

Einleitung

Der unnaïve Gedanke weiß, wie wenig er ans Gedachte heranreicht, und muss doch immer so reden, als hätte er es ganz. Das nähert ihn der Clownerie. Er darf deren Züge um so weniger verleugnen, als sie allein ihm Hoffnung eröffnen auf das ihm Versagte. Philosophie ist das Allerernsteste, aber so ernst wieder auch nicht.

Theodor W. Adorno¹

Verstehen und Anteilnehmen

The trouble with artificial intelligence is that computers don't give a damn (John Haugeland).² Dieser Stoßseufzer angesichts der notorischen Enttäuschungen der Künstlichen-Intelligenz-Forschung bringt die philosophische Deutung eines bekannten Vorurteils auf den Punkt: Computer und Roboter haben keine Gefühle und sind dem Menschen *deshalb* prinzipiell unterlegen. John Haugeland deutet diese Intuition offenbar so: Computern und Robotern *geht es um nichts*; so etwas wie Anteilnehmen an etwas, Sich-Sorgen, Betroffensein von etwas, in-etwas-Involviertsein, etc. fehlt allen bisher entwickelten Maschinen vollständig. Und daher fehlt den Maschinen auch Motivation, Kreativität, Einfühlungsvermögen und vor allem die Voraussetzungen für die Fähigkeit, in komplexen Situationen das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Bedeutsame vom Unbedeutenden zu unterscheiden – kurz: aufgrund dieses Defizits fehlen Computern und Robotern aus tief liegenden Gründen die Voraussetzungen für eine der menschlichen vergleichbare flexible und kreative Intelligenz.

Dies ist keine Arbeit über Computer oder Roboter, daher soll an dieser Stelle nicht über die Zukunftsaussichten der Künstlichen Intelligenz spekuliert werden.³ Was die Computer und Roboter der Zukunft betrifft, könnte der *Common Sense* mit seiner skeptischen Prognose grundfalsch liegen. Es

¹ 1966, 26.

² 1984, 47.

³ Haugeland tut dies im Übrigen auch nicht – vgl. 1984, 59. Sein Ziel in dem genannten Text ist vielmehr, Anforderungen an eine mögliche erfolgreiche KI zu formulieren.

wäre nicht die erste Prophezeiung aus dem philosophischen Lehrstuhl, die vom Gang der Wissenschaft Lügen gestraft würde.⁴

Gleichwohl scheint das besagte Vorurteil in einer anderen Hinsicht etwas Wichtiges zu treffen: Was den Menschen in einem zentralen Aspekt seiner Existenz charakterisiert und von Maschinen unterscheidet, ist die Tatsache, dass es dem Menschen „um etwas geht“. Haugelands ‚giving a damn‘ kann fast schon als die Zuspitzung eines Ansatzes zu einer Strukturbeschreibung der menschlichen Existenz betrachtet werden. Der Mensch existiert in der Weise, dass er seinem Leben und den dafür relevanten Begebenheiten nicht gleichgültig gegenübersteht, sondern dass er an dem, was ihm in seinem Leben widerfährt, *Anteil nimmt* und ihm *Bedeutung beimisst*. Was immer es mit dieser existentiellen Anteilnahme letztlich auf sich haben mag – es spricht zumindest *prima facie* einiges dafür, dass den Gefühlen dafür eine wichtige Rolle zukommt. Vielleicht lassen sich die Gefühle des Menschen sogar mit seinem Anteilnehmen, Sich-Engagieren, Sich-Sorgen, und Betroffensein von dem, was mit ihm geschieht, identifizieren – wie es einige Autoren nahe legen.⁵ Das, was den Menschen von allen bisher entwickelten Maschinen grundlegend unterscheidet, wäre dann seine emotionale Natur – seine Affektivität. Der Mensch wäre ein *animal emotionale*.

Ich verwende zunächst den Konjunktiv, weil die Erläuterung des „Anteilnehmens“⁶ als Affektivität potentiell irreführend ist. In dem, was Haugeland mit ‚giving a damn‘ meint, scheint mehr zu liegen als lediglich Affektivität – jedenfalls dann, wenn man ein verbreitetes Verständnis der Gefühle zugrunde legt, wonach Gefühle der Rationalität, dem Erkenntnisvermögen, dem Verstehen, kurz: dem menschlichen Intellekt, diametral entgegengesetzt seien und keineswegs als Erscheinungsformen solcher vermeintlich „höherer“ geistiger Vermögen gelten könnten.⁷ Einen Hinweis auf das,

⁴ Allerdings ist beim gegenwärtigen Stand der KI noch nicht einmal in Ansätzen zu sehen, wie dieses grundlegende Defizit einst überwunden werden soll. Immerhin gibt es inzwischen die ersten Arbeiten zu „Roboteremotionen“ oder zum so genannten „affective computing“, so dass zumindest das Aufkommen eines Problembewusstseins zu konstatieren ist. Vgl. die praktischen Entwürfe von Dörner 1999, Picard 1997, Sloman 2001, sowie die philosophischen Überlegungen von Stephan 2003.

⁵ Eine solche Gleichsetzung oder Ansätze dazu finden sich beispielsweise bei Agnes Heller, die Gefühle als In-etwas-Involviertsein bestimmt (vgl. 1981, 19 ff.), bei dem sich auf Heller beziehenden Holmer Steinfath (2001, 116 ff.), bei Heiner Hastedt (2005, 21), sowie bei Hermann Schmitz, der die folgende programmatische Bestimmung liefert: „In unserer Lebenserfahrung sind die Gefühle und das leibliche Befinden die Faktoren, die merklich dafür sorgen, dass irgend etwas *uns angeht* und *nahegeht*. Denken wir sie weg, so wäre alles in neutrale und gleichmäßige Objektivität abgerückt“ (Schmitz 1992, 107 – Kursivierung von mir, J.S.).

⁶ So können wir das von Haugeland mit der umgangssprachlichen Wendung „giving a damn“ Angesprochene provisorisch bezeichnen.

⁷ Es bedarf sicher keiner gesonderten Erwähnung, dass es sich bei diesem Verständnis der Gefühle nicht um das in dieser Arbeit Entwickelte handelt.

was in der Erläuterung des Anteilnehmens noch fehlt, können wir der jüngeren Philosophiegeschichte entnehmen. Haugelands Slogan ist ein Echo jener denkwürdigen Bestimmung der menschlichen Existenz, die Martin Heidegger an den Anfang seiner existential-hermeneutischen Analyse des „Daseins“ in *Sein und Zeit* (1927) gestellt hat:

Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, dass es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, dass mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. (*SuZ*, 12)

„Dasein“ ist Heideggers Wort für Mensch bzw. für Person.⁸ Die zitierte Passage besagt Folgendes: Personen kommen nicht lediglich als ein Gegenstand unter anderen Gegenständen in der Welt vor, sondern Personen existieren in der Weise, dass ihnen ihr eigenes Existieren (ihr „Sein“) nicht gleichgültig ist – also: es *geht* Personen in ihrem Existieren *um* ebendieses Existieren. Und das heißt nichts anderes als: Die menschliche Existenz vollzieht sich in der Weise eines ständigen Anteilnehmens.⁹ Im zweiten Teil des Zitats gibt Heidegger zudem einen Hinweis darauf, was in dieser Grundbestimmung implizit ist, und ergänzt sie damit um eine zentrale Dimension: Dass der Mensch in und durch sein Existieren ein *Seinsverhältnis* – also einen Bezug zu seinem eigenen Existieren – hat, besage, dass er sich in seinem Existieren irgendwie *versteht*. Dem Menschen ist sein eigenes Sein *erschlossen*; er verfügt über ein *Verständnis seiner selbst*, über ein Selbstverständnis.

Das die personale Existenz konstituierende Anteilnehmen („es geht ihm um sein Sein“) ist also nach Heidegger mit einer Form des Verstehens („Erschlossenheit des eigenen Seins“) eng verschränkt. Heidegger zufolge vollzieht sich das existentielle Anteilnehmen in Form eines Verstehens, wobei das sich-selbst-Verstehen des Menschen nicht distanziert-intellektuell, sondern mit affektiver Beteiligung erfolgt – es vollzieht sich in der Weise des Anteilnehmens an der eigenen Existenz.

Wenn wir annehmen, dass Heidegger in der zitierten Passage auf jenes grundlegende Anteilnehmen Bezug nimmt, das auch Haugeland in dem

⁸ Wieso Heidegger den Kunstausdruck „Dasein“ den gebräuchlicheren Bezeichnungen vorzieht, hat nachvollziehbare theoretische Gründe, kann aber für unsere Zwecke vernachlässigt werden. Eine sehr hilfreiche, konzise und keinesfalls trivialisierende Darstellung von Heideggers Anliegen in *Sein und Zeit* (fortan abgekürzt: *SuZ*), stammt nicht zufällig von John Haugeland (vgl. Haugeland 2000).

⁹ In der englischsprachigen Debatte hat sich der Ausdruck „mattering“ als Bezeichnung für das, was wir hier „Anteilnehmen“ nennen, etabliert. Vgl. beispielsweise Dreyfus 1991, Kap. 10; Rouse 2002.

oben zitierten Slogan anspricht, dann besagt sein Explikationsansatz, dass es sich bei diesem Anteilnehmen nicht um ein blindes affektives Reagieren, sondern immer zugleich auch um eine Weise des sich-selbst-Verstehens handelt. Wenn wir Heidegger folgen, dann ergibt sich, dass die menschliche Affektivität selbst eine Form des Verstehens ist – dass das menschliche Selbstverständnis und die Gefühle des Menschen ineinander verschränkt sind, so dass wir es mit dem Selbstverständnis zu tun haben, wenn wir die menschlichen Gefühle betrachten, und dass wir umgekehrt die menschlichen Gefühle betrachten müssen, wenn wir uns für das Selbstverständnis des Menschen interessieren. Das Fühlen des Menschen wäre eine Art von Verstehen – und zumindest eine grundlegende Form des Verstehens wäre affektiv.¹⁰

So zeigt sich, dass unsere erste provisorische Interpretation von Haugelands Intuition, der Mensch sei ein *animal emotionale*, nicht notwendig mit dem Gehalt der traditionellen Bestimmung des Menschen als eines *animal rationale* konfliktieren muss. In der Affektivität des Menschen könnte selbst eine Form des Verstehens und damit potentiell eine Form von Rationalität liegen. Ein philosophisches Ernstnehmen der „affektiven Natur des Menschen“ müsste also nicht zwingend auf eine Vernachlässigung oder Herabstufung der Rationalität hinauslaufen. Der viel beschworene Gegensatz zwischen Affektivität und Rationalität, zwischen Gefühl und Intellekt, wäre als irreführend erwiesen, so dass das Verhältnis dieser vermeintlich gegensätzlichen Vermögen einer grundlegenden Neubestimmung bedürfte.

Thesen, Explikationsziele und Aufbau der Untersuchung

Damit sind wir bei der leitenden Annahme der vorliegenden Untersuchung angelangt: *Gefühle sind in ihrer Verschränkung mit dem Selbstverständnis grundlegend für die Struktur der personalen Existenz.* Das Ziel dieser Abhandlung ist die Ausarbeitung der Grundzüge einer philosophischen Theorie der menschlichen Gefühle am Leitfaden dieser These. Die genannte These ist zunächst nur eine orientierende Annahme, denn die im ersten Abschnitt angestellten Überlegungen im Anschluss an Haugeland und Heidegger können bestenfalls als der Beginn einer Plausibilisierung eines möglichen Zusammenhangs gelten. Allerdings liegt eine solche Annahme in der letzten Zeit in der Luft. Seit einigen Jahren „boomt“ die Gefühlswissenschaft in vielen humanwissenschaftlichen Disziplinen, was ein Zeichen dafür ist,

¹⁰ Diesen Zusammenhang drückt Heidegger dann zu Beginn des das Verstehen behandelnden § 31 von *SuZ* nochmals wie folgt aus: „Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, [. . .]. Verstehen ist immer gestimmtes.“ (S.142) Befindlichkeit ist Heideggers Wort für Affektivität.

dass die Bedeutung der Gefühle für die grundlegenden Merkmale und Kapazitäten des Menschen inzwischen allgemein sehr hoch eingeschätzt wird. In den Kognitionswissenschaften gibt es seit den 80er Jahren eine verstärkte Tendenz, die enge Orientierung an kognitivistischen Konzeptionen des Intellekts, an einer ausschließlichen Fokussierung auf rationales Problemlösen und logisches Denken, aufzugeben und stattdessen Kognition aus einer breiteren Perspektive zu betrachten. Vermehrt stehen die körperlichen Grundlagen kognitiver Kapazitäten, Wahrnehmen, Handeln, praktische Fertigkeiten, die Situiertheit von Kognition und eben auch und nicht zuletzt das Fühlen und die Affektivität auf der Agenda des vormals streng rationalistischen und mechanistischen Disziplinenverbands. Ich nehme daher an, dass ich nicht allzu sehr fehlgehe, wenn ich die oben entwickelte grobe Annahme eines grundlegenden funktionalen Zusammenhangs von menschlicher Affektivität und menschlichem Verstehen als etwas betrachte, das heute in den Humanwissenschaften sowohl für plausibel als auch für dringend aufklärungsbedürftig gehalten wird.¹¹

Die genannte These zeichnet vor, wie im Folgenden verfahren wird: Die Analyse der Affektivität des Menschen ist in den umfassenden Kontext (des Ansatzes zu) einer Betrachtung der Struktur der personalen Existenz einzubetten. Es gilt, zumindest provisorisch die Umriss einer Konzeption der menschlichen Existenz zu entwerfen, um die grundlegende Bedeutung der Gefühle zu verstehen – um die Gefühle gleichsam am tiefsten Punkt ihrer Relevanz für die personale Existenz zu erfassen. Umgekehrt liefern Heideggers Bestimmung und Haugelands begründete Mutmaßung über die fundamentale Bedeutung der affektiven Anteilnahme eine erste Orientierung für eine solche vorläufige Aufklärung der Grundstruktur der menschlichen Existenz. Gewiss kann im Rahmen einer einzelnen Studie nicht sowohl die Affektivität des Menschen in allen relevanten Hinsichten, als auch die „Grundstruktur der menschlichen Existenz“ auch erschöpfend untersucht, geschweige denn in allen Punkten argumentativ erhärtet und jeweils von abweichenden Auffassungen begründet abgegrenzt werden. Unweigerlich muss einiges im Schematischen verbleiben, denn andernfalls könnte die Untersuchung leicht im Vorfeld ihres eigentlichen Gegenstandsbereichs stecken bleiben.

Angesetzt wird im Folgenden eine Konzeption von Personalität, die als anti-cartesianisch und neo-existentialistisch bezeichnet werden

¹¹ Die genannten kognitionswissenschaftlichen Trends sind vielfach dokumentiert und philosophisch reflektiert worden. Zum „Embodiend and Embedded Cognition“-Programm vgl. Varela/Thompson/Rosch 1991, Haugeland 1995, Clark 1997; die einflussreichste Kritik am klassischen Paradigma der KI stammt von Dreyfus (1972/92); ein wichtiges Alternativprogramm hat Brooks entwickelt (vgl. 1991); für den Trend hin zu einer kognitionswissenschaftlichen Affektforschung kommt den Arbeiten Antonio Damasio zentrale Bedeutung zu (1994 u. 1999); der diesbezügliche neurowissenschaftliche *state of the art* findet sich in Lane/Nadel 2002.

kann:¹² Als Ausgangspunkt fungiert Donald Davidsons Rationalitäts- und Interaktions-basierte Konzeption des Mentalen (Kapitel 1), welche im Rückgriff auf die vom frühen Heidegger vorgenommene Umorientierung von einem theoretisch zu einem praktisch fundierten Verständnis des menschlichen Welt- und Selbstbezugs radikalisiert wird. Es resultiert die Konzeption der „Personalen Perspektive in einer Welt“ (Kapitel 2): Zentral für die personale Existenz ist das Handlungsvermögen – Personen vollziehen ihre Existenz in Form von Handlungen und Tätigkeiten; diese konstituieren die *Seinsweisen* einer Person. Das Mentale erweist sich dabei als ein unselbständiges Teilmoment dieser aktivischen Grundstruktur, wobei dem Begriff des praktischen Selbstverständnisses eine zentrale Rolle zukommt. Durch die Bezeichnung „personale Perspektive“ wird einerseits eine Kontinuität zu traditionellen Konzeptionen des geistigen Weltbezugs gewahrt – nach wie vor geht es um ein perspektivisches Sich-Beziehen auf die Welt von einem bestimmten Standpunkt aus; der Zusatz „in einer Welt“ signalisiert in expliziter Abgrenzung von cartesianischen Konzeptionen, dass das Gewicht nicht länger auf einem distanziierten Betrachten oder „Repräsentieren“ der Welt, sondern auf einem selbsttransparenten Tätigsein *in* der Welt liegt – aus dem distanziierten Betrachter wird ein aktiv Involvierter; ein Akteur in einer Umwelt, die seine Aktivitäten ermöglicht oder vereitelt, befördert oder behindert. Der Beschaffenheit seiner Welt bzw. Umwelt muss der Akteur in seinem Tätigsein angemessen Rechnung tragen, da andernfalls seine Handlungen und Tätigkeiten scheitern würden – was im äußersten Fall und in letzter Instanz einem Ende seiner personalen Existenz gleichkäme.

Aus letzterem erhellt, warum sich diese Konzeption angemessen als „neo-existentialistisch“ bezeichnen lässt: Der Weltbezug, das Welterkennen, wird als Teilmoment und als Ermöglichungsbedingung des personalen Existierens verstanden. Die ständige Möglichkeit eines Scheiterns von Projekten und Seinsweisen fungiert als Quelle der Normativität personaler Verhaltensweisen. Es kommt auf Wahrheit (im Erkennen) und auf Richtigkeit (im Handeln) an, weil andernfalls die eigene Existenz (Karriere, Projekte, Lebensformen, Realisierung von Lebensplänen etc.) gefährdet ist. Daran wird auch schon deutlich, inwiefern das Anteilnehmen bzw. *mattering* eine grundlegende Rolle für diese Struktur spielt: Nur insofern es einer Person um ihr eigenes Sein – um ihre Existenz als Person – tatsächlich geht, sie

¹² Mit „New Existentialism“ überschreibt Haugeland die Einleitung zu seiner Aufsatzsammlung *Having Thought* (1998a), in der er eine teilweise auf Anleihen beim frühen Heidegger basierende, aber nach wie vor im Diskussionsrahmen der analytischen Philosophie verbleibende Konzeption des spezifisch menschlichen Geistes bzw. des spezifisch menschlichen Welt- und Selbstbezugs entwickelt. Die der vorliegenden Untersuchung zugrunde gelegte Konzeption des menschlichen Selbst- und Weltbezugs steht derjenigen Haugelands nahe. Vgl. auch Haugeland 2000.

also dem Verlauf ihres Lebens nicht indifferent gegenübersteht, erhalten die Begebenheiten in der Welt, mit denen sie konfrontiert ist, Bedeutsamkeit. Die existentielle Anteilnahme wird damit zur letzten Sinnquelle aller personalen Verhaltensweisen.¹³

Diese Konzeption einer personalen Perspektive in einer Welt bildet den Bezugsrahmen einer Untersuchung der Gefühle, die sich in zentralen Hinsichten von anderen gefühlphilosophischen Arbeiten unterscheidet: Die Gefühle werden in einem größeren Kontext thematisiert und im Hinblick auf ihre Beziehungen zu den sonstigen für die personale Perspektive grundlegenden Faktoren betrachtet. Es wird zunächst weder von einzelnen Gefühlen, noch von den verschiedenen Arten affektiver Phänomene, sondern von der Affektivität des Menschen *insgesamt* ausgegangen. Damit richtet sich die Untersuchung zunächst auf die generelle Kapazität des Menschen, sich nicht *allein* handelnd, erkennend, und intellektuell-verstehend, sondern *auch* affektiv auf die Welt und auf sich selbst zu beziehen. Affektivität wird also, das zeigt der Titel dieser Arbeit an, im Hinblick auf ihre *Intentionalität* thematisiert – Affektivität als eine Form des menschlichen Welt- und Selbstbezugs.

Wodurch unterscheiden sich Gefühle von anderen Verhaltensweisen? Gefühle beziehen sich auf Bedeutsames – ihre Bezugsgegenstände sind bedeutsame Begebenheiten. Der affektive Bezug ist demnach evaluativ. Stets geht es um etwas, das irgendeine Bedeutung, irgendeinen Wert für den Fühlenden hat.

Das kann aber noch nicht die ganze Antwort sein, denn allein durch den Bezug auf Bedeutsames lassen sich Gefühle nicht hinreichend von anderen Weisen des Weltbezugs abgrenzen. Auch nicht-affektive Urteile können evaluativ sein. Bei Gefühlen kommt hinzu, dass in ihnen die Bedeutsamkeit als solche unmittelbar erfahren wird. Gefühle fühlen sich *gut* oder *schlecht* an, und zwar jeweils in einer bestimmten Hinsicht und bezogen auf etwas Bestimmtes – diese Dimension der *hedonischen Valenz* ist ein zentrales Unterscheidungsmerkmal des Affektiven. Hinzu kommt als direkte Konsequenz der empfundenen Valenz die *motivationale Wirksamkeit* der meisten Gefühle sowie das Merkmal der Passivität („Widerfahrnis-Charakter“). Bei den meisten Erscheinungsformen der Affektivität des Menschen handelt es

¹³ Ich wähle den Ausdruck „Verhaltung“ als einen umfassenden Terminus, der neben gewöhnlichen Handlungen und Tätigkeiten („Verhalten“) auch Einstellungen, Haltungen, ganze „Seinsweisen“ und auch sonstige personale Merkmale, für welche Personen üblicherweise und mit guten Gründen verantwortlich gemacht werden (z. B. Aspekte ihres Auftretens, Aussehens, Fühlens, Denkens etc.), mit umfasst. Verhaltungen sind all das, was wir einer Person in einem emphatischen Sinne zuschreiben. Gefühle gehören, obwohl sie in vielen Fällen als Widerfahrnisse der unmittelbaren Kontrolle der Person entzogen sind, zum Bereich der Verhaltungen, weil es in gewissem Umfang angemessen ist, Personen für ihre Gefühle verantwortlich zu machen.

sich um als *angenehm* oder *unangenehm* empfundene Erfahrungen oder Auffassungen von Bedeutsamkeit, die, *aufgrund* ihrer hedonischen Valenz, zu Handlungen oder Tätigkeiten *motivieren* und zudem als *Widerfahrnisse* einer direkten Kontrolle durch die fühlende Person entzogen sind.

Insbesondere am Aspekt der motivationalen Wirksamkeit des Affektiven bemisst sich dessen grundlegende Bedeutung für die personale Perspektive. So lautet die zentrale These des 3. Kapitels, in welchem es um die Rolle der Affektivität für die personale Perspektive insgesamt geht, dass die Affektivität als das *Bewegungsprinzip* der personalen Perspektive verstanden werden kann – als das, wodurch die Idee eines „selbstbewusst selbstbewegten“ (also autonomen) rationalen Akteurs überhaupt erst verständlich wird. Die Affektivität ist der Brennpunkt zwischen Welterkennen und tätigem Eingriff und somit das Herzstück, gleichsam der „Motor“ der personalen Perspektive. Die Merkmale Intentionalität, hedonische Valenz und Motivation bilden einen Fundierungszusammenhang, der insgesamt für die Möglichkeit und die Struktur einer personalen Perspektive grundlegend ist. Durch die hedonische Valenz des Affektiven kommt überhaupt erst die Möglichkeit einer Unterscheidung verschiedener Qualitäten der personalen Existenz – umgangssprachlich: die Dimension der *Lebensqualität* – ins Spiel; die hedonische Valenz bildet damit das Fundament sämtlicher Wertungen von Personen und die Grundlage dessen, was üblicherweise als „Wert“ oder als „Bedeutsamkeit“ bezeichnet wird.

Vor der Behandlung der verschiedenen Arten affektiver Zustände erfolgt also eine Analyse der Gesamtdimension der Affektivität mittels Erläuterungen der genannten zentralen Merkmale und ihres Zusammenhangs (Kapitel 4). Nachdem anhand dessen die Rolle der Gefühle im Gefüge der für Personalität insgesamt konstitutiven Faktoren bestimmt worden ist, steht ein angemessener theoretischer Kontext und begrifflicher Bezugsrahmen für die anschließend erfolgenden spezifischen Analysen der wichtigsten Unterarten affektiver Phänomene zur Verfügung. Bei der Klassifizierung der Hauptarten affektiver Zustände folgt die vorliegende Untersuchung der üblichen Dreiteilung des Phänomenbereichs in Emotionen, Empfindungen und Stimmungen (Kapitel 5 bis 7).

Die genannten Merkmale der Affektivität machen verständlich, inwiefern die Gefühle des Menschen mit der oben charakterisierten Dimension der Anteilnahme, des *mattering*, identisch sind. Diese grundlegende Rolle der Affektivität lässt sich auch so beschreiben, dass die Affektivität dasjenige ist, kraft dessen eine Person Begebenheiten in ihrer Umgebung als bedeutsam erfährt. Der folgende Zusammenhang lässt sich konstatieren: Affektiven Zuständen als Zuständen von Personen korrespondiert auf der „Objektseite“ die Bedeutsamkeit von Begebenheiten. Dieser Bedeutsamkeitsbezug der Gefühle erweist sich als eine wichtige Analysedimension: Spezifische Gefühlstypen lassen sich anhand des jeweiligen Typus von Be-

deutsamkeit, auf den sie bezogen sind, individuieren. Eifersucht, Neid, Scham, Stolz, Hoffnung, Freude etc. sind jeweils auf in verschiedener Hinsicht Bedeutsames bezogen und unterscheiden sich eben dadurch voneinander. Umgekehrt lässt sich der ontologische Status von Werteigenschaften – also die Frage, inwiefern es Bedeutsamkeit „wirklich gibt“ und in welchen Beziehungen sie zu anderen Klassen von Entitäten steht – durch Rekurs auf die Affektivität und ihre Verschränkung mit der Grundstruktur der personalen Existenz aufklären. Die vorliegende Arbeit plädiert in dieser Hinsicht für einen Mittelweg zwischen Objektivismus und Subjektivismus: Dinge, Sachverhalte, Situationen etc. sind bisweilen *wirklich* bedeutsam und nicht lediglich deshalb, weil Personen ihnen gegenüber bestimmte Gefühle haben. Zugleich erweist sich Bedeutsamkeit jedoch als weder *vollständig* unabhängig von den Gefühlen des Einzelnen, noch *vollständig* unabhängig von den geteilten Reaktionen der Mitglieder einer sozialen Gemeinschaft und den sich auf dieser Grundlage etablierten geteilten Bewertungsmaßstäben. Die *prima facie* konfligierenden Intuitionen eines Objektivismus auf der einen und eines Subjektivismus bzw. Intersubjektivismus bezüglich Bedeutsamkeit auf der anderen Seite lassen sich miteinander vereinbaren – und zwar auf der Basis der Annahme einer Ko-Konstitution von subjektiven Reaktionen und objektiv fundierten evaluativen Eigenschaften (Kapitel 8).¹⁴

Zugleich ermöglicht die Betrachtung des Bedeutsamkeitsbezugs der Gefühle eine Positionierung in der Debatte um die kognitiven Theorien der Gefühle. Dabei geht es um die Frage, inwieweit Gefühle eine epistemische Funktion erfüllen, also ob sie zentrale Eigenschaften kognitiver Zustände (Urteile, Überzeugungen, Gedanken, etc.) aufweisen bzw. ob es sich bei Gefühlen selbst um eine Art kognitiver Zustände handelt. Die im Folgenden zu entwickelnde Konzeption ist eine moderate Form der kognitiven Theorie, die allerdings im Vergleich zu den stark kognitivistischen Urteiltheorien von Martha Nussbaum und Robert Solomon sowie einigen starken Versionen psychologischer *appraisal*-Theorien¹⁵ deutlich abgeschwächt ist. Angemessener als ein Vergleich von Gefühlen mit Urteilen ist ein Vergleich von Gefühlen mit *Wahrnehmungen*: Wie Wahrnehmungen sind Gefühle sowohl intentionale als auch phänomenale Zustände, die einen wahrheitsfähigen (propositionalen) Gehalt haben.¹⁶ Der affektive Gehalt ist jedoch

¹⁴ Diesbezüglich folgt die vorliegende Untersuchung in Grundzügen den Entwürfen von John McDowell (1983 u. 1985) und David Wiggins (1987). Die Arbeiten von Bennett Helm, der die Vorschläge McDowells und Wiggins' aufgegriffen und systematisch ausgearbeitet hat, sind eine weitere wichtige Quelle (vgl. Helm 1994, 2001, 2002). Vgl. zu dieser Thematik jetzt auch Demmerling 2005 sowie Döring, *im Erscheinen*, Kap. 9.

¹⁵ Vgl. z. B. Reisenzein 2000.

¹⁶ Eine weitere *prima-facie*-Parallele zwischen Gefühlen und Wahrnehmungen (bzw. Erfahrungen) ist die Passivität – während hingegen die hedonische Valenz und die motivatio-

nicht selbst schon der Gehalt eines Urteils oder einer Überzeugung, sondern lediglich eine kognitive Vorstufe zu einem Urteil – es bedarf eines zusätzlichen Schrittes, damit aus dem passiv generierten affektiven Gehalt ein Urteil oder eine Überzeugung der Person wird. Nur eine solche Konzeption verhindert, dass das häufige Auftreten und die bisweilen hartnäckige Persistenz von Gefühlen, deren Gehalt den Urteilen und Überzeugungen der fühlenden Person widerspricht, zur unplausiblen Annahme von weit reichenden Inkonsistenzen im Urteils- bzw. Überzeugungssystem von Personen führt (Kapitel 9).¹⁷

Die (lose) Analogie von Gefühlen und Wahrnehmungen erlaubt eine weitere Positionierung in der aktuellen gefühlstheoretischen Debatte (Kapitel 11-13). Wie Wahrnehmungen sind auch Gefühle dadurch charakterisiert, dass es sich bei ihnen um sowohl intentionale als auch um phänomenale Zustände handelt (mit dem Zusatz, dass der phänomenale Gehalt bei Gefühlen hedonischer Gehalt ist). Manche Autoren konzipieren diesen Zusammenhang von Intentionalität und Phänomenalität so, dass sie affektive Zustände als aus unterschiedlichen „Komponenten“ zusammengesetzt betrachten. Zum Beispiel aus einer rein intentionalen Komponente (etwa einem Urteil oder eine Überzeugung) und einer rein phänomenalen Komponente (z. B. einer als nicht-intentional verstandenen körperlichen Empfindung).¹⁸ Solche Komponententheorien mögen in einem oberflächlichen Sinne deskriptiv angemessen sein, weil sie die wichtigsten Aspekte der menschlichen Gefühle benennen, dennoch sind sie als verfehlt abzulehnen: Zwar lassen sich bei Gefühlen verschiedene *Merkmale* analytisch unterscheiden, doch handelt es sich dabei nicht um *potentiell trennbare* Komponenten. Vielmehr bildet die affektive Erfahrung eine unteilbare intentional-phänomenale Einheit. Der Welt- und Selbstbezug der Gefühle (Intentionalität) ist von der Phänomenalität des Gefühlserlebens nicht zu trennen. Der

nale Wirksamkeit der Gefühle offenkundige Unterschiede zu Wahrnehmungszuständen markieren. In letzter Zeit wird allerdings verschiedentlich begründet angezweifelt, ob es sich bei Wahrnehmungen wirklich um passive Widerfahrungen handelt oder ob das Wahrnehmen nicht vielmehr als eine besondere Art von Aktivität verstanden werden muss. Vgl. dazu Noe 2004, Rouse 2002, Kap. 6, sowie Fußnote 24.

¹⁷ In dieser Hinsicht weist die hier zu entwickelnde Gefühlstheorie Parallelen zur moderat kognitivistischen Emotionstheorie Sabine Dörings auf, die Emotionen als „affektive Wahrnehmungen“ bezeichnet (vgl. Döring 2002b, 2003 sowie *im Erscheinen*). Auch Robert C. Roberts (2003) vertritt eine strukturell ähnliche Konzeption, allerdings kommt Dörings Theorie der hier entwickelten näher, weil Döring der motivationalen Rolle affektiver Zustände eine größere Rolle beimisst.

¹⁸ Neben der kognitiven Komponente und der phänomenalen „Empfindungs-Komponente“ werden häufig noch Handlungstendenzen (Motivation) sowie physiologische „Körperzustandsveränderungen“ als die Standardbausteine affektiver Zustände betrachtet. Vertreter von Mehr-Komponenten-Theorien in der gegenwärtigen philosophischen Debatte sind u. a. Ben Ze’ev (2000), Lyons (1980) und Voß (2004); allerdings unterscheiden sich diese Ansätze mehr oder weniger deutlich voneinander – es kann keineswegs von einem einheitlichen komponententheoretischen Ansatz gesprochen werden.

intentionale Gehalt und der phänomenale Charakter eines Gefühls können nicht unabhängig voneinander variieren – ändert sich der Bezug, so fühlt es sich auch anders an; und wenn sich ein Gefühl hinsichtlich seiner empfundenen Qualität ändert, so hat sich auch sein Bezug verändert. Die gefühlte Einheit der affektiven Erfahrung ist somit grundlegender als jegliche Unterscheidung vermeintlich selbständiger Bestandteile. Als zentral wird sich in diesem Zusammenhang die Idee erweisen, wonach Gefühle *gestalthafte* Wahrnehmungen sind – im Gefühlserleben erschließt sich dem Fühlenden das evaluative Profil einer bedeutsamen Situation ganzheitlich; Gefühlsgehalte bilden intentional-phänomenale Einheiten.

In dieser Hinsicht ist die hier anvisierte Konzeption eine Radikalisierung des Emotionsverständnis' Peter Goldies, das um den Begriff des *feeling towards*, der „intentionalen Empfindung“, zentriert ist.¹⁹ Goldies zentrale These besagt, dass der affektive Bezug auf etwas in der Welt und die phänomenale Qualität des Erlebens von Emotionen als untrennbar, ja als schlechterdings identisch betrachtet werden müssen: Emotionen sind ein irreduzibles *sich-irgendwie-in-Bezug-auf-etwas-Fühlen*, das sich nicht in verschiedene Komponenten zerlegen lässt.

Die hier vorgeschlagene Version einer solchen „Unauflöslichkeitstheorie“ geht insofern noch über Goldie hinaus, als sie sich einerseits nicht nur auf Emotionen, sondern auf affektive Zustände aller Art bezieht, und andererseits auch die anderen häufig erwogenen Kandidaten für „Gefühlskomponenten“ – die Handlungstendenzen sowie die körperlichen Veränderungen – soweit möglich als Teilmomente des intentionalen Fühlens betrachtet.

Zudem handelt es sich bei diesen intentionalen Empfindungen um *körperliche* Empfindungen einer bestimmten Art. Allerdings nicht primär um solche Körperempfindungen, die William James im Sinn hatte, als er seine berühmte physiologische *feedback*-Theorie des Fühlens entwickelte.²⁰ Vielmehr gilt es zu sehen, dass der gespürte eigene Körper auch an der affektiven Bezogenheit auf „außerkörperliche“ Begebenheiten beteiligt sein kann, dass also das körperliche Empfinden nicht *einzig* als ein Registrieren somatischer Prozesse betrachtet werden sollte. Diese körperliche Dimension der Intentionalität wird in der von Hermann Schmitz begründeten Schule der „Neuen Phänomenologie“ als *leibliches Spüren* bezeichnet und anschaulich beschrieben.²¹ Bisher fehlt ein vergleichbares Konzept in den

¹⁹ vgl. Goldie 2000, Kap. 3 sowie 2002.

²⁰ Vgl. James 1884 u. 1891.

²¹ Vgl. z. B. Schmitz 1969, 1992, 1993, 1998; die Aufsätze in Großheim 1995, sowie zur Einführung in die „Neue Phänomenologie“ Soentgen 1998. Eine erhellende gefühlstheoretische Arbeit aus dem Umkreis der Neuen Phänomenologie ist Landweer 1999. Es bestehen zudem Parallelen zwischen den neu-phänomenologischen Beschreibungen des leiblichen Spürens und der „Leib-Philosophie“ von Maurice Merleau-Ponty – darauf kann jedoch im

Gefühlstheorien anderer philosophischer Richtungen weitgehend. Erst im Anschluss an die aktuelle neurowissenschaftliche Affektforschung – hier sind insbesondere die Arbeiten Antonio Damasio und insbesondere seine Theorie der „somatischen Marker“ zu nennen – beginnt sich auch in anderen Bereichen der Philosophie ein Bewusstsein für die Vielschichtigkeit des körperlichen Empfindens und seine potentielle Bedeutung für den Weltbezug von Personen zu regen.²²

Fassen wir zusammen: Affektivität ist als eine sowohl intentionale als auch phänomenale, leiblich gespürte, hedonisch qualifizierte und intrinsisch motivationale Erfahrung ein zentraler Aspekt der personalen Existenz. Affektive Zustände können als verschiedene Formen eines Sich-selbst-Situierens von Personen in handlungsrelevanten (bedeutsamen) Situationen verstanden werden und markieren somit eine zentrale Dimension des Welt- und Selbstbezugs der personalen Perspektive.²³ Eine Konzeption, welche die essentielle Einheit von Phänomenalität und Intentionalität des Fühlens in den Mittelpunkt rückt, erleichtert ein Verständnis dieser für die personale Existenz zentralen Struktur.

Damit sind nahezu alle Thesen und Explikationsziele der vorliegenden Arbeit beschrieben worden – es fehlt allerdings noch ein zentrales Element. Die Konzeption der „personalen Perspektive in einer Welt“ ist eine *rationalitätsbasierte* Konzeption – Rationalität, im weiten Sinne einer inferentiellen Verknüpfung bzw. Verknüpfbarkeit der in der Erfahrung, im

Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht näher eingegangen werden. Vgl. Merleau-Ponty 1966, vor allem Teil Zwei, Kap. I.

²² Erwähnenswert sind insbesondere die Arbeiten Matthew Ratcliffes (vgl. 2002, 2005 u. 2008), der zudem überzeugend signifikante Parallelen zwischen Damasio Gefühlstheorie und Heideggers Konzeption der „Befindlichkeit“ in *SuZ* aufweist; eine aufschlussreiche philosophische Einschätzung der Gefühlstheorie Damasio stammt von Wolfgang Lenzen (2004b).

²³ Anstelle der aktivischen Rede vom Sich-selbst-Situieren, die eventuell als ein Widerruf der Passivität, des „Widerfahrnis-Charakters“ der Affektivität missverstanden werden könnte, kann man hier auch in Ahnlehnung an Heideggers „Befindlichkeit“ von einem *Sich-Vorfinden* in bedeutsamen Situationen reden – jedoch wäre dies eine noch größere grammatische Verrenkung als das „Sich-Situieren“. Überhaupt sollte der Aspekt der Passivität der Gefühle nicht verabsolutiert werden. Zwar stimmt es, dass Gefühle als solche Widerfahrnisse und keine Tätigkeiten oder Handlungen sind, jedoch treten Gefühle bei gesunden Erwachsenen zumeist als Elemente komplexer Gemütslagen auf, zu denen aktive kognitive Leistungen ebenso gehören wie passive Erfahrungselemente. Das Sich-Vorfinden geht also meistens mit einem bewussten und aktiven Situieren – das passive Fühlen mit aktiven Beurteilungen einher. Außerdem erfolgt aufgrund der Motivationalität des Affektiven bei den meisten Gefühlen ein unmittelbarer Umschlag vom Passiven ins Aktive – was eben noch reines Widerfahrnis war, ist jetzt Handlungsabsicht und mag in Kürze in den Vollzug einer entsprechenden Handlung münden. Diese im „echten Leben“ nahezu ständig gegebene Verschränkung aktiver und passiver Elemente darf nicht vergessen werden, wenn die verschiedenen Teilmomente der personalen Perspektive zu Zwecken ihrer philosophischen Analyse im Folgenden bisweilen separat thematisiert werden.

Erkennen, im Denken und im Handeln von Personen vorliegenden intelligiblen und potentiell selbstbewussten Gehalte, ist das Strukturprinzip der personalen Perspektive.²⁴ Dass der Mensch ein *animal rationale*, dass Personen rationale Akteure sind, bedeutet unter anderem, dass sämtliche personale Verhaltungen – Handlungen, die aus systematisch verbundenen Handlungen und Tätigkeiten bestehenden Seinsweisen, überdies Wahrnehmungen, Gedanken, Urteile, Erfahrungen aller Art und eben auch affektive Zustände – so beschaffen sind, dass sie durch rationale Beziehungen miteinander verbunden sein können (und dass sie es zumeist auch wirklich sind und andernfalls zumindest *sein sollten*).²⁵ Mit John McDowell geht die vorliegende Untersuchung davon aus, dass derartige rationale Beziehungen nur dort bestehen, wo die verbundenen Gehalte *begrifflich verfasst* sind. Begriffsbildungen und -Verknüpfungen sind die Bausteine der Verständlichkeit, gleichsam die Währung aller rationalen Transaktionen.²⁶ Soll eine solche rationalitätsbasierte Konzeption den Bereich des Affektiven mit einschließen, sollen Gefühle also nicht lediglich als außer-rationale Einflüsse oder gar nur als Störfaktoren, sondern als etwas gelten, das sowohl epistemische als auch praktische Gründe zu liefern und daher sowohl Urteile als auch Handlungen zu rechtfertigen vermag, so muss McDowells These von der begrifflichen Verfasstheit der Erfahrung auch für affektive Erfahrungen gelten. Dass und wie dies möglich ist und wie sich diese nach Maßgabe mancher restriktiver Konzeptionen von Begrifflichkeit nicht unbedingt intuitive These gegen die wichtigsten Einwände verteidigen lässt, wird Gegenstand des 10. Kapitels sein. Bereits in den Kapiteln zuvor, wo es um den Bedeutsamkeitsbezug der Gefühle sowie um den Wahrheitsgehalt und die Grenzen kognitivistischer Ansätze geht, steht die begriffliche Struktur des Affektiven implizit mit auf der Agenda. Gleiches gilt für die sich anschließenden drei Kapitel zur Phänomenalität des Gefühlserlebens. Dort wird zu zeigen sein, dass sich sinnvoll von einer *phänomenalen* Weise der Begriffsverwendung sprechen lässt; zudem erhält die These, dass Gefühlsgehalte propositionale Gehalte sind, eine Plausibilisierung durch

²⁴ Damit steht die vorliegende Untersuchung in der breiten Tradition rationalitätsbasierter Konzeptionen des Weltbezugs – zu den Hauptvertretern zählen Sellars (1956), Davidson (1970, 1982a, 1997a), Dennett (1971, 1981, 1991), Brandom (1994) sowie McDowell (1994). Auch Haugeland (1994, 1996 u. 1998b) würde sich wohl diesem inferentialistischen Lager in der Philosophie des Geistes zurechnen, ebenso Joseph Rouse (1996, 2002).

²⁵ Faktisch haben wir es natürlich nicht mit idealer Rationalität zu tun – Rationalität als Intelligibilitätsprinzip des Weltbezugs bzw. des Mentalen ist ein normatives Ideal und nicht eine Beschreibung des *status quo*. Entscheidend ist, dass die zur personalen Perspektive gehörenden Gehalte von der Art sind, dass sie in rationale Beziehungen zu anderen Gehalten treten können – d. h. dass sie als *Gründe* für andere Verhaltungen fungieren können und zumeist auch, dass sie ihrerseits auf Gründen basieren.

²⁶ Vgl. McDowell 1994, sowie zur Verteidigung des McDowell-Programms Brewer 1999 u. Willaschek 2003. Sebastian Rödl's Studie zu den „Formen des endlichen Verstandes“ (2005) steht McDowell ebenfalls in vielem sehr nahe.

die Explikation der *narrativen Struktur* zahlreicher affektiver Episoden im Leben von Personen (Kapitel 11).

Die Untersuchung gliedert sich in vier Teile. Im ersten Teil (Kapitel 1–3) geht es um die Skizzierung der Idee der „personalen Perspektive in einer Welt“ als des angemessenen Bezugsrahmens einer Thematisierung der menschlichen Gefühle sowie um eine erste Bestimmung der grundlegenden Rolle der Affektivität für die personale Perspektive. Der zweite Teil (Kapitel 4–7) befasst sich mit der Affektivität als solcher und ihren zentralen Merkmalen (Intentionalität, Valenz, Motivation, Passivität) und enthält Charakterisierungen der drei zentralen Klassen affektiver Zustände anhand der genannten Merkmale: Emotionen, Empfindungen und Stimmungen. Im dritten Teil (Kapitel 8–10) stehen der affektive Weltbezug, also der Bezug der Gefühle auf Bedeutsamkeit, die Diskussion des gefühlstheoretischen Kognitivismus sowie die Verteidigung der These von der begrifflichen Verfasstheit der affektiven Erfahrung auf der Agenda. Der vierte und letzte Teil der Arbeit (Kapitel 11–13) weist insbesondere zur Thematik der begrifflichen Verfasstheit einen fließenden Übergang auf und kann gewissermaßen als Fortsetzung der Behandlung dieses Themas betrachtet werden: Nun geht es um verschiedene Aspekte der Phänomenalität des Gefühlserlebens; zunächst um die phänomenale Begriffsverwendung und um die vielschichtige These von der Narrativität affektiver Gehalte (11), sodann um eine Kritik einiger verbreiteter philosophischer Fehlvorstellungen bezüglich der phänomenalen Aspekte der Erfahrung (12), und schließlich erfolgt eine kurze Diskussion des „leiblichen Spürens“ und der neu-phänomenologischen Gefühlstheorie, wodurch insbesondere der wichtige Aspekt der *Leiblichkeit* des Fühlens in die hier entwickelte Gefühlstheorie aufgenommen wird (13).

Jedem dieser 13 Kapitel ist eine These vorangestellt, die den oder die zentralen Argumentationsziele des jeweiligen Kapitels in zugespitzter Form mitteilt. Nicht immer aber erschöpft das in diesen 13 Thesen Fixierte bereits den vollen Gehalt dessen, was in den Kapiteln jeweils behandelt wird.

Bemerkungen zur Methode

Aus dem bisher Mitgeteilten ist eine metatheoretische Annahme herauszulesen, die zwar zunächst platitudenhaft klingen mag, deren Wahrheit und deren Relevanz jedoch kaum zu bestreiten sein dürfte: Wenn es um das geht, was Personen letztlich ausmacht, hängt (nahezu) alles auf komplexe Weise mit (nahezu) allem anderen zusammen. Sehr deutlich zeigt sich diese grundlegende Interdependenz bei den für die Affektivität zentralen Merkmalen: Wenn man beispielsweise den Aspekt der motivationalen Wirksamkeit des Affektiven erläutert, kommt man nicht umhin, auch auf

die hedonische Valenz, die Passivität sowie auf die Intentionalität affektiver Zustände einzugehen – ebenso verhält es sich bei den Explikationen der anderen genannten definierenden Merkmale: Die Intentionalität der Gefühle – sogar schon die eines einzelnen Gefühls – kann nicht angemessen ohne Bezug auf die Valenz sowie die Motivationalität erläutert werden; hinzu kommen sollten Bezüge auf den jeweiligen rationalen Hintergrund (im Rahmen der Konzeption eines Holismus des Mentalen). Mindestens genauso deutlich manifestiert sich dieser „Interrelationismus des Personalen“ bei einer phänomenologisch sorgfältigen Betrachtung von körperlichen Empfindungen: Diese oftmals als vergleichsweise wenig komplex, nicht-intentional und rein qualitativ verstandene Gefühlsart erweist sich bei näherer Betrachtung als durch und durch verwoben sowohl mit den Einschätzungen und dem Hintergrundwissen der fühlenden Person, als auch mit ihren sonstigen affektiven, perzeptiven und kognitiven Verhaltensweisen sowie mit ihrer allgemeinen Motivationslage. *Vollständig* isolierte, nicht konstitutiv mit anderen personalen Vermögen und intentionalen Gehalten verwobene Empfindungen sind hingegen ein empiristischer Mythos bzw. ein Artefakt übertriebener analytischer Zergliederungen.

Nicht zuletzt aufgrund dieses Interrelationismus ist die Untersuchungsperspektive im Folgenden ein rigoroser *top down approach* – die menschliche Affektivität wird hinsichtlich ihrer komplexen Erscheinungsweisen bei sprachfähigen, gesunden Erwachsenen betrachtet, und diese Betrachtungsebene wird nicht durch Erwägungen und Mutmaßungen bezüglich einfacherer Erscheinungsformen, entwicklungsgeschichtlicher Vorstufen und vermeintliche mit affektiven Zuständen irgendwie korrelierten neuronalen Mechanismen eingeschränkt. Einige grundlegende Erwägungen sprechen für einen solchen hochstufigen Zugriff. Damit ist allerdings nicht gesagt, dass die menschliche Affektivität nicht auch aus der anderen Richtung – gleichsam *from the bottom up* – sinnvoll untersucht werden kann. Ebenso wenig wird eine ontologische oder metaphysische Autonomie des personalen Levels von der Ebene der materiellen Realisierung oder des biologischen Funktionierens behauptet. Die maßgebende meta-methodologische Überzeugung, die hinter der hier praktizierten Vorgehensweise steht, ist lediglich die folgende: Ein autonomer Zugriff auf dem personalen Level ist erstens *möglich* – es sprechen weder methodologische noch metaphysische Erwägungen dagegen – und zweitens *geboten* – weil es andernfalls leicht zu grundlegenden Fehlauffassungen der menschlichen Affektivität und der Struktur der personalen Existenz kommen kann. Dazu im Folgenden einige knappe Bemerkungen.

Der *top-down*-Ansatz impliziert eine wichtige Beschränkung der Reichweite der Untersuchung. Die vorliegende Arbeit behandelt ausschließlich *menschliche* Gefühle, und zudem – das dürfte bereits in dieser Einleitung deutlich geworden sein – ausschließlich die Gefühle *sprachfähiger* Men-

schen. Dies ist jedoch keineswegs eine willkürliche, sondern eine methodologisch notwendige Einschränkung. Die folgenden beiden miteinander zusammenhängenden Gründe lassen diese Einschränkung geboten erscheinen: Zum einen ist sie einer konkreten Beschränktheit der Reichweite unseres Erkenntnisvermögens geschuldet. Der Umstand, dass *wir* sprachfähigen Menschen *es selbst* sind, um deren Gefühle es geht, hat die einfache Konsequenz, dass wir einen ausgezeichneten Zugang zu ebendieser Klasse der Gefühle haben: zu den Gefühlen sprachfähiger Menschen. Eine vergleichbar gute Zugangsmöglichkeit fehlt uns im Falle nicht-sprachfähiger Lebewesen. Dort sind wir auf externe Beobachtungen sowie auf nonverbale Interaktionen angewiesen, welche uns zwar einiges über diese Lebewesen lehren können – wohl durchaus auch einiges über ihre Affektivität –, uns jedoch nicht denselben Phänomenzugriff erlauben, der sich durch die Möglichkeiten sprachlicher Bekundungen und sprachlicher Kommunikation sowie durch die Möglichkeit ergibt, dass wir in unserem Fall introspektive Befunde heranziehen können, zu denen uns im Falle nicht-sprachfähiger Lebewesen jeglicher Zugang fehlt.²⁷

Dies ist jedoch nicht der einzige Grund für die Beschränkung auf die Gefühle sprachfähiger Menschen. Es besteht Grund zu der Annahme, dass die Sprachfähigkeit mancher fühlender Wesen und ihr Fehlen bei anderen fühlenden Wesen nicht lediglich etwas ist, was den *Zugang* zu der uns hier interessierenden Phänomenklasse betrifft. Vielmehr steht zu vermuten, dass die Sprache und die sich dadurch ergebende Kapazität, Begriffe zu bilden und anzuwenden, etwas ist, das die Struktur dieser Phänomene selbst in entscheidender Weise prägt. Somit wären die Gefühle sprachfähiger Wesen fundamental *anders beschaffen* als die Gefühle nicht-sprachfähiger Wesen – und zwar von Grund auf anders, so dass beispielsweise, wie eben angedeutet, auch die eigentlich gemeinhin als primitiv erachteten Empfindungen bei sprachfähigen Personen auf vielfache Weise begrifflich mit den sonstigen Einschätzungen und Einstellungen der Person verbunden sind. Wenn dem so ist, erhellt, warum die asymmetrische Zugänglichkeit zu den

²⁷ Die prinzipielle sprachliche Kommunizierbarkeit auch der vermeintlich „privaten“ mentalen Gehalte ist ein Grund dafür, warum introspektive Befunde methodisch unbedenklich sind – jedenfalls dann, wenn sie nicht als unfehlbar und jeglicher begründeten Kritik enthoben betrachtet werden. Auch ein introspektiver Befund ist jederzeit nur ein Deutungsangebot, ein Versuch, Erfahrungen zu versprachlichen, die sicherlich auch anders versprachlicht werden könnten. Dass Erfahrungen begrifflich verfasst sind, heißt nicht, dass wir immer schon die beste und passendste Beschreibung parat haben. Dies darf keineswegs so verstanden werden, als sollte hier das von Wittgenstein überzeugend kritisierte naive Modell von (begrifflicher) Beschreibung und (unbegrifflichem) Gegenstand der Beschreibung auf den Bereich der „inneren Erfahrung“ angewendet werden. Wie wir in Kapitel 10 sehen werden, steht die These von der begrifflichen Verfasstheit der Erfahrung diesem verfehlten Modell strikt entgegen. Gleichwohl ist es möglich, die begrifflich verfasste Erfahrung als Korrekturinstanz für sprachliche Artikulationsversuche anzusehen.

Gefühlen sprachfähiger und nicht-sprachfähiger Wesen nicht lediglich ein Anlass zur Vorsicht vor übereilten Projektionen auf potentiell anders beschaffene Lebewesen ist, sondern dass solche Projektionen und Vergleiche von vornherein unzulässig sein könnten.

Der zuletzt genannte Verdacht ist zunächst nicht mehr als ein solcher. Tatsächlich zu demonstrieren, dass sich mit der Sprache und dem Verfügen über Begriffe eine solche grundlegende Kluft auftut zwischen den mentalen Phänomenen sprachfähiger und denen nicht-sprachfähiger Lebewesen, ist kein leichtes Unterfangen und kann nicht im Rahmen dieser Einleitung geleistet werden.²⁸ Die methodologische Beschränkung erscheint aber bereits dann gut begründet, wenn die genannte Differenz auch nur eine plausible Möglichkeit ist. Denn dann stünde zumindest fest, dass ein Ignorieren dieser theoretischen Option mit der realen Möglichkeit eines grundlegenden Verfehlens der Natur des Geistes nicht-sprachfähiger Wesen einherginge. Umgekehrt würde kein großer Schaden dadurch angerichtet, dass zunächst einzig sprachfähige Wesen betrachtet werden – denn wenn sich entgegen dem genannten Verdacht herausstellen sollte, dass die Differenzen zwischen dem Geist bzw. der „existentialen Verfassung“ sprachfähiger und nicht-sprachfähiger Wesen nicht so groß sind wie vermutet, dann ließe sich das zunächst einzig für sprachfähige Lebewesen Entwickelte mit vergleichsweise wenig Aufwand auf nicht-sprachfähige Wesen übertragen.^{29,30}

Die vorliegende Untersuchung der menschlichen Affektivität unterscheidet sich in methodologischer Hinsicht und infolge dessen auch inhaltlich recht deutlich von einer größeren Gruppe philosophischer Untersuchungen der Gefühle, die sich eng an den Ergebnissen der naturwissen-

²⁸ Im ersten Kapitel hole ich dies in Ansätzen nach, indem ich ein einflussreiches Argument skizziere, das in verschiedenen Varianten bei Kant, Strawson, Davidson und anderen auftaucht.

²⁹ Zu denken wäre hier an die „Entdeckung“ bzw. plausible Begründung der Annahme von hinreichend komplexen funktionalen Äquivalenten zum Verfügen über Begriffe sowie zum Selbstbewusstsein bzw. Selbstverständnis sprachfähiger Lebewesen. Würde sich nachweisen lassen, dass es dergleichen bei Tieren gibt, ließe sich eine Konzeption wie die hier Entwickelte mit den nötigen Abänderungen auf Tiere übertragen. Mir scheint die Möglichkeit eines solchen Nachweises jedoch nahezu aussichtslos zu sein, doch das ändert nichts an der explikativen Situation, in welcher die Möglichkeit einer solchen Erweiterung prinzipiell offen steht.

³⁰ Die Liste der Philosophen, die nicht nur eine solche Beschränkung propagieren, sondern zudem die Existenz einer solchen grundlegenden Kluft zwischen Personen und nicht-sprachfähigen Tieren für erwiesen erachten, ist lang. Neben Strawson und Davidson sind hier aktuell Sellars, Dennett, R. Rorty, Brandom, Haugeland, und McDowell zu nennen. Überdies natürlich nahezu die gesamte philosophische Tradition (mit Ausnahme einiger britischen Empiristen), insbesondere Kant, Hegel, Heidegger und Wittgenstein (die ich hier nenne, weil sie in jeweils unterschiedlicher Weise als Entwickler und Begründer von Aspekten des im Folgenden zu entwickelnden Verständnis von Personalität gelten können).

schaftlichen Affektforschung orientieren. Philosophen wie Paul Griffiths, Jesse Prinz oder Louis Charland – um nur einige wenige zu nennen – thematisieren die Gefühle des Menschen auf eine andere Weise als das hier geschieht.³¹

Die Ansätze der genannten Autoren verbindet eine primäre Orientierung an einfachen, automatisierten, vermeintlich weitgehend universalen Affektmechanismen, die der Mensch mit Primaten und einigen anderen höheren Säugetieren gemeinsam habe. Auch die Primäraffektforschung von Paul Ekman und seinen Mitarbeitern dient diesem Ansatz als Inspirationsquelle.³² Dieses Forschungsprogramm geht auf Untersuchungen Darwins zu Gefühlsausdrücken zurück und ist dementsprechend eng an evolutionsbiologischen Hypothesen orientiert.³³ Einen weiteren Orientierungspunkt markiert das rasch wachsende Programm der *affective neuroscience*, das sich die Erforschung derjenigen Gehirnmechanismen, die an der Entstehung und am Ablauf affektiver Prozesse wesentlich beteiligt sind, zur Aufgabe gemacht hat.³⁴

Die Affektivität wird von den genannten Philosophen zunächst hinsichtlich ihrer vermeintlich einfachsten Erscheinungsformen in den Blick genommen; von dort aus soll sich zu einem Verständnis der komplexeren, spezifisch menschlichen und möglicherweise kulturspezifischen Emotionen „hinaufgearbeitet“ werden. Es handelt sich also um auf unterschiedliche Weise grundlegende Formen eines *bottom-up*-Ansatzes. Bei Paul Griffiths findet sich zudem noch eine umfassende methodologische Kritik an gefühlphilosophischen Ansätzen, die bei der Alltagspsychologie – von Griffiths abfällig als ein bloßes „Reden“ über Gefühle gebrandmarkt – ansetzen.³⁵ Diese Kritik ist jedoch unmotiviert; Griffiths errichtet einen grotesken Strohmann, den er anschließend leicht kritisieren kann. Sein Alternativvorschlag ist eine hinsichtlich ihrer Reichweite und ihres Phä-

³¹ Vgl. Griffiths 1997; Charland 2002; Prinz 2004.

³² Vgl. Ekman 1972; 1980.

³³ Darwin 1872; vgl. auch Griffiths 1997, Kap. 3. Es dürfte klar sein, dass sich die genannten Autoren wenig um Überlegungen wie die eben skizzierte zur Problematik einer unkritischen Gleichbehandlung von sprachfähigen und nicht-sprachfähigen Wesen kümmern. Vielmehr steht bei ihnen zumeist eine mehr oder weniger explizit artikulierte und begründete evolutionstheoretische Kontinuitätsannahme im Hintergrund: Da sowohl sprachfähige Menschen als auch nicht-sprachfähige Tiere allesamt „Produkte“ des natürlichen Evolutionsprozesses seien, könne es keine gravierenden qualitativen Sprünge zwischen den mentalen Kapazitäten des Menschen und denen höherer Tiere geben. Diese Überlegung ist jedoch im hier relevanten Zusammenhang allein schon aus dem Grund wertlos, da sie viel zu abstrakt und allgemein ist, als dass sich konkrete Vorschriften für die Forschung oder für das Philosophieren daraus ableiten ließen. Eine globale naturgeschichtliche Kontinuitätsthese ist mit gravierenden faktischen Differenzen zwischen den verschiedenen durch Evolution entstandenen Spezies vereinbar, und zwar auf allen relevanten Ebenen.

³⁴ Vgl. Damasio 1994, 1999; Panksepp 1998; Lane/Nadel 2002.

³⁵ Vgl. Griffiths 1997, Kap. 2.

nomenzugriffs äußerst beschränkte Philosophie der Gefühle, die sich auf Gedeih und Verderb der empirischen Affektforschung ausliefert und damit die Möglichkeiten eines genuinen Beitrags der Philosophie zur interdisziplinären Erforschung der Gefühle vorschnell preisgibt.³⁶

Im Gegensatz zu den unterschiedlichen *bottom-up*-Strategien verfolgt die vorliegende Untersuchung ein *top-down*-Programm, das sich wie folgt charakterisieren lässt: Ziel ist es, die menschliche Affektivität im faktischen Leben normal entwickelter Erwachsener möglichst unverkürzt in ihren wichtigsten Ausprägungen und im Hinblick auf ihre relevanten Verbindungen mit anderen personalen Vermögen und Merkmalen zu erfassen und zu explizieren. Die dabei zur Anwendung kommende Methode kann (mit Einschränkungen) als phänomenologisch bezeichnet werden: Gefühle sollen so zum Thema werden, *wie sie sind* – und das heißt: wie sie im Wachen normal entwickelter Personen faktisch auftreten. Wohlverstandene Phänomenologie ist jedoch kein bloßes „Beschauen“ von dem, was sich in der Erfahrung einfachhin „darbietet“, sondern geht unweigerlich mit der Deutung, Auslegung und gegebenenfalls auch begründeten Transformation des begrifflichen Rahmens einher, innerhalb dessen sich überhaupt erst etwas „zeigt“. Insofern ist die Phänomenologie nicht von dem zu trennen, was aufgrund eines geistesgeschichtlichen Unfalls einer der phänomenologischen Tradition zunächst radikal entgegen gesetzten Tradition zugeschlagen wurde: der Sprach- bzw. Begriffsanalyse. Die Phänomenologie hat sich im Verlauf ihrer Geschichte von anfänglichen Naivitäten befreit, wie sie etwa in methodologisch unreflektierten Auslegungen der Parole „*Zu den Sachen selbst!*“ zum Ausdruck kamen. Damit aber hat sie eine grundlegende Einsicht der sprachanalytischen Tradition erreicht: Niemand verfügt über einen unvermittelten Zugang zu den „Sachen selbst“ – jegliche Erfahrung ist konstitutiv geprägt von Vorverständnissen, Deutungsmustern, Begriffssystemen. Was ein Phänomen ist, zeigt sich nicht „einfach so“ als ein an sich bestehender Tatbestand, der uns eine einzige angemessene Deutung aufzwingt. Ein jedes Phänomen steht immer schon in einer „vorgängigen Ausgelegtheit“ (Heidegger).³⁷ Der „Mythos des Gegebenen“ (Sellars) ist

³⁶ Griffiths ist nachhaltig kritisiert worden – u. a. von Goldie 2000, 48 u. 103, Roberts 2003, 1.4. u. 1.5., Döring, *Im Erscheinen*, Kap. 5, sowie von mir selbst (Slaby 2004b).

³⁷ Aufschlussreich ist die Charakterisierung des Phänomenbegriffs, die der Begründer der so genannten *Neuen Phänomenologie*, Hermann Schmitz, unlängst geliefert hat: „Ein *Phänomen* für jemand zu einer Zeit ist ein Sachverhalt, dem der Betreffende dann trotz tunlichster Variation seiner Annahmen nicht im Ernst den Glauben entziehen kann, dass es sich um eine Tatsache handelt, so dass er ihn als solche gelten lassen muss. Dieser doppelt relativierte Sachverhaltsbegriff des Phänomens ist einem naiven Sachbegriff vorzuziehen, etwa der Formel, Phänomen sei, was sich zeigt. Es kommt natürlich darauf an, *als was* es sich zeigt, und das ist ein Sachverhalt. Wenn man das nicht gleich berücksichtigt, hat man den vorausgesetzten Bedeutungshof der Gattungen und Prädikate, unter die man subsumiert, im Dunkeln gelassen und sich damit einen Verständnisrahmen vorgegeben, der die ge-

also inzwischen auch in der phänomenologischen Tradition als ein solcher erkannt worden.

Im Falle derjenigen Phänomene, welche für Personalität konstitutiv sind, zeigt sich die Verschränkung dessen, was ist und sich zeigt, mit dem, was gedacht, geglaubt und immer schon „verstanden“ wird, noch deutlicher. Die grundlegenden Phänomene der menschlichen Wirklichkeit sind selbst *Elemente* eines umfassenden Verständnisses – des Selbstverständnisses von Personen (dem von einzelnen Personen und ebenso dem von Kulturen und Traditionen). Was Personen als solche sind, ist selbst bis zu einem gewissen Grad eine Interpretationsfrage – auch und nicht zuletzt unsere Selbstdeutungen machen uns zu dem, was wir sind.³⁸ Das personale Selbstverständnis ist demnach von ausgezeichneter Bedeutung, wenn es um die Gefühle des Menschen geht. Grundzüge des menschlichen Selbstverständnisses müssen transparent und explizit gemacht werden, damit der Affektivität der rechte Ort darin zugewiesen werden kann und damit affektive Phänomene überhaupt erst als das thematisiert werden können, was sie sind.

Die phänomenologisch-begriffsanalytische *Top-down*-Agenda ist daher für eine Untersuchung der menschlichen Gefühle unverzichtbar, da nur sie über die Reichweite verfügt, die nötig ist, damit Phänomene der menschlichen Wirklichkeit unverkürzt in den Blick kommen. Gefühle sind zunächst als *human kinds* zu individuieren, als Phänomene der menschlichen Erfahrung, die vor jeder wissenschaftlichen Operationalisierung, vor jeder metaphysischen Positionierung (Materialismus, Dualismus etc.), vor jeglicher Festlegung auf theoretische Bezugsrahmen (Evolutionstheorie, Computationalismus, o.ä.) als Elemente des vorwissenschaftlichen menschlichen Selbstverständnisses aufgefasst werden müssen. Ohne eine grundlegende Verständigung auf der Ebene des Selbstverständnisses, dessen kategorialen Rahmen ich durch die Konzeption der *personalen Perspektive* provisorisch in eine systematische Form zu bringen gedenke, hängt die Kategoriebildung der empirischen Gefühlsforschung in der Luft. Wie sollen Vorgänge im Gehirn mit echten Gefühlen in Verbindung gebracht werden, wenn kein systematisch adäquates Verständnis der einzigen Gefühle vorliegt, die wir wirklich kennen: unserer eigenen? Wie soll entschieden werden,

forderte tunlichste Variation von Annahmen empfindlich und vielleicht verhängnisvoll einschränkt“ (Schmitz 2002, 1115). Phänomene sind Sachverhalte, sie erscheinen jeweils „als etwas“ und setzen somit einen „Verständnisrahmen“ voraus, der enger oder weiter gefasst werden kann und den es zu berücksichtigen gilt, wenn Phänomene für die philosophische Betrachtung individuiert werden sollen. Phänomenologie ist damit immer auch die Untersuchung, d. h. die *Interpretation*, solcher Verständnisrahmen – folglich, wie Heidegger betonte, *Hermeneutik* (vgl. *SuZ*, § 7 C).

³⁸ Diese These, die im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch detaillierter thematisiert wird, ist in der Gegenwartsphilosophie vor allem mit dem Namen Charles Taylors verbunden (vgl. Taylor 1985).

ob gewisse Verhaltensmuster bei Primaten und anderen Tieren Ausdruck bestimmter Gefühle sind, wenn zuvor nicht hinreichend geklärt worden ist, was Gefühle sind und wie wir unsere Gefühlsausdrücke angemessen verwenden? Die *bottom-up*-Strategien bedürfen der begrifflichen Informierung durch die methodologisch kontrollierten *Top-down*-Explicationen, andernfalls laufen sie Gefahr, Vorurteile zu reproduzieren, Trivialitäten anzuhäufen, oder komplett an der menschlichen Wirklichkeit vorbeizuforschen. Tatsächliche Einsichten hätten den Status von Zufallstreffern. Die Selbstverständigungen aus Sicht der personalen Perspektive können daher mit Robert C. Roberts als „Primärpsychologie“ bezeichnet werden – das ist allemal geeigneter als der in der Regel abwertend eingesetzte Begriff der „folk psychology“. ³⁹ Umgekehrt lässt sich das durch systematische Begriffsanalyse und phänomenologische Beschreibungen gewonnene *Top-Down*-Wissen an die robusten Befunde der empirischen Forschung anbinden – die erhellen den philosophischen Anknüpfungen an die Arbeiten Damasio sind dafür ein erstes Beispiel. Eine solche Verknüpfung der Ebenen ist oftmals beschwerlich und erfordert harte begriffliche Arbeit in allen Bereichen des humanwissenschaftlichen Forschungsspektrums. *Prinzipielle* Hindernisse stehen einem solchen Bestreben jedoch nicht entgegen.

Diese harmonistische Auskunft zum Verhältnis der oftmals als antagonistisch konzipierten natur- und geisteswissenschaftlichen Herangehensweisen mag nach dem Bisherigen überraschen. Für viele Leser dürfte sich diese Einleitung wie das Manifest eines methodologischen und ontologischen Anti-Naturalisten lesen. Doch der Eindruck täuscht. Zwar ist dem anti-naturalistischen Lager in einem zentralen Punkt zuzustimmen: Das menschliche Selbstverständnis, für das die Affektivität und der durch sie ermöglichte grundlegende Bezug auf Bedeutsamkeit zentral sind, lässt sich nicht im klassischen reduktiven oder eliminativen Sinne „naturalisieren“. Das liegt jedoch an einer verbreiteten Fehlauffassung dessen, wodurch Phänomene zu „natürlichen“ Phänomenen werden und an einer damit verbundenen Fehlauffassung dessen, was gezeigt werden muss, damit Phänomene als „natürliche“ (d. h. metaphysisch „unbedenkliche“) erwiesen werden. Es liegt nicht daran, dass das menschliche Selbstverständnis etwas wäre, das nicht in derselben Weise wie andere Phänomene Teil der natürlichen Welt ist.

Zunächst eine Bemerkung zur Irreduzibilität des menschlichen Selbstverständnisses. Hierfür kommt gerade der Affektivität eine wichtige Rolle zu. Nicht nur erschließt sich uns die Affektivität von Personen nur im umfassenden Rahmen des Selbstverständnisses, sondern die Affektivität spielt für dieses Selbstverständnis selbst eine fundierende Rolle. Personen sind jederzeit in einem „Bedeutsamkeitsspektrum“ situiert, und persona-

³⁹ Vgl. Roberts 2003, 45.

les Selbstverständnis ist ohne den grundlegenden Bezug auf Bedeutsamkeit nicht vorstellbar – das Selbstverständnis einer Person ist jeweils entscheidend von dem geprägt, was die Person *wertschätzt*. Affektivität wiederum ist konstitutiv für Bedeutsamkeit – und zugleich ist jeder einzelne affektive Zustand auf Bedeutsamkeit bezogen und kann nur unter Rekurs auf etwas in jeweils spezifischer Weise Bedeutsames angemessen individuiert werden. Der nicht eliminierbare Bezug auf Bedeutsamkeit, auf Wert, ist letztlich das, was die im engen Sinne szientistischen Konzeptionen des Menschen vor unlösbare Probleme stellt. Hilfreich sind die diesbezüglichen Diagnosen Charles Taylors:

[T]o be a full human agent, to be a person or a self in the ordinary meaning, is to exist in a space defined by distinctions of worth. A self is a being for whom certain questions of categoric value have arisen, and received at least partial answers. Perhaps these have been given authoritatively by the culture more than they have been elaborated in the deliberation of the person concerned, but they are his in the sense that they are incorporated into his self-understanding, in some degree and fashion. My claim is that this is not just a contingent fact about human agents, but is essential to what we would understand and recognize as full, normal human agency.

But if this is so, then the programme of naturalism (...) is severely limited in principle. For there can be no absolute understanding of what we are as persons, and this in two obvious respects. A being who exists only in self-interpretation cannot be understood absolutely; and one who can only be understood against the background of distinctions of worth cannot be captured by a scientific language which essentially aspires to neutrality. Our personhood cannot be treated scientifically in exactly the same way we approach our organic being. What it is to possess a liver or a heart is something I can define quite independently of the space of questions in which I exist for myself, but not what it is to have a self or be a person. (Taylor 1985, 3 f.)

Das enge szientistische Ideal einer „absoluten“, also vollständig objektiven und wertfreien Beschreibung der Wirklichkeit stößt zwangsläufig dort an prinzipielle Grenzen, wo es sich einem Gegenstand zuwendet, der selbst in grundlegender Weise durch einen Bezug auf etwas, was es diesem Ideal zufolge gar nicht „wirklich“ gibt, konstituiert ist: durch einen Bezug auf Wert, auf Bedeutsamkeit.⁴⁰

⁴⁰ Aus diesem Grund scheinen mir eliminativistische Positionen trotz ihres intuitiven Plausibilitätsdefizits letztlich überzeugender als reduktionistische Positionen: Der Eliminativismus ist so konsequent, dass er die Existenz dessen, was es nach Maßgabe des deskriptiven Ideals der objektiven Weltbeschreibung nicht geben darf, auch tatsächlich rundheraus bestreitet. „Personen“ bzw. „Personalität“ gibt es für den Eliminativismus schlicht nicht. Nur auf diesem Wege lässt sich ein streng szientistisch-objektivistischer Naturalismus m. E. konsistent entwickeln. Er liefe auf eine komplette Abschaffung des für Personen konstitutiven Bezugsrahmens hinaus – und damit auf eine Abschaffung von Personen. Wenn Taylor darin Recht hat, dass der Mensch als das *self-interpreting animal* immer auch

Ich nenne dieses objektivistische Ideal „szientistisch“ und nicht „naturwissenschaftlich“ oder „naturalistisch“, weil es sowohl Möglichkeiten gibt, eine von den Zwängen dieses Ideals befreite Naturwissenschaft zu praktizieren, als auch die Option, einen robusten philosophischen Naturalismus zu begründen, der nicht auf einer solch restriktiven Wirklichkeitskonzeption basiert.⁴¹ Insofern teile ich Taylors Einschätzung nicht, wonach der konstitutive und nicht-eliminierbare Bedeutsamkeitsbezug der menschlichen Wirklichkeit die vollständige naturwissenschaftliche Erfassung des Menschen *ausschließt* und damit eine unüberwindbare methodologische Kluft ins Disziplinenpektrum einführt. Es ist nicht zwingend, die naturwissenschaftliche Erforschung der Welt auf einer von jeglicher Bedeutsamkeit, jeglicher Teleologie, jeglicher Intentionalität, jeglicher Normativität bereinigten Konzeption der Wirklichkeit zu gründen. Erkennt man dies an, kann man zugestehen, was längst faktische Praxis ist: dass sich Deutungsfragen, Fragen nach begrifflichen Zusammenhängen, und explizite Wertfragen innerhalb der Naturwissenschaften ebenso stellen wie in anderen Bereichen menschlicher Praxis, und dass diese Fragen dort auch beantwortet werden können. Umgekehrt ist damit der Weg frei zu der Einsicht, dass die klassischen Geisteswissenschaften und die Philosophie sowie die anderen, außerwissenschaftlichen Bereiche diskursiver Praxis keine „Erkenntnis zweiter Klasse“ liefern, sondern mit den (nun nicht mehr ganz so) „harten“ Naturwissenschaften im selben Boot sitzen. Mit dieser alten Neurathschen Einsicht sollte endlich auf allen Seiten des Disziplinenpektrums ernst gemacht werden. Es gibt weder eine „erste Philosophie“, die allen anderen Wissenschaften die einzig wahren Begriffe vorschriebe, noch eine naturwissenschaftliche „Leitwissenschaft“ oder ein maßgebendes Methodenideal, dem sich alle Formen von Erkenntnis anzupassen hätten. Es geht immer um dieselbe, umkämpfte, bedeutsame Welt, deren Teil wir sind und die den mannigfachen Aktivitäten, durch die wir zu dem werden, was wir als Personen sind, ein faszinierend weites Feld von Möglichkeiten bietet.

das ist, als was er sich versteht, ist eine solche ontologische Verschiebung durchaus nicht „unmöglich“. Es fragt sich allerdings dann, ob sie *wünschenswert* ist (vgl. Keil 1993, 75 f.) – und diese Frage ließe sich, wenn Taylor Recht hat, nicht mit einem Verweis auf „die Wahrheit“ bzw. die „objektive Natur des *humanums*“ beantworten, weil der Mensch als das durch Selbstinterpretationen (mit-)konstituierte Wesen keine vollständig objektive und ein für allemal feststehende „Natur“ hätte. Die Frage nach der Wünschbarkeit eines solchen Wandels im Selbstverständnis wäre letztlich eine politische Frage und kann nicht von Wissenschaftlern oder Philosophen am „grünen Tisch“ vorentschieden werden.

⁴¹ Dies ist das Projekt von Joseph Rouse (vgl. 2002) – Rouse liefert auch eine prägnante Kritik an den anti-naturalistischen Folgerungen, die Taylor aus seinen Einsichten in die Irreduzibilität von Bedeutsamkeit zieht (vgl. Kap. 2).