beispiel besteht in der leiblichen Hintergrundorientierung, die mit jener eingeschränkten Beweglichkeit und Räumlichkeit zusammenhängt, die von Young (1980) als typisch für zeitgenössische Frauen in westlichen Gesellschaften sorgfältig beschrieben wird. Die von ihr gemeinten Frauen erleben ihre Bewegung typischerweise als gehemmt und den umgebenden Raum als begrenzt. In Alltagsbewegungen tendieren sie dazu, öffnende, ausladende Körperbewegungen zu vermeiden und stattdessen die Glieder beim Gehen, Sitzen, Stehen, Werfen stärker an den Körper zu ziehen (vgl. Young 1980, 149). Expansive, ausladende Gesten entfalten sich nicht mit der Zwanglosigkeit, die Young bei zeitgenössischen Männern beobachtet – sie wirken sowohl für den Beobachter als auch im Empfinden derjenigen, die derartige Gesten versuchen, mehr oder weniger gehemmt, als ob ihnen der umgebende Raum irgendwelche Grenzen auferlegte (S. 145-48). Die so skizzierte Grundorientierung in der Welt liegt laut Young dem für viele Frauen ihrer Zeit typischen mangelnden Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten zugrunde („Ich kann [nicht]  $\phi$ -en“) und wird unter anderem hervorgerufen durch den eindringenden, objektivierenden Blick des anderen, der seinerseits patriarchale Normen auf spürbare Weise kommuniziert (S. 154).

Über Youngs eigene Intention hinaus lässt sich argumentieren, dass die gemeinte leibliche Hintergrundorientierung nicht nur ein mangelndes Vertrauen in das „Ich kann“ mit sich bringt, sondern die davon Betroffenen gewissermaßen im Hinblick auf Anrechtscharaktere desensibilisiert (Nörenberg, im Erscheinen). Wenn es richtig ist, dass Anrechtscharaktere eher im Verbund mit einer zentrifugalen leiblichen Dynamik gespürt werden, ist es vorstellbar, dass eine habituelle Hemmung der Entfaltung expansiver Gesten und das Erleben des Bewegungsraumes als eingegrenzt sich auf die Sensibilität für Anrechtscharaktere auswirkt. Die hier relevanten Anrechtscharaktere stehen vor allem mit der Art und Weise in Zusammenhang, wie jemand vor anderen in Erscheinung tritt. So Betroffene mögen bestimmte Sachverhalte in ihrer Umgebung als objektiv bestehende Rechte, als Berechtigungen für jemand auffassen, aber nicht unbedingt als Berechtigungen für sich selbst. Sie mögen der Auffassung sein, „im Prinzip kann man sich so verhalten, sprechen, kleiden“, und damit meinen, „niemand sollte einem dieses Recht verwehren“. Sie können sogar Personen bewundern, die sich tatsächlich das Recht nehmen, „sich so zu verhalten, zu sprechen, zu kleiden“ usw., und doch für sich selber eine solche Berechtigung nicht wahrnehmen. Ein relativ aktuelles Beispiel für diesen Zusammenhang schildert

Warren im Hinblick auf die methodischen Schwierigkeiten bei so genannten „walking interviews“ mit Muslimas in Birmingham:

*„Participants regularly asked for reassurance that their selected route was suitable, and whether the researcher would like to visit anywhere in particular. Rather than ‘empowering’ the participants, the go-along scenario in this case proved challenging. It pushed beyond comfort zones where leading the route meant unwanted authority was assumed, exacerbating any unease in what is already an unusual socio-spatial situation. [...] In fact, spatial tactics used to minimise risk in public space by the Muslim women in this study, such as travelling in cars, in groups, or not at all, calls into question the suitability of the walking interview for some.“ (Warren 2017, 796)*

Die der Interviewten im Rahmen dieser Methode zukommende Autorität, selbst zu bestimmen, welcher Weg beim Gehen eingeschlagen wird, ist ihr unangenehm. Die weiteren Erörterungen von Warren (2017, 797-98) stellen weitere Zusammenhänge zwischen dem Wahrnehmen von Berechtigungen für andere und dem Nicht-Wahrnehmen eigener Berechtigungen einerseits wie auch der Körperhaltung und der Weise, wie sich der erlebte und praktisch gelebte Raum für die Betroffenen darstellt, andererseits her. Ähnlich wie Young bezieht Warren diese eingeschränkte Räumlichkeit auf die Exponiertheit dieser Frauen gegenüber den Blicken der anderen, die im vorliegenden Fall zum Teil eine Marginalisierung in westlichen Gesellschaften kommunizieren, nicht zuletzt jedoch auch die patriarchalen Ansprüche innerhalb der eigenen Community (S. 803). Auch mehrere Jahrzehnte nach der Erstveröffentlichung von Youngs weitreichendem Vorschlag kann dieser in verschiedenen Milieus Anwendung finden.

## Abschließende Bemerkungen

Die vorliegende Untersuchung hat deontologische Gefühle und ihren Beitrag zur ethischen Sensibilität von Individuen oder sozialen Gruppen erhellt. Deontologische sind leiblich-affektive Hintergrundorientierungen, deren jeweilige Erfahrungsqualität einen Einfluss darauf hat, was die in Frage stehenden Individuen oder Gruppen für sich als Verpflichtungen oder Berechtigungen anerkennen. Um mögliche Missverständnisse zu vermeiden, möchte ich dazu noch zwei wichtige Anmerkungen machen.

Zum einen kann im Zusammenhang von deontologischen Gefühlen nicht davon die Rede sein, dass das Denken und Handeln der jeweiligen Individuen oder Gruppen im Sinne eines deterministischen Modells von diesen Gefühlen vollständig determiniert wären. Es handelt sich

vielmehr um eine Art Disposition, die üblicherweise mit einer ganzen Reihe anderer Faktoren interagiert, die nicht auf die leiblich-affektive Orientierung zurückgeführt werden können. Beispiele für solche Faktoren wären unter anderem der individuelle Bildungsgrad oder das im Zuge der Lebenserfahrung gewonnene Potential zu personaler Emanzipation (vgl. Schmitz 2012, 20 ff.), die einer Person unterschiedliche Weisen des Umgangs mit und der Regulierung von ihren Gefühlen ermöglicht.

Zum anderen reicht die Erklärungskraft des vorliegenden Ansatzes nicht soweit, dass sich der Zusammenhang zwischen der Erfahrungsqualität des deontologischen Gefühls und der Anerkennung von Verpflichtungen und Berechtigungen bis auf vollständig bestimmte Instanzen solcher Verpflichtungen und Berechtigungen ausdehnen ließe. Das hier vorgeschlagene Erklärungsmodell kann sich lediglich auf verschiedene *Typen* und *Arten* von Verpflichtungen und Berechtigungen beziehen. Die deontologische Verschiebung, die die Gefühlsqualität der tiefen Langeweile mit sich bringt, kann zur Erklärung beitragen, warum und inwiefern die Betroffenen verbindliche Verpflichtungen nur in Sachverhalten erkennen können, die mit dem Charakter der „Härte und Schwere“ einhergehen. Um zu erklären, warum in einem Fall etwa in der nationalsozialistischen Ideologie die Quelle für derartig verbindende Sachverhalte gesucht wird und im anderen Fall in der islamistischen Ideologie, müssen natürlich noch weitere Faktoren mit in die Analyse einbezogen werden. Ebenso kann erklärt werden, wie die Befindlichkeit der eingeschränkten Räumlichkeit die Sensibilität für Anrechte modifiziert, die mit dem Erscheinen vor anderen in Zusammenhang stehen, nicht aber, zu welcher konkreten Aussage oder zu welchem konkreten Verhalten sich der Betreffende als gerade noch berechtigt ansieht oder nicht. Auch hierzu bedarf es der Hinzuziehung weiterer Faktoren. Auch wenn der vorliegende Vorschlag also andere Ansätze zur Erhellung ethischer Sensibilität von Individuen oder Gruppen nicht ausschließt, ist er doch geeignet, eine relevante und bislang weitgehend unterbelichtete Lücke in der Forschung zu schließen.

## Literaturverzeichnis

Abdel-Samad, H. 2014. *Der islamische Faschismus: Eine Analyse*. Droemer.

- Aho, K. 2007. Acceleration and time pathologies: The critique of psychology in Heidegger's Beiträge. *Time & Society* 16(1): 25–42.
- Albrecht, C. 2020. *Sozioprudenz: Sozial klug handeln*. Campus.
- Arendt, H. 1998. *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- Arendt, H. 2011 [1955]. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. Piper.
- Bortolan, A. 2017. Affectivity and moral experience: an extended phenomenological account. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 16, 471–490.
- Bourdieu, P. 1990. *The logic of practice*. University Press.
- Camus, A. 2021. *Vorträge und Reden*. Rowohlt.
- Colombetti, G. 2014. *The feeling body: Affective science meets the enactive mind*. MIT Press.
- Cushman, P. 1990. Why the self is empty: Toward a historically situated psychology. *American Psychologist* 45(5): 599–611.
- Dalle Pezze, B., & Salzani, C. (Hg.) 2009. *Essays on boredom and modernity*. Rodopi.
- Damasio, A. 1995. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. Harper Perennial.
- Dewey, J. 1931. *Philosophy and Civilization*. G. P. Putnam's Sons.
- Dreyfus, H., & Kelly, S.D. 2007. Heterophenomenology: Heavy-handed and sleight-of-hand. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6: 45–55.
- Franzen, W. 1988. Die Sehnsucht nach Härte und Schwere: Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung „Die Grundbegriffe der Metaphysik“ von 1929/30. In: A. Gethmann-Siefert, & O. Pöggeler (Hg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*, 78–92. Suhrkamp.
- Gallagher, S. 2005. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford University Press.
- Gardiner, M.E. 2012. Henri Lefebvre and the 'sociology of boredom'. *Theory, Culture & Society* 29(2): 37–62.
- Gibson, J. J. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Houghton-Mifflin.

Griffero, T. 2014. *Atmospheres: Aesthetics of Emotional Spaces*. Routledge.

Großheim, M. 2002. *Politischer Existentialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement*. Mohr Siebeck.

Großheim, M., Kluck, S., Nörenberg, H. 2014. *Das Gefühl im Land: Annäherungen an das Leben in Mecklenburg-Vorpommern*. Altstadt-Druck.

Habermas, J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp.

Haidt, J. 2012. *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. Penguin.

Heidegger, M. 1966 [1929/30]. *Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [GA 29/30]. Klostermann.

Heidegger, M. 2000. *Vorträge und Aufsätze* [GA 7]. Klostermann.

Helm, B. W. (2017). *Communities of Respect: Grounding Responsibility, Authority, and Dignity*. Oxford University Press.

Horgan, T., & Timmons, M. 2010. Mandelbaum on moral phenomenology and moral realism. In: I.F. Versteegen (Hg.): *Maurice Mandelbaum and American Critical Realism*, 105–126. Routledge.

Jaeggi, R. 2014. *Kritik von Lebensformen*. Suhrkamp.

James, W. 1907. *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*. Longmans, Green & Co.

Kriegel, U. 2008. Moral phenomenology: Foundational issues. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7(1): 1–19.

Kustermans, J., & Ringmar, E. 2011. Modernity, boredom, and war: A suggestive essay. *Review of International Studies* 37: 1775–1792.

Lakoff, G. 1996. *Moral politics. What conservatives know that liberals don't*. University of Chicago Press.

- Landweer, H. 2011. Der Sinn für Angemessenheit als Quelle von Normativität in Ethik und Ästhetik. In: K. Andermann, U. Eberlein (Hg.): *Gefühle als Atmosphären: Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*, 57–78. Akademie Verlag.
- Leder, D. 1990. *The Absent Body*. The University of Chicago Press.
- Levinas, E. 1993. *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*. Alber.
- Levine, R. 1997. *A geography of time*. Basic Books.
- Lotter, M.-S. 2012. *Scham, Schuld, Verantwortung: Über die kulturellen Grundlagen der Moral*. Suhrkamp.
- Løgstrup, K. E. 2010. [1956]. *Den Ethiske Fordring*. Klim.
- Mandelbaum, M. 1955. *The phenomenology of moral experience*. The Free Press.
- Mansour, A. 2015. *Generation Allah: Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen*. S. Fischer.
- McDowell, J. 1998. *Mind, Value, and Reality*. Harvard University Press.
- Merleau-Ponty, M. 2000 [1945]. *Phenomenology of Perception*. Routledge.
- Nietzsche, F. 2003. *Morgenröte – Idyllen aus Messina – Die fröhliche Wissenschaft* [KSA 3]. De Gruyter.
- Noë, A. 2004. *Action in perception*. MIT Press.
- Nörenberg H. 2020. Deontic Power and Bodily Felt Demands. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 19, 191-216.
- Nörenberg, H. 2021. Deontological Feelings: The Tranquil, the Familiar, and the Body. *Frontiers in Psychology* 12, 1-14. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.662675>
- Nörenberg, H. 2022. Deontological Feelings as Normative Affective Backgrounds: The Case of Profound Boredom. *InterCultural Philosophy* (2022), 37–47.
- Nörenberg, H. (im Erscheinen). Confined Spatiality as Deontological Feeling: Iris Marion Young, the Embodied Sense of Entitlement and its Varieties. In: J. Muller (Hg.): *Women and their Body*. De Gruyter.
- Patočka, J. 1988. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Klett-Cotta.

- Patočka, J. 1998. *Body, Community, Language, World*. Open Court.
- Pothast, U. 1998. *Lebendige Vernünftigkeit: Zur Vorbereitung eines menschenangemessenen Konzepts*. Suhrkamp.
- Prinz, J. 2005. Are emotions feelings? *Journal of Consciousness Studies* 12 (8): 9–25.
- Prinz, J. 2006. The emotional basis of moral judgments. *Philosophical Explorations* 9 (1): 29–43.
- Prinz, J. 2007. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford University Press.
- Ratcliffe, M. 2008. *Feelings of being. Phenomenology, psychiatry, and the sense of reality*. Oxford University Press.
- Ratcliffe, M. 2009. The phenomenology of mood and the meaning of life. In: P. Goldie (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, 349–372. Oxford University Press.
- Ratcliffe, M. 2010. Depression, Guilt and Emotional Depth. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 53 (6): 602–626.
- Ratcliffe, M. 2011. Existenzielle Gefühle. In: J. Slaby et al. (Hg.): *Affektive Intentionalität: Beiträge zur welterschließenden Funktion der menschlichen Gefühle*, 144–169. Mentis.
- Ratcliffe, M. 2013. What is it to lose hope? *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12: 597–614.
- Sartre, J.-P. 2003 [1943]. *Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Rowohlt.
- Schatzki, T.R. 2003. A new societist social ontology. *Philosophy of the Social Sciences* 33(2): 174–202.
- Schmitz, H. 1966. *Der Leib – Zweiter Teil*. Bouvier.
- Schmitz, H. 1973. *Der Rechtsraum*. Bouvier.
- Schmitz, H. 2011. *Der Leib*. De Gruyter.
- Schmitz, H. 2012. *Das Reich der Normen*. Alber.
- Schmitz, H. 2014. *Atmosphären*. Alber.

Schreiber, C. 2017. *Inside Islam: Was in Deutschlands Moscheen gepredigt wird*. Econ.

Scott, M. 1980. Aidos and Nemesis in the works of Homer, and their relevance to social or cooperative values. *Acta Classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa* 23(1): 13–35.

Searle, J. 2010. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford University Press.

Sheets-Johnstone, M. 1999. *The primacy of movement*. Benjamins.

Simmel, G. 1997. *Simmel on culture. Selected writings*. Sage.

Slaby, J. 2008. Affective intentionality and the feeling body. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7, 429–444.

Slaby, J. 2010. The other side of existence: Heidegger on boredom. In: S. Flach, J. Söffner (Hg.): *Habitus in Habitat II: Other Sides of Cognition*, 101–120. Peter Lang.

Slaby, J. 2017. Living in the moment: Boredom and the meaning of existence in Heidegger and Pessoa. *Yearbook for Eastern and Western Philosophy* 2: 235–256

Warren, S. 2017. Pluralising the walking interview: researching (im)mobilities with Muslim women. *Social & Cultural Geography* 18:6, 786-807.

Williams, B. 1993. *Shame and Necessity*. University of California Press.

Young, I.M. 1980. Throwing like a girl. *Human Studies* 3: 137–156.