

JAN SLABY

Gefühle.

Ein Strukturschema im Anschluss an Heidegger

In Abhandlungen über Emotionen aus dem Bereich der analytischen Philosophie werden seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts einige Vorschläge diskutiert, wie sich die unterschiedlichen Typen von Emotionen formal charakterisieren und dadurch präzise individuieren lassen. Das zentrale Argument der kognitivistischen Theorien gegen *feeling*-Theorien der Emotionen, wie sie etwa von David Hume und William James vertreten werden, bezieht sich auf dieses sogenannte *Individuierungsproblem*: Werden die unterschiedlichen emotionalen Zustände einzig auf die Weise charakterisiert, dass es sich jeweils auf eine bestimmte Weise anfühlen soll, in diesen Zuständen zu sein, so ist nicht zu sehen, wie sich die Vielfalt der sprachlich unterscheidbaren Emotionstypen systematisch und in intersubjektiv nachvollziehbarer Weise erfassen lassen soll. Zwischen Emotionen wie Wut und Empörung, Neid und Eifersucht, Scham und Schuldgefühlen muss sich genauer differenzieren lassen als durch einen vagen Hinweis darauf, wie sich diese Emotionen jeweils „anfühlen“. Anthony Kenny hat die Kategorie des *formalen Objekts* einer Emotion eingeführt, um zu zeigen, dass es stattdessen die intentionalen Gehalte sind, durch die Emotionstypen differenziert werden.¹ Wut und Empörung, Eifersucht und Neid etc. unterscheiden sich hinsichtlich ihres jeweils spezifisch wertenden Bezugs auf Begebenheiten in der Welt. Das ausgezeichnete Individuationskriterium ist folglich die *allgemeine evaluative Charakteristik* der für einen Emotionstyp jeweils angemessenen Bezugsgegenstände.

Schon viele Jahre bevor Kenny die analytische Debatte über Emotionen mit seinen Überlegungen wesentlich belebte, hatte Heidegger eine Analyse der Affektivität vorgelegt, die Kennys Einsichten nicht nur enthält und phänomenologisch reichhaltiger entwickelt, sondern sie zudem in wichtiger Weise in den größeren Kontext des Welt- und Selbstbezugs von Personen insgesamt integriert. Die Idee des formalen Objekts taucht, wenn auch unter einem anderen Titel, nahezu in Reinform auf; darüber hinaus thematisiert Heidegger den charakteristischen emotionalen *Selbstbezug* ebenso wie den konstitu-

¹ Vgl. Kenny 1963, 189.

tiven Zusammenhang von Affektivität und *Bedeutsamkeit* – zentrale Aspekte, die in vielen analytischen Behandlungen der Emotionen noch weitgehend unterbelichtet sind. Zudem nimmt Heidegger keine übertrieben scharfe Trennung zwischen den auf konkrete Begebenheiten bezogenen Emotionen und den in ihrem Weltbezug deutlich unspezifischeren Stimmungen vor, sondern geht von *einer* Grundkategorie der Affektivität, „Befindlichkeit“, aus, die sich auf unterschiedliche Weise manifestiert. Es ist ein lohnenswertes Unterfangen, die Idee einer formalen Charakteristik von Emotionstypen anhand der Furcht-Analyse in *Sein und Zeit*² zu erörtern. Darüber hinaus kann eine Vergegenwärtigung von Heideggers umfassender Konzeption der Affektivität charakteristischen Engführungen in der aktuellen Debatte gezielt entgegenwirken.³ Die folgende Rekonstruktion des § 30 von *Sein und Zeit* stellt zugleich eine Terminologie bereit, die zur präzisen Thematisierung der allgemeinen Struktur aller affektiven Zustände, insbesondere der Emotionen, dienen kann.

1. Heideggers Strukturanalyse der Furcht

Heidegger analysiert die Furcht anhand dreier Hinsichten, die jeweils für ein wesentliches Strukturmoment von Emotionen und Stimmungen stehen. In seiner Terminologie handelt es sich um das *Wovor* der Furcht, um das *Fürchten* selbst sowie um das *Worum* der Furcht. Heidegger betont zu Beginn explizit, dass mit diesen drei Hinsichten „die Struktur der Befindlichkeit überhaupt zum Vorschein“⁴ komme. Was sich in der Furchtanalyse zeigt, soll sich also auch auf die anderen „Modi“ der Befindlichkeit anwenden lassen.

Das „Wovor“ der Furcht ist unschwer als das zu erkennen, was in vielen Behandlungen des Themas unter dem Stichwort der Intentionalität einer Emotion thematisiert wird. Wer sich fürchtet, fürchtet sich jeweils *vor* etwas. „Das Wovor der Furcht, das ‚Furchtbare‘, ist jeweils ein innerweltliche Begegnendes von der Seinsart des Zuhandenen, des Vorhandenen oder des Mitdaseins.“⁵ Damit meint Heidegger: Wer sich fürchtet, fürchtet sich vor etwas, bei dem es sich Heideggers Systematik zufolge entweder um Gebrauchsgegenstände (Zuhandenes), um Naturgegenstände (Vorhandenes) oder um andere Personen (Mitdasein) handelt. Anstelle einer langatmigen Aufzählung und Beschreibung der

² Heidegger 1927.

³ Solche Engführungen stellen m. E. sowohl die stark kognitivistischen Ansätze von Martha Nussbaum (2001) und Robert Solomon (1976, 1988) als auch die sogenannten Mehr-Komponenten-Theorien der Emotionen dar (Lyons 1980, Ben Ze'ev 2000, Voß 2004). Erstere vernachlässigen die Phänomenologie des affektiven Erlebens weitgehend, während letztere das spezifisch Gefühlsmäßige tendenziell zu einer abtrennbaren Begleiterscheinung erklären. Peter Goldie kritisiert solche Komponententheorien zu Recht als phänomenologisch unplausible „add-on views“ (vgl. Goldie 2000, 4 u. 40f.).

⁴ Heidegger 1927, 140.

⁵ Ebd.

zahlreichen unterschiedlichen Dinge, auf die sich unser Fürchten beziehen kann, nimmt Heidegger eine abstrakte Charakterisierung dieser Gegenstandsklasse vor – es gelte, „das Furchtbare in seiner Furchtbarkeit phänomenal zu bestimmen“⁶.

Er fragt also genau wie später Kenny, wie alles das insgesamt beschaffen sein muss, mit dem wir im Fürchten konfrontiert sind. Heidegger sucht nach nichts anderem als nach dem *formalen Objekt* der Furcht. Dies hat er bereits uninformativ aber strukturell angemessen als das „Furchtbare“ – man könnte vielleicht auch sagen: das Furchterregende – charakterisiert. Nun kommt es darauf an, den Charakter der „Furchtbarkeit“ näher zu bestimmen. Und das läuft auf eine allgemeine inhaltliche Bestimmung der Gesamtklasse aller Begebenheiten, vor denen wir uns fürchten, hinaus: Wie muss etwas beschaffen sein, damit es zu einem *angemessenen* Gegenstand unserer Furcht werden kann?

Heideggers Antwort: „Das Wovor der Furcht hat den Charakter der Bedrohlichkeit.“⁷ Bedrohlich ist etwas, das in irgendeiner Form „abträglich“, also im weitesten Sinne schädlich ist, das sich aus einer gewissen „Gegend“ nähert, aber noch nicht in eine beherrschbare Nähe gerückt ist. In diesem Herannahen „strahlt die Abträglichkeit aus und hat den Charakter des Drohens“.⁸ Das Herannahen kann nur dann ein drohendes sein, wenn es innerhalb der „Nähe“ erfolgt – etwas, das zwar hochgradig schädlich sein mag, wird solange nicht zu etwas Bedrohlichem, wie es in der Ferne verbleibt und uns daher nicht unmittelbar angeht. Zudem gehört zur Bedrohlichkeit, dass das Abträgliche auch ausbleiben kann: „das Abträgliche als Nahendes in der Nähe trägt die enthüllte Möglichkeit des Ausbleibens und Vorbeigehens bei sich, was das Fürchten nicht mindert und auslöscht, sondern ausbildet“⁹. Etwas, das uns *mit Sicherheit* treffen und *definitiv* für uns abträglich sein wird, ist also kein angemessenes Objekt der Furcht – zur Furcht gehört dieses Moment der Ungewissheit.¹⁰

In welcher Weise erfolgt das Erleben der Furcht? Wie ist das „Fürchten selbst“ zu charakterisieren? Entscheidend ist für Heidegger die Art des in der Furcht erfolgenden Bezugs auf das jeweils Bedrohliche:

„Das *Fürchten selbst* ist das sich-angehen-lassende Freigeben des so charakterisierten Bedrohlichen. Nicht wird etwa zunächst ein zukünftiges Übel (*malum futurum*) festgestellt und dann gefürchtet. Aber auch das Fürchten konstatiert nicht erst das Herannahende, sondern entdeckt es zuvor in seiner Furchtbarkeit. Und fürchtend kann dann die Furcht sich, ausdrücklich hinsehend, das Furchtbare ‚klar machen‘.“¹¹

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd. 141.

¹⁰ Die auf ein uns definitiv treffendes, unabwendbares und hinsichtlich seiner Schädlichkeit absolut gewisses Übel bezogene Emotion ist die Verzweiflung.

¹¹ Ebd.

Das Fürchten selbst „entdeckt“ das jeweils Bedrohliche *als* Bedrohliches.¹² Das Fürchten besteht also in einem spezifischen affektiven Gewahrsein von etwas als bedrohlich. Die Phänomenalität der Furcht, das „wie es ist“, sich zu fürchten, ist Heidegger zufolge als eine Weise des Weltbezugs zu verstehen und nicht als ein auch unabhängig von diesem Bezug zu verstehendes bloßes „Sich-Anfühlen“ (Furcht-Qualia). Was Heidegger als „Sich-angehen-Lassen“ bezeichnet, ist ein spezifischer, affektiven Zuständen insgesamt zukommender Modus der Intentionalität: kein neutrales Erfassen von Sachverhalten, auch kein lediglich nachträgliches Bewerten von etwas, das bereits zuvor und unabhängig von dieser Bewertung erkannt wurde, sondern ein spürbares *Bewegtwerden* von einer bedeutsamen Begebenheit.

Hier klingt ein wenig das Echo der Gefühls-Analysen Husserls nach, der das Qualitative des emotionalen Empfindens als der intentionalen Beziehung auf das jeweilige Objekt des Gefühls unmittelbar „eingewoben“ betrachtete.¹³ Damit nehmen meines Erachtens Husserl und Heidegger die Moral der Überlegungen zum emotionalen Objektbezug ernster als diejenigen Anhänger Kennys, die Mehr-Komponenten-Theorien der Emotionen vertreten. Kennys Pointe war, dass eine Emotion wie die Furcht unabhängig von ihrem spezifischen Bezug auf Bedrohliches nicht als solche intelligibel ist – das müsste aber konsequenterweise auch heißen, dass irgendwelche vermeintlichen „Komponenten“, die in keinem *inhaltlichen* Bezug zum jeweiligen Furchtobjekt stehen, nicht als genuine *Furcht*-Komponenten intelligibel sind. Es kann sich höchstens um unwesentliche kausale Begleiteffekte handeln. Heidegger würde sich jedenfalls hüten, dem „Fürchten selbst“ irgendwelches phänomenal erlebtes Beiwerk hinzuzufügen, das nicht in einem direkten Zusammenhang mit dem „Entdecken des Herannahenden in seiner Furchtbarkeit“ stünde.

Stattdessen handelt Heidegger in der Passage zum „Fürchten selbst“ noch etwas anderes ab: eine existenziale Tiefendimension des Fürchtens – seine „Bedingung der Möglichkeit“:

„Die Umsicht sieht das Furchtbare, weil sie in der Befindlichkeit der Furcht ist. Das Fürchten als schlummernde Möglichkeit des befindlichen In-der-Welt-seins, die ‚Furchtsamkeit‘, hat die Welt schon daraufhin erschlossen, daß aus ihr so etwas wie Furchtbare nahen kann.“¹⁴

¹² Robert Musil sieht dies ähnlich – und er liefert die von uns angestrebte Verallgemeinerung auf andere Emotionstypen schon mit: „Es nähert sich uns im ersten Eindruck auch nicht etwas, das sich vielleicht als fürchterlich erweisen könnte, sondern die Fürchterlichkeit selbst kommt uns nahe, möge es sich immerhin einen Augenblick später schon als Täuschung herausstellen. Und gelingt es uns, den unmittelbaren Eindruck wieder herzustellen, so lässt sich diese scheinbare Umkehrung einer vernünftigen Reihenfolge auch an Erlebnissen wahrnehmen wie dem, dass etwas schön und entzückend oder beschämend oder ekelerregend sei.“ (Musil 1978, 1162).

¹³ Vgl. Husserl 1988 (zuerst 1901), 47ff. Eine hilfreiche Rekonstruktion dieser Passage liefert Frese (1995).

¹⁴ Heidegger 1927, 141.

Das besagt, dass jede konkrete Furcht vor etwas auf einer existenzialen Grundverfassung des sich Fürchtenden basiert, seiner „Furchtsamkeit“. Der Fürchtende ist auch dann, wenn er sich nicht aktual vor irgendetwas Bestimmtem fürchtet, in dieser Verfassung, sodass ihn jederzeit etwas als „furchtbar“ bzw. „furchterregend“ angehen kann. Die Furchtsamkeit ist eine „vorgängige Offenheit“ für das Furchtbare – eine grundlegende *Bereitschaft* zur Furcht. Heidegger spricht in diesem Zusammenhang auch von einer „Angänglichkeit“, die sich in spezifischen Hinsichten manifestieren kann¹⁵ – im Falle der Furcht dahin gehend, dass die Welt jederzeit latent im Hinblick auf potentielle Gefahrenquellen erschlossen wird. Was es damit näherhin auf sich hat, kann nun im Hinblick auf das „Worum“ der Furcht weiter verdeutlicht werden.

Wenn etwas in der Furcht als bedrohlich „entdeckt“ und die Welt in der Furchtsamkeit vorgängig auf Bedrohlichkeit hin „erschlossen“ wird, dann muss es etwas geben, das jeweils bedroht ist. Die Furcht ist ebensowohl ein Fürchten *vor* etwas (Bedrohlichem), wie ein Fürchten *um* etwas (Bedrohtes). Wie ist demnach das dritte Strukturmoment der Furcht näher zu bestimmen – was ist es, „worum“ der Fürchtende sich fürchtet? Dazu schreibt Heidegger:

Das *Worum* die Furcht fürchtet, ist das sich fürchtende Seiende selbst, das Dasein. Nur Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, kann sich fürchten. Das Fürchten erschließt dieses Seiende in seiner Gefährdung, in der Überlassenheit an es selbst.¹⁶

Wir fürchten uns also in letzter Instanz um uns selbst – um unser Sein als Personen, um das, was wir jeweils sind. Das gilt auch dann, wenn wir uns *prima facie* um etwas anderes fürchten – Heidegger nennt als Beispiel „Haus und Hof“. Da wir als tätige Personen in einer Welt in unserem Sein jederzeit auf anderes Seiendes angewiesen und mit diesem gleichsam verschränkt sind (in Heideggers Terminologie: wir sind als „In-der-Welt-sein je besorgendes Sein bei“¹⁷), dieses Seiende also für unser eigenes Sein, um das es uns geht, bedeutsam ist, gibt es zu jeder Zeit einen gewissen Umkreis von Gegenständen, von denen gilt, dass, wenn wir um sie fürchten, wir uns damit um uns selbst (unser Sein) fürchten. Was bedroht ist, wenn Haus und Hof bedroht sind, ist unser *Existieren* (Wohnen, Arbeiten, etc.) in „Haus und Hof“.

Nur insofern es Personen um ihr eigenes Sein geht – also nur insofern sie im Modus des Sorgens existieren¹⁸ – können sie sich überhaupt fürchten. Die Sorgestruktur der personalen Existenz erweist sich also als das ontologische Fundament des Fürchtens, als die Bedingung seiner Möglichkeit. Das, was Heidegger „Furchtsamkeit“ nennt, die vorgängige Erschlossenheit der Welt hinsichtlich ihrer möglichen Bedrohlichkeit in verschiedenen Hinsichten, verweist auf die grundlegende *Gefährdetheit* unseres personalen Seins in der Welt. Die eigene Existenz, um die es uns zu jeder Zeit geht und für die aller-

¹⁵ Vgl. ebd. 137.

¹⁶ Ebd. 141.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. ebd. § 41.

lei anderes Seiendes bedeutsam ist, weil wir in dem für unser Sein konstitutiven Tätigsein auf dieses andere Seiende angewiesen sind, ist prinzipiell gefährdet. Insofern zur Perspektive einer Person in der Welt Selbstverständnis gehört, ist auch ein irgendwie geartetes ‚Gewahrsein‘ dieser grundlegenden Gefährdetheit damit verbunden. Eine grundlegende Weise dieses Gewahrseins ist die Furchtsamkeit – der Umstand, dass Personen ihr Sein als gefährdet erschließen und folglich die Welt, in der sie existieren, immer schon (gelegentlich explizit; meist aber unterschwellig) im Hinblick auf ihre sie potentiell betreffenden Gefährdungsmöglichkeiten im Blick haben.¹⁹

Die Furcht weist also gleichursprünglich in zwei Richtungen: nach „außen“ in die Welt hinsichtlich ihrer Bedrohlichkeit sowie nach „innen“ auf unser Sein als Personen hinsichtlich dessen Bedroht- bzw. Gefährdetheit.²⁰ Die verschiedenen Weisen des Fürchtens sind Weisen des Gewahrseins dieser jeweiligen Bestimmtheiten.²¹ Die existentielle „Furchtsamkeit“ ist als grundlegende *Furchtbereitschaft* sowohl als eine Disponiertheit zu verstehen, unter bestimmten Umständen konkrete Begebenheiten zu fürchten, als auch als ein gelegentlich bewusstes, meist jedoch latent bleibendes affektives Gewahrsein der eigenen Gefährdetheit ohne situativ konkrete Gefährdung.

Nach diesem explikativen Durchgang durch die drei Strukturmomente der Furcht geht Heidegger kurz auf das Fürchten um andere Personen, auf das *Fürchten für* (jemanden) ein: Dass wir uns um andere fürchten, stehe nicht im Widerspruch zu der eben gegebenen Bestimmung, wonach es sich bei dem Worum der Furcht um unser eigenes Sein handele. Denn im Fürchten für jemanden fürchten wir um *unser* Sein *mit* der fraglichen Person:

„Genau besehen ist aber das Fürchten für ... doch ein *Sichfürchten*. Befürchtet ist dabei das Mitsein mit dem Anderen, der einem entrissen werden könnte. Das Furchtbare zielt nicht direkt auf den Mitfürchtenden. Das Fürchten für ... weiß sich in gewisser Weise unbetroffen und ist doch mitbetroffen in der Betroffenheit des Mitdaseins, wofür es fürchtet.“²²

¹⁹ Mit der Gefährdetheit des Daseins kommt die Endlichkeit der personalen Existenz in den Blick: Der Umstand, dass Personen in und für ihre Existenz auf Seiendes *angewiesen* sind, über das sie nicht in allen Hinsichten willentlich verfügen, und dem sie folglich in gewisser Weise ausgeliefert sind, ist indirekt in der Affektivität erschlossen. Die Furchtsamkeit ist ein Gewahrsein der eigenen Endlichkeit, weil sie ein Gewahrsein der eigenen Verletzlichkeit, des Ausgeliefertseins an die Welt und ihrer potentiellen Gefahren ist. Anders gewendet: Ein allmächtiges Wesen wäre der Angst unbedürftig, da es nichts gäbe, was ihm gefährlich werden könnte.

²⁰ Bei Heidegger lautet dies so: „Das Fürchten um als Sichfürchten vor erschliesst immer – ob privativ oder positiv – gleichursprünglich das innerweltliche Seiende in seiner Bedrohlichkeit und das In-Sein hinsichtlich seiner Bedrohtheit. Furcht ist ein Modus der Befindlichkeit“ (ebd.).

²¹ Dabei bietet es sich möglicherweise an, das Gewahrsein konkreter Begebenheiten in ihrer Bedrohlichkeit als die *Emotion* Furcht; das „furchtsame“ Bewusstsein der eigenen Gefährdetheit ohne erkennbaren Bezug auf konkrete Gefahrenquellen jedoch als *Stimmung* zu bezeichnen. Vielleicht liegt es nahe, letzteres mit dem Titel „Angst“ zu belegen, auch wenn dies nicht mit Heideggers Verwendung des Ausdrucks übereinstimmt. Die genaue Benennung ist jedoch eher nebensächlich – wichtiger ist, dass die meisten Emotionen ein Pendant im Bereich der Stimmungen haben, das dieselbe Struktur aufweist, nur eben ohne den *konkreten* Objektbezug.

²² Heidegger 1927, 142.

Dasein ist immer auch Mit-Dasein (also „Sein mit“ anderen Personen), und insofern ist diese Verklammerung des eigenen Seins und des Seins anderer Personen in der Affektivität zu erwarten. Die selbstbewusste Perspektive auf die und in der Welt, durch die eine Person überhaupt erst zu einer Person wird, ist nur denkbar als eine Perspektive unter vielen hinreichend ähnlichen, sich wechselseitig aufeinander beziehenden Perspektiven – sie ist konstitutiv auf andere personale Perspektiven bezogen und muss demnach als essentiell sozial verstanden werden. Personale Existenz ist immer gemeinschaftliche Existenz. Insofern ist das hier im Anschluss an Heidegger explizierte Verständnis der Affektivität des Menschen weit entfernt von jeglichem psychologischen Egoismus oder methodologischen Solipsismus.

2. Spezifischer und unspezifischer Situationsbezug

Heideggers Furchtanalyse erlaubt es, eine strukturelle Normalform für Emotionstypen zu bestimmen, anhand derer sich unterschiedliche Emotionstypen analysieren und vergleichen lassen. Neben den drei Strukturmomenten Furchtgegenstand, Fürchten selbst sowie dem, worum jeweils gefürchtet wird, hat uns Heidegger mit einer ‚Tiefendimension‘ der Furcht vertraut gemacht: mit einer grundlegenden existenzialen Furchtsamkeit. Diese manifestiert sich besonders deutlich in den Stimmungsvarianten der Furcht (Ängstlichkeit, Unbehagen, Beklommenheit etc.), denen ein direkter Bezug auf eine *spezifische* bedrohliche Begebenheit fehlt. Ohne einen spezifischen Bezug kommt bei diesen Gefühlen der Aspekt eines Gewährseins der allgemeinen Gefährdetheit der eigenen Existenz besonders zum Ausdruck, wenn auch nicht in der Form eines direkten (kognitiven, gedanklichen oder ‚bewusstseinsmäßigen‘) Befasstseins mit diesem grundlegenden Tatbestand, sondern eher in Form eines diffusen Hintergrundempfindens, das etwa in Wendungen wie „sich unsicher fühlen“ oder „sich ängstlich fühlen“ zum Ausdruck kommt. Nicht ohne Grund thematisiert Heidegger die Befindlichkeit vornehmlich in Bezug auf Stimmungen: Es ist dieser empfindungsmäßige Hintergrund, der die spezifischen affektiven Bezugnahmen konkret gerichteter Gefühle ermöglicht und verständlich macht.²³ Dieser Tatbestand darf nicht ausgeblendet werden, wenn wie im Folgenden die Struktur der ‚gewöhnlichen‘ objektbezogenen Emotionen herausgearbeitet werden soll.

Zunächst muss definitiv festgehalten werden, dass Emotionen gleichwohl jederzeit auf etwas bezogen sind: zumeist auf Begebenheiten, die in den und durch die Emotionen jeweils auf eine spezifische Weise evaluiert werden. Dieser evaluative Bezug ist es, der den jeweiligen emotionalen Zustand zu dem macht, was er ist: zu Furcht, zu Ärger, zu

²³ Aktuell hat Matthew Ratcliffe dieses konkrete Bezugnahmen vorstrukturierende Hintergrundempfinden detailliert beschrieben und zahlreiche Belege für dessen Existenz aus dem Bereich der Neuropsychologie und -Psychiatrie angeführt und diskutiert. Eines seiner Ergebnisse lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass die heutige Neurowissenschaft der Gefühle auf dem besten Weg ist, zentrale Komponenten von Heideggers Konzeption der Befindlichkeit empirisch zu untermauern. Vgl. Ratcliffe 2002 u. 2005.

Freude, zu Neid, zu Stolz, zu Scham oder zu einem anderen bestimmbareren Emotionstyp. Emotionen unterscheiden sich durch die jeweilige Weise ihres Bezugs voneinander; die spezifische Weise des affektiven Weltbezugs individuiert die einzelnen Emotionstypen.²⁴

Ein nahe liegender Einwand gegen die These vom evaluativen Bezug der Emotionen scheint sich nun aber bereits direkt aus Heideggers Fokussierung auf die Stimmungsvarianten der von ihm behandelten Emotionstypen zu ergeben: Offenkundig gibt es doch auch Emotionen, denen ein Bezug auf eine bestimmte Begebenheit fehlt. Gerne wird in diesem Zusammenhang auf objektlose Angst oder auf ein diffuses Unbehagen hingewiesen. Doch die Mittel zur Entkräftung dieses Einwands stehen uns nach dem Vorherigen schon zur Verfügung. Nehmen wir als Beispiel die objektlose, vermeintlich ungerichtete Furcht²⁵. Wir haben Angst, doch wir wissen nicht wovor. Wir sind geneigt zu sagen „*da ist nichts*“, und doch fürchten wir uns. Dieser Gefühlszustand muss nun jedoch durch irgend etwas *als Furcht* oder *als Angst* zu erkennen sein, andernfalls entbehrte die Rede von Furcht oder Angst jeglicher Grundlage. Was macht uns in diesen Fällen auch ohne einen konkret benennbaren Furcht-/bzw. Angst-Gegenstand sicher, dass wir uns tatsächlich fürchten, dass wir wirklich Angst haben, und dass wir uns nicht in einem anderen unangenehmen Gefühlszustand befinden?²⁶

Die Antwort kann hier eben nur lauten, dass wir in diesen Fällen ein Bewusstsein unserer eigenen Gefährdetheit haben. In diesem Gewährsein gründet unser Unbehagen, und durch dieses Gewährsein wird es zur Furcht bzw. zur Angst. Und nun sehen wir deutlicher, was Heidegger mit der „Furchtsamkeit“ meint: Das Bewusstsein der eigenen Gefährdetheit ist ein Zustand, der gleichsam eine Objektstelle frei hat – eine Leerstelle für etwas, was uns konkret bedrohen würde, was aber im gegebenen Fall (noch) nicht „*da*“ ist. Die Furchtsamkeit als eine Bereitschaft zur Furcht wartet gleichsam auf etwas kon-

²⁴ Es ist sehr wahrscheinlich, dass die bekannten Emotionswörter keineswegs alle möglichen Emotionstypen erschöpfen, das heißt, es gibt vermutlich zahlreiche mögliche Arten evaluativer Objektbezüge, für die es keine etablierten Benennungen gibt. Vgl. dazu Campbell 1997.

²⁵ Oft wird die objektlose von der gerichteten Furcht auch terminologisch getrennt, indem sie als „Angst“ bezeichnet wird. Dies scheint mir jedoch nicht durch die Alltagssprachliche Verwendung dieser Emotionswörter gedeckt zu sein, schließlich sind Wendungen wie „Ich habe Angst vor X“ sehr geläufig.

²⁶ Eingefleischte Cartesianer dürften mit der Formulierung dieser Frage nicht einverstanden sein – wenn jemand Angst hat, „weiß er es eben“ und folglich sei die Frage nach „Kriterien“ unangebracht. Es mag zwar stimmen, dass wir die eigene Angst nicht in der Weise erkennen, dass wir bewusst gewisse Kriterien anlegen, aber gleichwohl muss es in dem fraglichen Gefühlszustand etwas geben, wodurch sich dieser von anderen Gefühlen unterscheidet und kraft dessen er zur Angst wird (und nicht zu Wut, Scham oder Eifersucht). Wer sagt, die Antwort müsse hier schlicht lauten: „Die Angst fühlt sich anders an“, dem antworte ich: „genau – die Frage ist aber, *wie* sie sich anfühlt“. Im Unterschied zu einem klassischen Empfindungstheoretiker behaupte ich, dass in diesem „wie es sich anfühlt“ ein aufschlussreiches inhaltliches Kriterium steckt und nicht lediglich eine empfundene „Bewusstseinsqualität“. Genauer: diese „Bewusstseinsqualität“ ist von dem inhaltlichen Kriterium, dem „Sinn für die Situation“, in welcher sich der Fürchtende situiert, nicht zu trennen. Dies wird im weiteren Verlauf des Haupttextes näher erläutert.

kret Bedrohliches und ist insofern bereits auf etwas bezogen, auch wenn noch nichts Konkretes „in der Nähe“ ist. Kommt dann ein solches Bedrohliches in den Blick, so wird aus unserem zunächst diffusen Gefühl der eigenen Gefährdetheit eine konkret gerichtete Furcht. Ist hingegen nichts spezifisches in der Nähe, so handelt es sich um ungerichtete Furcht, um „*unfocussed anxiety*“. Charles Taylor geht also nicht fehl, wenn er in diesen Fällen von einer „felt absence of object“ spricht: „The empty slot where the object of fear should be is an essential phenomenological feature of this experience.“²⁷

Taylor macht daraufhin einen Vorschlag, den ich gerne aufgreife: Es sei angesichts dieser „objektlosen“ Emotionen günstiger, Emotionen generell als einen *Sinn für die Situation*, in der man sich befindet, zu betrachten, und nicht von einem „essentiellen Objektbezug“ zu sprechen. Die Rede vom Objektbezug sei irreführend, da das damit Gemeinte auch dann gegeben ist, wenn gar kein konkretes Bezugsobjekt vorliegt. Taylor kommt damit zu der folgenden allgemeinen Bestimmung von Emotionen: „[Emotions] are affective modes of awareness of situation“.²⁸ Auch wenn nichts Konkretes da ist, das uns gefährdet, können wir *uns* gefährdet fühlen – und diese Erfahrung kann als eine bestimmte Weise, die eigene Situation aufzufassen, betrachtet werden.

Der Situationsbegriff hat eine Reihe von Vorzügen, die ihn geeignet machen, als allgemeiner Bezugsgegenstand von affektiven Zuständen zu fungieren. Die persönliche Situation eines Menschen enthält subjektive und objektive Anteile in engster Verschränkung. Zudem kann man auf die eigene Situation auch dann bezogen sein, wenn in ihr momentan kein konkretes, individuierbares externes Objekt eine fundierende Rolle spielt. Die eigene Situation enthält immer mehr als lediglich bestimmte Konstellationen von Gegenständen. Letztere sind vielmehr in gewisser Weise austauschbar, solange die formale Struktur der Situation – ob es sich beispielsweise um eine Bedrohung, um einen Glücksfall, um ein Ärgernis o.ä. handelt – dieselbe bleibt. Wenn man lediglich diesen abstrakten Situations-Charakter zugrunde legt, können auch „objektlose“ Emotionen als auf Situationen bezogen betrachtet werden. Es handelt sich dann um eine Form von Weltbezug ohne Objektbezug.²⁹

²⁷ Taylor 1985, 48.

²⁸ Ebd. – Taylors Begründung dieses Vorschlags lautet im Zusammenhang so: „[T]o have a sense of nameless dread is to have a sense of threat for which I can not find any (rational) focus in this situation. The inability to find a focus is itself an aspect of my sense of my situation. But even in this unfocused way, the sense I have is one of *threat*, or that something *harmful* is impending, that something terrible might *happen*. Without something of this range, it cannot be *dread* that we experience. The emotion is not ‘objectless’ *simpliciter*, because it is of something terrible impending; it is just that I cannot say what. But perhaps for this reason, it is better not to put the point in terms of an essential relation to objects, and speak rather of these emotions as essentially involving a sense of our situation. They are affective modes of awareness of situation” (Taylor 1985, 48 – Hervorheb. i. Original).

²⁹ Bezüglich des Situationsbegriffs sind insbesondere die Ausführungen von den Vertretern der „Neuen Phänomenologie“ äußerst hilfreich. Vgl. z. B. Schmitz 1992, Kap. 4 u. 1993, Kap. 5 sowie Soentgen 1998, Abschnitte 3.5-3.8.1. sowie Blume/Demmerling in diesem Band.

Dies passt wiederum gut zur bereits oben entwickelten These, wonach affektive Zustände auf (in jeweils verschiedener Hinsicht) *Bedeutsames* bezogen sind. Nichts anderes soll Charles Taylors Rede von einem „sense of our situation“ besagen. Gefühle insgesamt, also affektive Zustände aller Art, sind Weisen eines evaluativen Gewahrseins der eigenen Situation. Der Zusatz „evaluativ“ hebt den Aspekt hervor, der durch die Affektivität zur Idee eines Gewahrseins der eigenen Situation hinzukommt: Gefühle erschließen die eigene existentielle Lage – wie es um einen steht. Im Grunde steckt diese evaluative Dimension schon in der Rede von der *eigenen* oder *persönlichen* Situation, insofern in der Bindung an eine personale Perspektive und deren spezifische Belange schon ein Bedeutsamkeitsbezug steckt. Da es aber auch ein nicht-affektives Gewahrsein der eigenen Situation zu geben scheint, also eine ‚nüchterne‘ Einschätzung der eigenen Lage, wären affektive Zustände als bloßer *sense of situation* noch unterspezifiziert. Allerdings ist es durchaus fraglich, ob es völlig gefühlsneutrale Einschätzungen der eigenen Situation wirklich gibt. Wenn Matthew Ratcliffes Analyse der existentiellen Hintergrundgefühle zutrifft und wenn die von ihm angeführten neurowissenschaftlichen und psychopathologischen Belege adäquat sind, dann ist anzunehmen, dass *jegliche* Form eines Welt- und Selbstbezugs beim Menschen eine affektiv fundierte evaluative Dimension aufweist. Heideggers Konzeption der Befindlichkeit als eines Existenzials, also einer irreduziblen Grundstruktur der menschlichen Existenz, wäre dann auch nach Maßgabe der aktuellen Forschung zumindest eine nahe liegende Option.³⁰

3. Die strukturelle Normalform der Emotionen

Das bisher am Beispiel von Furcht bzw. Angst Entwickelte lässt sich verallgemeinern. Während Furcht als Gewahrsein der eigenen Gefährdetheit auf innerweltlich Bedrohliches bezogen ist, ist Ärger als Gewahrsein eines unnötigen Geschädigtseins der eigenen Person auf „Ärgernisse“ bezogen, auf vermeidbare Schädigungen unserer Person durch andere oder durch uns selbst. Scham ist ein Gewahrsein einer Defizienz der eigenen Person bezogen auf eine ihrer Eigenschaften, Handlungen oder Verhaltensweisen im Lichte der (als wertend vermuteten) Betrachtung durch reale oder imaginierte andere. Stolz ist dagegen ein Gewahrsein eines Vorzugs – im Sinne einer gefühlten ‚Wertigkeit‘ – der eigenen Person, jeweils festgemacht an einer spezifischen Eigenschaft (der eigenen Person oder von etwas, womit wir identifiziert sind), die nach den eigenen Wertmaßstäben in irgendeiner Form positiv ist und insofern den vermeintlichen ‚Wert‘ der eigenen Person erhöht. Freude ist hingegen ein „Sich-gehoben-Fühlen“ angesichts von etwas, das als in irgendeiner Hinsicht (für einen selbst oder für Menschen, denen man nahe steht) positiv erscheint.³¹

³⁰ Vgl. hierzu Ratcliffe 2002 u. 2005.

³¹ Es ist interessant und aufschlussreich, dass sich im Falle der Freude keine spezifische Einschätzung der eigenen Person vergleichbar der „Gefährdetheit“ im Fall der Furcht oder der „Defi-

Emotionen erscheinen in diesen Charakterisierungen als je spezifische Weisen eines *Sich-irgendwie-angesichts-von-etwas-Fühlens*, wobei an der Position des „etwas“ zumindest bei einigen Emotionen zunächst eine Leerstelle stehen kann und das „irgendwie“ als evaluativ verstanden werden muss; es lässt sich also mit der Wendung „in irgendeiner Hinsicht positiv oder negativ“ umschreiben.³² Die im *Sich-Fühlen* liegende Evaluation färbt gleichsam die jeweilige innerweltliche Begebenheit auf spezifische Weise und prägt insofern den affektiven Weltbezug. Diese von Husserl gerne verwendete Rede von der affektiven „Einfärbung“ ist in erster Näherung durchaus sinnvoll, auch wenn sie der Anlass zu Fehldeutungen sein kann.³³

Entscheidend ist, dass Selbstbezug (*Sich-Fühlen*) und Weltbezug nicht voneinander getrennt werden – in den meisten Fällen ist das *Sich-Fühlen* direkt und unmittelbar ein *in-Bezug-auf-etwas-Fühlen*. Es handelt sich um eine einheitliche Struktur, die nicht aufgesprengt werden darf. Dass gelegentlich der affektive Selbstbezug dominiert, dass es also nur das Strukturmoment des *Sich-irgendwie-Fühlens* und kein korrespondierendes *...in-Bezug-auf-etwas* zu geben scheint, kann uns darüber hinwegtäuschen, dass alle affektiven Zustände diese charakteristische Struktur besitzen.³⁴ Heidegger hat diesen Zusam-

zienz“ im Fall der Scham angeben lässt. Jede inhaltliche Spezifizierung des Gehaltes der Freude scheint künstlich und unnötig. *Wir fühlen uns einfach gut*; wir freuen uns eben – mehr möchte man hier gar nicht sagen. Das verweist m. E. auf den grundlegenden Charakter der Freude als einer Emotion (bzw. Stimmung), die unmittelbar einen der beiden „Pole“ des hedonischen Valenzspektrums markiert. In der Freude liegt deshalb keine spezifische Evaluation, weil sie selbst ein tragender Grund jeglichen affektiven Evaluierens ist. Deshalb können auch Autoren wie Bennett Helm eine basale Variante der Freude, *pleasure*, als Explikationsbasis für sämtliche positiven Gefühle heranziehen (vgl. Helm 2001 und 2002). Das „Sich-gehoben-Fühlen“ ist eine zwar metaphorische, aber wie mir scheint phänomenologisch einigermaßen treffende Umschreibung. Heidegger schlägt bekanntlich in spitzfindiger Manier vor, die „gehobenen Stimmungen“ privativ zu charakterisieren: in ihnen fühlen wir uns vom uns ansonsten bedrückenden „Lastcharakter“ unseres Daseins „enthoben“ (Heidegger 1927, 135). Angemessener erscheint mir Bollnows positive Charakterisierung der gehobenen Stimmungen als die Erfahrung eines „Getragenwerdens“ von demjenigen, was unser Leben befördert (vgl. Bollnow 1956, Kap. VII).

³² Hier ist natürlich auf die Dimension der hedonischen Valenz zu verweisen: Alles Fühlen ist entweder ein *Sich-gut-* oder ein *Sich-schlecht-Fühlen*.

³³ Vgl. Husserl 1988, 47ff. – wo sich unter anderem die folgende aufschlussreiche Passage findet: „So ist z.B. die Freude über ein glückliches Ereignis sicherlich ein Akt. Aber dieser Akt, der ja nicht ein bloßer intentionaler Charakter, sondern ein konkretes und *eo ipso* komplexes Erlebnis ist, befasst in seiner Einheit nicht nur die Vorstellung des freudigen Ereignisses und den darauf bezogenen Aktcharakter des Gefallens, sondern an die Vorstellung knüpft sich eine Lustempfindung, die einerseits als Gefühlserregung des fühlenden psychophysischen Subjekts und andererseits als objektive Eigenschaft aufgefasst und lokalisiert wird: das Ereignis erscheint als wie von einem rosigen Schimmer umflossen. Das in dieser Weise lustgefärbte Ereignis als solches ist nun erst das Fundament für die freudige Zuwendung, für das Gefallen, Angemutetwerden und wie man es sonst nennen mag.“ (Husserl 1988, 52)

³⁴ Wir haben ja oben bereits gesehen, wie auch in den nicht auf konkrete Begebenheiten bezogenen Gefühlen ein unspezifischer Weltbezug liegt. Die Rede von der „Leerstelle“ scheint mir hier angemessen.

menhang in seiner Vorlesung über die Grundprobleme der Phänomenologie von 1927 wie folgt beschrieben:

„Zum Wesen des Gefühls überhaupt gehört es, daß es nicht nur Gefühl *für* etwas ist, sondern daß dieses Gefühl für etwas zugleich ein Fühlbarmachen des Fühlenden selbst und seines Zustands, seines Seins im weitesten Sinne ist. (...) Im Gefühlhaben *für* etwas liegt immer zugleich ein *Sich*fühlen, und im *Sich*fühlen ein Modus des sich selbst Offenbarwerdens. Die Art und Weise, wie ich mir selbst im Fühlen offenbar werde, ist mitbestimmt durch das, wofür ich in diesem Fühlen ein Gefühl habe. So zeigt sich, das Gefühl ist nicht eine einfache Reflexion auf sich selbst, sondern im Gefühlhaben *für* etwas *Sich*fühlen. (...) Beide Momente der Struktur des Gefühls sind festzuhalten: Gefühl als Gefühl-für, und in diesem Gefühlhaben-für zugleich das *Sich*fühlen.“³⁵

Da der Selbstbezug und dadurch indirekt auch der Weltbezug der Gefühle mittels hedonisch qualifizierter Empfindungen erfolgt – denn eben dadurch unterscheiden sich Gefühle ja von anderen personalen Verhaltungen – kommen wir nicht umhin, diesen Empfindungen selbst jeweils den vollen evaluativen Gehalt der Gefühle beizulegen. Dies – die essentielle Einheit von Phänomenalität und Bezug, von „Gefühl“ und „Gehalt“ – ist die Lehre, die wir von Heidegger und seinem Lehrer Husserl übernehmen müssen. Es handelt sich um die Grundstruktur der affektiven Intentionalität. Peter Goldie hat diese phänomenologische „Verwobenheitsthese“ in der gegenwärtigen analytischen Debatte über die Natur der Emotionen durch die Einführung der Kategorie des „feeling towards“ wiederbelebt.³⁶

Wir können uns der in dieser Debatte üblichen Sprachregelung anschließen und den spezifischen „Bedeutsamkeitstypus“, auf den die Emotionen eines Typs bezogen sind, als das *formale Objekt* dieses Emotionstyps bezeichnen. Bedrohlichkeit (Furcht); Defizienz der eigenen Person (Scham); unnötige Schädigung durch andere oder uns selbst (Ärger); Vorzug, der den vermeinten Wert der eigenen Person erhöht (Stolz); Gut im Besitz eines anderen, das wir selbst gerne besäßen (Neid) und einem selbst zukommendes Gut (Freude) sind die formalen Objekte einiger gängiger Emotionstypen. Alle formalen Objekte weisen die Doppelstruktur des *Sich-in-Bezug-auf-etwas*-Fühlens auf: sie charakterisieren jeweils sowohl eine Begebenheit in der Welt hinsichtlich ihrer spezifischen Bedeutsamkeit und in eins damit auch den Fühlenden hinsichtlich seines Seins in Bezug auf diese

³⁵ Heidegger 1975, 187f.

³⁶ Vgl. Goldie 2000 und 2002. Vgl. dazu auch Weber-Guskar in diesem Band. – Weniger explizit in diese Richtung, aber dennoch tendenziell ähnlich orientiert ist die gefühlstheoretische Position von Robert C. Roberts (2003), der Emotionen als „concern-based construals“ bestimmt. Diese Wendung lässt sich übersetzen als „in Anliegen fundierte Erfahrungen“, wodurch die charakteristische Doppelstruktur von Selbstbezug (Anliegen) und Weltbezug (Erfahrung von etwas) sichtbar wird. Der Ausdruck „construal“ soll zudem anzeigen, dass es sich um einheitliche, gestaltartige Erfahrungen und nicht um Konglomerate aus verschiedenen „mental Zuständen“ handeln soll. Auch Roberts’ Ausführungen zur Frage, inwiefern diese „construals“ auch als Empfindungen („feelings“) verstanden werden können, fallen im Vergleich zu vielen anderen aktuellen Arbeiten sehr detailliert und erhellend aus (vgl. Roberts 2003, 65-69 und 314-52).

Begebenheit. Der Bezug auf ein formales Objekt charakterisiert eine Emotion und unterscheidet sie von den anderen. Zugleich handelt es sich um eine Angemessenheitsbedingung dieser Emotion. Die Angemessenheit einer Emotion bemisst sich daran, ob das jeweilige konkrete Objekt tatsächlich die Eigenschaften besitzt, durch die es das entsprechende formale Objekt erfüllt. Unsere Furcht vor der harmlosen Blindschleiche besteht die Probe nicht: Wir selbst wissen, dass die Blindschleiche keine Eigenschaft hat, durch die sie für uns zu etwas Bedrohlichem wird, folglich ist unsere Furcht vor ihr unangemessen. Die aufgeschlitzten Reifen unseres Fahrrads hingegen qualifizieren sich eindeutig als „Ärgernis“: jemand hat uns grundlos und mutwillig einen Schaden zugefügt – also ist unser Ärger berechtigt.

Heideggers Strukturmoment des „Wovor der Furcht“ wäre damit verallgemeinert. Wie schaut es aber mit dem anderen beiden „Komponenten“ aus? Das „Fürchten selbst“ haben wir bereits in einer allgemeinen Form charakterisiert: es ist das beschriebene *Sich-irgendwie-angesichts-von-etwas-Fühlen*, das Heidegger bereits in hinreichend allgemeiner Form als das „sich-angehen-lassende Freigeben“ von etwas (im Falle der Furcht) Bedrohlichem charakterisiert.³⁷ Man erhält die gewünschte Verallgemeinerung, indem man anstelle des Bedrohlichen die anderen formalen Objekte von Emotionstypen einsetzt. Hierzu ließe sich natürlich noch einiges mehr sagen, insbesondere zu der nun schon mehrfach angesprochenen Verschränkung der Phänomenologie des Gefühlserlebens mit dem intentionalen Gehalt (das Fühlen als ein evaluatives Erfassen der eigenen Situation). Entscheidend ist, dass Gefühl („phänomenaler Aspekt“) und Gehalt („intentionaler Aspekt“) nicht auf unterschiedliche, als real oder prinzipiell trennbar konzipierte Gefühls-Komponenten verteilt werden. Bennett Helm hat hierfür einen sinnvollen Vorschlag gemacht. Wie schon Kant betrachtet er das, was Gefühle überhaupt zu Gefühlen macht und von anderen personalen Verhaltensweisen unterscheidet, als je spezifische Weisen von „Vergnügen“ und „Schmerz“ bzw. allgemeiner als Formen von „Freud“ und „Leid“ (im Englischen: *pleasure and pain*).³⁸ Der jeweils für einen bestimmten Gefühlstyp konstitutive intentionale Bezug kann dann so eingeführt werden, dass es sich jeweils um eine „Freude über etwas“ oder ein „schmerzliches Missfallen an etwas“ handelt – im Falle der Furcht wäre es eben eine Gefahr, die einem gleichsam schmerzlich zu Bewusstsein kommt, ein *schmerzliches Innewerden* einer spezifischen Gefährdung. Helm wörtlich:

“[E]motions do not merely involve some pleasant or painful sensation among other components, as cognitivist theories require. Rather, they *are* pleasures and pains and can be re-described as such: to be afraid *is* to be pained by danger (and not by one’s stomach); such pain is not a component of, but is rather identical with, one’s fear. This means that emotional

³⁷ Heidegger 1927, 141.

³⁸ Vgl. Helm 1994, 2001 u. 2002. Kants Überlegungen zu den Gefühlen bzw. „Leidenschaften“ finden sich in seiner Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798); die explizite Behandlung von Lust und Unlust bzw. Vergnügen und Schmerz insbesondere ab § 60.

pleasures and pains, namely what one feels in having the emotion, are essentially intentional and evaluative, a sense of how things are going – whether well or poorly.”³⁹ (Helm 2002, 16)

Dieser sich in Form von hedonisch qualifizierten Empfindungen manifestierende „sense of how things are going“ dürfte eine angemessene Charakterisierung dessen sein, was Heidegger als das „sich-angehen-lassende Freigeben“ einer Begebenheit in ihrer spezifischen Bedeutsamkeit für die fühlende Person beschreibt.

Somit kommen wir zum dritten Strukturmoment, dem „Worum“ der Furcht. In der Furcht ist unsere personale Existenz in irgendeiner Hinsicht bedroht – und das Fürchten selbst, unser Fühlen der Furcht, ist ein *Anstoßnehmen* (ein „sich-angehen-Lassen“), das heißt: die Bedrohtheit ‚lässt uns nicht kalt‘, sie betrifft uns.⁴⁰ Damit erschließt sich uns in der Furcht unsere Existenz als bedeutsam. Dass wir ihre Schädigung fürchten, zeigt, dass uns etwas an unserer Existenz liegt, dass es uns um unsere Existenz geht. Und nun ist leicht zu sehen, wie sich dieses dritte Strukturmoment verallgemeinern lässt: Jedes Fühlen ist ein solches Sich-angehen-Lassen, folglich steht bei jedem Fühlen irgendetwas auf dem Spiel, ist immer irgendetwas bedeutsam. Nur vor dem Hintergrund, dass es uns um etwas geht, erhält überhaupt irgendetwas *anderes* – irgendeine Begebenheit in der Welt – eine konkrete Bedeutsamkeit, die es zu einem angemessenen Objekt unserer affektiven Anteilnahme macht. Insofern können wir eine globale Angemessenheitsbedingung für alle Emotionen festlegen: etwas ist nur dann ein angemessenes Objekt irgendeiner unserer Emotionen, wenn es für uns in irgendeiner Hinsicht bedeutsam ist.

Allerdings können wir das „in irgendeiner Hinsicht“ sogleich konkretisieren. Heideggers inhaltliche Spezifikation des Worum der Furcht – das „Dasein“ selbst – muss nicht weiter verallgemeinert werden. Der letzte Ankerpunkt aller Bedeutsamkeitsbesetzungen, der höchste Punkt, an dem unser Anteilnehmen letztlich festgemacht ist, ist unsere personale Existenz. Diese selbst ist der letzte Grund unseres sorgenden Bemühens, und damit das ultimative „Worum“ aller Emotionen. Nichts anderes besagt Heideggers Grundbestimmung des Daseins bzw. der Personalität: Das Dasein ist ein „Seiendes“, dem es „in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“.⁴¹

Die Bedeutsamkeit gabelt sich folglich in zwei grundlegende Dimensionen: Einerseits ist es immer das eigene Sein, das bedeutsam ist; andererseits ist irgendeine Begebenheit in der Welt bedeutsam. Grundlegend ist die Bedeutsamkeit der eigenen Existenz, denn eine Begebenheit in der Welt ist jederzeit ‚nur‘ insofern bedeutsam, als sie unser Sein in irgendeiner Hinsicht befördert oder behindert; in den Worten Heideggers: insofern sie für unser Sein „zutraglich“ oder „abträglich“ ist.

³⁹ Helm 2002, 16.

⁴⁰ Hier zeigt sich auch direkt der Zusammenhang mit dem zuletzt beschriebenen Strukturmoment. Dass uns etwas *nicht kalt lässt*, ist am besten dadurch zu erklären, dass wir es in einer unmittelbaren Weise spürbar als positiv oder als negativ erfahren. Wenn Gefühle im Sinne Helms als *pleasures and pains* verstanden werden, wird sogleich klar, wieso das Erleben von Gefühlen ein *Anteil-* bzw. *Anstoßnehmen* (Sich-Angehen-Lassen) ist.

⁴¹ Heidegger 1927, 12.

Wenn wir nun ein einfaches Beispiel betrachten, wird sich zeigen, dass sich hier noch eine weitere Präzisierung vornehmen und eine dritte Dimension der Bedeutsamkeit unterscheiden lässt: Etwas ist nur dann ein Ärgernis, wenn es etwas, das uns etwas bedeutet, negativ tangiert: das Fahrrad, dessen Reifen zerstoehen sind, sollte uns zur Fortbewegung dienen. Jetzt, wo es beschädigt ist, können wir es nicht benutzen, um irgendwohin zu gelangen. Unser Fahrrad hat seine Dienlichkeit eingebüßt. Wir sind nun in einer bestimmten Hinsicht in unserem Sein eingeschränkt, weil das Fahrrad nicht mehr verwendbar ist. Wir sehen: die ultimative Bedeutsamkeitsquelle, unsere personale Existenz, verleiht dem Fahrrad seine spezifische Bedeutsamkeit (seine Dienlichkeit als Gebrauchsgegenstand). Das Fahrrad befähigt uns, gewisse personale Belange besser zu verrichten. In einem wiederum abgeleiteten Sinne gewinnen daraufhin solche Begebenheiten eine Bedeutsamkeit, die für das Fahrrad bzw. für unser Fahrradfahren relevant sind: das Fahrrad muss funktionstüchtig sein, das Wetter und die Straßenverhältnisse müssen stimmen, etc., denn andernfalls könnten wir nicht mit dem Fahrrad fahren. Wenn etwas die Funktionstüchtigkeit des Fahrrads einschränkt oder zerstört, wie etwa ein Akt des Vandalismus, dann tangiert uns das indirekt in unserem Sein. Insofern verweist die Bedeutsamkeit von etwas als Ärgernis (hier: Vandalismus) über den Umweg der Bedeutsamkeit von etwas, das im Ärgernis geschädigt wird (hier: Fahrrad) zurück auf die Bedeutsamkeit unseres eigenen Seins (weil diesem durch das funktionstüchtige Fahrrad hinsichtlich gewisser Belange gedient wäre).

Insofern sind neben dem konkreten Objekt einer Emotion, das das Spezifikum des formalen Objekts erfüllen muss (bzw. erfüllen sollte) – Heideggers „Wovor“ –, zwei unterschiedlich grundlegende Dimensionen des „Worum“ zu unterscheiden: zum einen das eigene personale Sein als ultimativer Bedeutsamkeits-Grund, zum anderen jeweils etwas Bestimmtes, das für dieses Sein bedeutsam ist und das in der emotionsrelevanten Situation von einem konkreten Objekt in der vom jeweiligen formalen Objekt spezifizierten Weise positiv oder negativ („zutraglich“ oder „abtraglich“) tangiert wird: dies bezeichne ich von nun an als situativen *Bedeutsamkeits-Fokus*⁴². Angewandt auf unser Beispiel: Der Akt des Vandalismus (konkretes Objekt) ist als Ärgernis (formales Objekt) bedeutsam, weil es sich um eine Schädigung von etwas handelt – dem Fahrrad (situativer Bedeutsamkeits-Fokus) –, welches seinerseits deshalb bedeutsam ist, weil es für gewisse für unsere Existenz relevante Belange benötigt wird und unsere Existenz das ist, worum es uns in letzter Instanz geht (ultimativer Bedeutsamkeits-Grund). Diese feingliedrigere Unterscheidung von Strukturmomenten ermöglicht eine präzisere Analyse einzelner Emo-

⁴² Oder in Kurzform einfach nur „Fokus“. Diesen Terminus verwendet auch Bennett Helm (2002, Abschnitt 2). Helm geht zwar nicht auf die personale Existenz als ultimativen Bedeutsamkeits-Grund ein, arbeitet aber ansonsten mit einem vergleichbaren Schema. Er unterscheidet zwischen „target“ (konkretes Objekt), dem „formal object“ und dem „focus“: „that background object having import in terms of which, given the circumstances, the formal object intelligibly applies to the target“ (2002, 15). Helms „import“ entspricht in etwa dem, was ich Bedeutsamkeit nenne – diese Verwendung geht im übrigen auf Charles Taylor zurück (vgl. Taylor 1985, 48).

tionen und ihrer evaluativen Situationsbezüge, insbesondere hinsichtlich der Frage, ob und inwiefern eine gegebene Emotion angemessen oder unangemessen, rational oder irrational ist.

Für derartige Analysen besonders wichtig sind das formale Objekt sowie der situative Bedeutsamkeits-Fokus. An ihnen bemessen sich die zwei grundlegenden Dimensionen der Angemessenheit von Emotionen. Sie beziehen sich auf folgende Fragen:

- 1) Kann das konkrete Objekt als Spezifikation des formalen Objekts gelten?
- 2) Ist der situative Bedeutsamkeits-Fokus *tatsächlich* für die Person bedeutsam?

In unserem Beispiel könnte unsere Wut also einerseits deshalb unangemessen sein, weil das formale Objekt nicht erfüllt ist (das Fahrrad ist gar nicht mutwillig beschädigt worden). Oder aber deshalb, weil sie einen unangemessenen Bedeutsamkeits-Fokus hat (weil das Fahrrad mit den zerstochnen Reifen für uns gar nicht wirklich bedeutsam ist, etwa, weil es jemand anderem gehört, oder weil wir noch drei viel bessere Fahrräder in der Garage stehen haben).⁴³

Während der Bezug auf die formalen Objekte als Angemessenheitsbedingungen in zahlreichen philosophischen Behandlungen von Emotionen eine wichtige Rolle spielt, werden Emotionen nur selten im Hinblick auf ihren jeweiligen Bedeutsamkeits-Fokus thematisiert. Dadurch vernachlässigen viele Abhandlungen eine wichtige Perspektive der Gefühlsanalyse: Der Bezug auf bedeutsame Objekte ermöglicht die Identifikation spezifischer Muster in den Emotionen, Wünschen, Handlungen und sonstigen evaluativen Einstellungen einer Person. Sobald wir nur einen wichtigen Bedeutsamkeits-Fokus einer Person kennen, können wir davon ausgehen, dass die Person zahlreiche sehr spezifische evaluative Reaktionen unter wechselnden situativen Umständen an den Tag legen wird. Ein Familienvater, der seine Familie liebt und für den seine Familie daher in ausgezeichneter Weise bedeutsam ist, wird „automatisch“ zahlreiche passende Emotionen, Wünsche und sonstige Einstellungen ausbilden, die systematisch auf die Familie und ihre konkrete Situation sowie auf die einzelnen Familienmitglieder und deren jeweilige existentielle Lage bezogen sind. Ist zum Beispiel die Ehefrau in Gefahr, wird er um sie fürchten und den Wunsch hegen, sie aus der Gefahr zu befreien; wenn die Gefahr vorüber ist, wird er erleichtert sein; hat jemand die Frau aus der Gefahr gerettet, wird er der Retterin gegenüber Dankbarkeit verspüren; geht es der Frau gut, wird er sich freuen; hat sie Erfolg, ist er stolz; etc. Das zeigt: sobald wir auch nur ein für eine Person signifikant bedeutsames Objekt kennen, sind wir in der Lage, eine komplexe Transformationsdynamik, die zahlreiche affektive und motivationale Zustände der Person beherrscht, zu erfassen und zu prognostizieren. Bereits die isolierte Information „x ist für Y bedeutsam“ eröffnet uns somit ein weites Feld von vergleichsweise robusten Kenntnissen über die Gefühle von Y, auch wenn wir sonst kaum etwas über diese Person wissen. Natürlich kann es jederzeit

⁴³ Vgl. dazu Helm 2002, 15ff.

sein, dass eine nach Maßgabe des angenommenen Musters angemessene Emotion ausbleibt. Dann haben wir es mit einem Fall zu tun, wo die Person eine Emotion, die sie eigentlich zeigen *müsste*, nicht zeigt. Es läge ein Verstoß gegen die durch die Bedeutsamkeit des Fokus konstituierte interne Rationalität eines Gefühlsmusters vor. Als Interpreten werden wir angesichts dessen hellhörig, denn nun gilt es, den rationalen Verstoß einzuordnen. Handelt es sich bloß um einen unbedeutenden Irrtum im Einzelfall, vielleicht aufgrund eines Wahrnehmungsfehlers oder einer Fehleinschätzung der Situation, oder liegt ein Bezug auf einen uns unbekanntem anderen Bedeutsamkeits-Fokus vor, der in dieser Situation ein größeres Gewicht besitzt? Vielleicht stellt sich auch heraus, dass unsere vormalige Bedeutsamkeits-Zuschreibung nicht korrekt war: Der vermeintliche Fokus ist gar nicht bedeutsam für die Person – der Fehler lag also nicht bei der zu interpretierenden Person, sondern in unserem Interpretationsversuch. Natürlich kann es sich auch jederzeit lediglich um einen Flüchtighkeitsfehler auf seiten des Interpreten handeln.

Die Dimension des Bedeutsamkeits-Fokus' ist im übrigen auch deshalb von allgemeiner Bedeutung, weil sich in ihr zeigt, was eine Person insgesamt wertschätzt, welche allgemeinen evaluativen Einstellungen sie besitzt. Informationen dieser Art sind unerlässlich, wenn die affektiven Reaktionen einer Person verstanden werden sollen. So sehr die Analyse von Emotionen anhand der formalen Objekte auch helfen mag, eine Person zu verstehen und ihr Verhalten, Entscheiden und Fühlen nach Rationalitätsstandards zu evaluieren – erst die gleichzeitige Berücksichtigung ihres spezifischen ‚Wertschätzungshintergrunds‘ erlaubt ein umfassendes Verständnis des Individuums. Auf diese Weise lassen sich insbesondere Abweichungen von den allgemein zu erwartenden affektiven und sonstigen Reaktionen verständlich machen. Auch wenn zwei Personen, die sich *prima facie* in nahezu identischen äußeren Umständen befinden, auf grundverschiedene Weise emotional reagieren, so ist zu erwarten, dass wir es mit Differenzen hinsichtlich dessen zu tun haben, was diese Personen jeweils für bedeutsam erachten. Ihre Bedürfnisse, Anliegen und evaluativen Einstellungen dürften sich in spezifischen Hinsichten unterscheiden.

Mit diesen Hinweisen auf die wichtige deskriptive und normative Rolle des jeweiligen Bedeutsamkeits-Fokus' ist die Strukturanalyse der Emotionen abgeschlossen.

4. Ausblick

Der vorliegende Text hätte sein Ziel erreicht, wenn deutlich geworden wäre, dass Heideggers Analyse der strukturellen Normalform von Emotionen, seine Überlegungen zum Zusammenhang von Hintergrundgefühlen (Stimmungen) und situationsbezogenen Emotionen sowie seine Ansichten zur Untrennbarkeit des intentionalen Gehalts von der phänomenalen Qualität der Gefühle nichts an Aktualität eingebüßt haben. Betrachtet man die gefühlstheoretischen Arbeiten von Autoren wie Sabine Döring, Peter Goldie, Bennett Helm, Robert Roberts, Matthew Ratcliffe und anderen, so wird umgekehrt deutlich, dass inzwischen vielfach Positionen vertreten werden, welche die einstige Kluft zwischen eher

analytisch und eher phänomenologisch orientierten Ansätzen überwinden. Einige der zentralen Einsichten Heideggers stehen heute wieder im Mittelpunkt der subtilsten und interessantesten Arbeiten zu Emotionen und anderen affektiven Phänomenen.⁴⁴ Wenn dem so ist, dann ist es auch nicht abwegig anzunehmen, dass auch andere, noch grundlegendere Ansichten Heideggers demnächst wieder auf die Agenda der Gegenwartsphilosophie rücken – oder vielmehr auch diejenigen Bereiche der Philosophie erreichen, die Heidegger bisher weitgehend mit Geringschätzung straft. Matthew Ratcliffe beispielsweise folgt Heidegger darin, dass die Affektivität eine Grunddimension der menschlichen Existenz ausmacht, ohne die im menschlichen Leben nichts so wäre, wie es faktisch ist; Gefühle – entweder in Form von situationsbezogenen Emotionen oder von jederzeit gleichsam im Hintergrund des Bewusstseins wirksamen Stimmungen – seien entscheidend an allen wichtigen Formen des menschlichen Weltbezugs beteiligt. Zugleich und damit zusammenhängend lässt sich die Einsicht in die Verwobenheit von intentionalem und phänomenalem Gehalt affektiver Zustände dahingehend verallgemeinern, dass insgesamt mit einer weitreichenden Verschränkung des Kognitiven mit dem Affektiven gerechnet werden kann: „Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, (...). Verstehen ist immer gestimmtes.“⁴⁵ Auch aus den Neurowissenschaften, insbesondere aus dem Bereich der Neuropsychiatrie, dringt vermehrt die Kunde von Befunden, die ein solches Wechselverhältnis nahe legen. Die Klärung der Frage, inwiefern menschliche Verstehensleistungen an affektive Vermögen gekoppelt sind bzw. selbst von vornherein als affektive Vermögen verstanden werden müssen, ist eine lohnende Aufgabe für die künftige Forschung. Es ist zu erwarten, dass eine phänomenologisch und begriffsanalytisch fundierte interdisziplinäre Kognitionswissenschaft hier wertvolle Einsichten ans Licht bringen kann. Sie wäre in jedem Fall gut beraten, würde sie sich Heideggers Konzeption der Befindlichkeit und seine strukturelle Beschreibung affektiver Zustände zum Leitfaden nehmen.⁴⁶

Literatur

Ben Ze'ev, Aaron (2000), *The Subtlety of Emotion*, Cambridge.
 Bollnow, Otto Friedrich (1956), *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a. M.

⁴⁴ Von den genannten Autoren aus der aktuellen Debatte ist allerdings Matthew Ratcliffe der einzige, der sich explizit auf Heidegger bezieht. Bennett Helms Konzeption in *Emotional Reason* (2001) weist zwar in vielen Punkten deutliche Parallelen zu Elementen aus *Sein und Zeit* auf, doch einen Verweis auf Heidegger sucht man in dieser Arbeit vergebens.

⁴⁵ Heidegger 1927, 142.

⁴⁶ Der vorliegende Text ist eine überarbeitete Version eines Kapitels meiner demnächst erscheinenden Dissertation *Gefühl und Weltbezug*. Diese Überarbeitung ist im Rahmen des von der Volkswagen-Stiftung geförderten interdisziplinären Forschungsprojekts „*animal emotionale* – Gefühle als *missing link* zwischen Erkennen und Handeln“ entstanden. Ich danke der Volkswagen-Stiftung für die großzügige Förderung.

- Campbell, Sue (1997), *Interpreting the Personal. Expression and the Formation of Feelings*, Ithaca.
- Frese, Jürgen (1995), „Gefühls-Partituren“, in M. Großheim (Hg.), *Leib und Gefühl. Beiträge zur Anthropologie*, Berlin, 45-70.
- Goldie, Peter (2000), *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford.
- Goldie, Peter (2002), „Emotions, Feelings, and Intentionality“, in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1, 235-254.
- Heidegger, Martin (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Heidegger, Martin (1975), *Grundprobleme der Phänomenologie*, Marburger Vorlesung im Sommersemester 1927, GA Bd. 24, Frankfurt a. M.
- Helm, Bennett (1994), „The Significance of Emotions“, in *American Philosophical Quarterly* 31, 319-331.
- Helm, Bennett (2001), *Emotional reason. Deliberation, motivation, and the nature of value*, Cambridge.
- Helm, Bennett (2002), „Felt Evaluations. A Theory of Pleasures and Pains“, in *American Philosophical Quarterly* 39, 13-30.
- Husserl, Edmund (1988, zuerst 1901), *V. Logische Untersuchung*, hg. V. E. Ströker, Hamburg, 46-53.
- Kant, Immanuel (1907, zuerst 1798), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie-Ausgabe Bd. 7, Berlin.
- Kenny, Anthony (1963), *Action, Emotion and Will*, London.
- Lyons, William (1980), *Emotions*, Cambridge.
- Musil, Robert (1978), *Der Mann ohne Eigenschaften*. Roman, Bd. 2. Aus dem Nachlass, Reinbek bei Hamburg.
- Nussbaum, Martha C. (2001), *Upheavals of Thought*, Cambridge.
- Ratcliffe, Matthew (2002), „Heidegger's Attunement and the Neuropsychology of Emotion“, in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1, 287-312.
- Ratcliffe, Matthew (2005), „The Feeling of Being“, in *Journal of Consciousness Studies* 12, No. 8-10, 43-60.
- Roberts, Robert C. (2003), *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge.
- Schmitz, Hermann (1992), *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik*, Paderborn.
- Schmitz, Hermann (1993), *Die Liebe*, Bonn.
- Soentgen, Jens (1998), *Die verdeckte Gegenwart. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bonn.
- Solomon, Robert C. (1976), *The Passions*, New York.
- Solomon, Robert C. (1988), „On Emotions as Judgments“, in *Philosophical Quarterly* 25, 183-191.
- Taylor, Charles (1985), „Self-Interpreting Animals“, in ders., *Human Agency and Language*. Philosophical Papers Vol. 1, Cambridge, 45-76.
- Voß, Christiane (2004), *Narrative Emotionen*, Berlin.